

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

**KELAMDAKİ MA'DÛM MESELESİ İLE TASAVVUFTAKİ A'YÂN-I
SÂBİTE NAZARİYESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

AYŞENUR NİSA UZUN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
DOÇ.DR. MEHMET EMİN GÜNEL**

KONYA-2023



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ayşenur Nisa Uzun		
	Numarası	18810601212		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	KELAMDAKİ MA'DÛM MESELESİ İLE TASAVVUFTAKİ A'YÂN-I SÂBİTE NAZARİYESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
Ayşenur Nisa UZUN



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ayşenur Nisa UZUN		
	Numarası	18810601212		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Mehmet Emin GÜNEL		
Tezin Adı	KELAMDAKİ MA'DÛM MESELESİ İLE TASAVVUFTAKİ A'YÂN-I SÂBİTE NAZARİYESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI			

Kelamda ma'dûm kavramı farklı ihtilaflara sebep olmuştur. Mu'tezile ma'dûmların şeyiyyeti teorisi ile mümkün ma'dûmların cevher ve arazların failin tesiri olmadan dışta ayrılmış bir şekilde sabit olduğunu iddia etmiştir. Mu'tezile'nin bu teorisi Ehl-i Sünnet tarafından şiddetli tenkide maruz kalmıştır. Ehl-i Sünnet için ma'dûm mutlak olumsuzluktur. Allah'ın dışında zatlarının bulunması muhaldir. Ancak Mu'tezile'nin teorisi İbnü'l-Arabî tarafından benimsenerek kendi varlık anlayışını yansıttığı, yaratılmışların Allah'ın ilmindeki hakikatleri diye ifade ettiği a'yân-ı sâbite teorisi ile dönüşerek varlığını devam ettirmiştir



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ayşenur Nisa UZUN		
	Student Number	18810601212		
	Department	Islamic Theological Sciences/Kalam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doç. Dr. Mehmet Emin GÜNEL		
Title of the Thesis/Dissertation	Comparison of the Issue of "Ma'dum" in Kalam and the Theory of "A'yan-i Sabite" in Sufism			

The concept of "ma'dum" in Kalam has given rise to various controversies. The Mu'tazilites claimed that possible ma'dums (non-existent entities) have inherent existence separate from the causal influence of the agent, asserting that they are fixed entities that have separated externally as essence and accidents. This theory of the Mu'tazilites faced strong criticism from the Sunni tradition. For Sunni scholars, ma'dum is an absolute negation, and the existence of entities other than Allah is considered impossible. However, Ibn Arabi adopted the Mu'tazilite theory and transformed it into his own understanding of existence, referring to the created beings as the realities in the knowledge of Allah, which he termed as the theory of "a'yan-i sabite." Thus, the concept of ma'dum found continuity and persisted within Ibn Arabi's framework of existence.

ÖNSÖZ

Yaratılış, insanın varoluşunun temel sorularından biri olmuştur ve birçok düşünür bu konu üzerinde derinlemesine düşünmüştür. Birden çokluğun nasıl olduğu, Allah ile âlem ve dahi insan ilişkisinin nasıl olması gerektiğinin açıklanması o kadar da kolay olmamıştır. Varlık statüsü olarak insanın Allah'ı, fani olanın sonsuz olanı, açıklaması imkânsıza yakındır. Ancak insandan hem kendi hakikatini hem de Allah'ı bilmesi istenmiştir. Bunun yolu ise Allah'ın isim ve sıfatlarının mahlûkat ile ilişkisini bilmekten geçmektedir. Bu çalışma, yaratılış üzerine yapılan felsefi ve tasavvufi düşüncelerin, özellikle de ma'dûm ve a'yân-ı sâbite kavramlarının anlamını ve etkisini ortaya çıkarmaya yönelik bir araştırmanın ürünüdür.

Bu çalışmanın temel amacı, kelim ilmindeki ma'dûmun şeyiyyeti teorisini ve İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite kavramını ele alarak, bu ikisi arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaktır. Ma'dûm tarih boyunca konuşulmuş ve konuşulacak bir meseledir. Mu'tezile ma'dûmu Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların taalluku arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanmış, a'yân-ı sâbite ise İbnü'l-Arabî'nin yaratılışın temelini oluşturan ezeli hakikatleri ifade etmek için ortaya atmış olduğu bir kavramdır. Ayrıca çalışmanın başlıca odak noktalarından biri, ma'dûm kavramının İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite kavramı üzerindeki etkisidir. İbnü'l-Arabî, a'yân-ı sâbite kavramıyla varlık ve çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışmıştır. A'yân-ı sâbite, ma'dûmun şeyiyyeti teorisinin izlerini taşımaktadır. Bu çalışma, bu ilişkiyi daha derinlemesine inceleyerek, ikisi arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaktadır.

Çalışmada ayrıca kelim ilminin, tasavvuf ve felsefe arasındaki etkileşimini de ele almaktayız. Ma'dûm ve a'yân-ı sâbite kavramlarının kelim ilmindeki ma'dûmun şeyiyyeti anlayışıyla olan ilişkisi, farklı düşünce sistemlerinin nasıl birbirini etkilediğini göstermektedir. Bu çalışmanın bir başka önemli hedefi ise, kelim ile tasavvuf arasındaki etkileşimi vurgulamak ve bu etkileşimin yaratılış konusundaki farklı bakış açılarını nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktır. Çalışmanın hazırlanmasında istifade edilen kaynakların çeşitliliği ve zenginliği, konunun

derinliğini ve kapsamlılığını yansıtmaktadır. Bu çalışmanın sınırları içinde, ma'dûm kavramının farklı anlayışlarını ve a'yân-ı sâbite kavramının İbnü'l-Arabî düşüncesindeki rolünü açıklamaya gayret ettik. Ancak bu konuda daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç olduğunu da belirtmek önemlidir.

Son olarak çalışmam boyunca bana maddi ve manevi desteğini esirgemeyen, üzerimde emeği olan hocalarıma, aileme, arkadaşlarıma, ağabeylerime ve akrabalarıma ayriyeten danışmanım Mehmet Emin Günel hocama teşekkürü bir borç bilirim. Tevfik Allah'tandır.



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	6
KAVRAMSAL ALTYAPI VE TEORİK YAKLAŞIMLAR.....	6
1. Ma'dûm Mefhumunun Anlaşılması.....	6
A. Varlık/Vücûd.....	7
B. Ma'dûm.....	15
2. Felsefede Ma'dûm.....	22
3. A'yân-ı Sâbite Mefhumunun Anlaşılması.....	26
İKİNCİ BÖLÜM.....	32
KELAMDA MA'DÛM.....	32
1. Mu'tezile'ye göre Ma'dûm.....	32
1.a. Ma'dûm ve Şey Kavramları Arasındaki İlişki.....	35
1.b. Mu'tezile'de Ma'dûmun Şey olması.....	37
2. Ehl-i Sünnet'e Göre Ma'dûm.....	47
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	60
İBNÜ'L-ARABÎ'NİN A'YÂN-I SÂBİTE TEORİSİ.....	60
1. Tasavvufun Metafizikleşmesi ve Varlık.....	60
1.a. İbnü'l-Arabî'ye göre Vücûd ve Ma'dûm.....	63
1.b. Varlık Mertebeleri.....	71
2. A'yân-ı Sâbite.....	77
SONUÇ.....	94
KAYNAKÇA.....	100

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

a.y. : Aynı yer

b. : İbn, bin

bkz.: Bakınız

C.Ü. : Cumhuriyet Üniversitesi

çev.: Çeviren

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ed.: Editör

h.: Hicrî

haz. : Hazırlayan

M.Ö. : Milattan önce

M.Ü. : Marmara Üniversitesi

nşr.: Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

s.: Sayfa

ter. : Tercüme eden

thk. Tahkik eden

tsh. Tashîh eden

GİRİŞ

İnsan ilk olarak kendi varlığını bilmiş daha sonra yaratıcısının varlığına ulaşmaya çalışmıştır. Bununla birlikte Allah, âlem ve mahlûkatın yaratılışı merakı celbeden konuların başında gelmiştir. İnsanı hakikatine götüren yegâne şey Allah ve mahlûkat arasındaki ilişkiyi bilme merakıydı. Bu Allah'ı tanımayı doğal olarak da onun isim ve sıfatlarını bilmeyi gerektirdi. Asıl sorun bir olandan çokluğun nasıl meydana geldiği, kadîm olan ile hâdis olan arasındaki bağın nasıl kurulması gerektiği idi. İnsanın kendine ve âleme bir anlam verme çabası yaratılış üzerine ısrarla düşünmesine neden olmuştur. Bu bağlamda varlık-yokluk tartışması, temeli Antikçağ Yunan felsefesine dayanmakla birlikte günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Bu tartışma, evrenin neden ve nasıl var olduğu, gerçeklik ve bilginin doğası, kozmoloji ve ontoloji gibi alanlarda derin düşüncelere yol açmaktadır.

Kelam ilmine Mu'tezile vasıtasıyla giren ma'dûm konusu pek çok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. "Adem" kökünden türetilen ve sözlükte "varlığın zıddı, yokluk, varlığın yaratılmazdan önceki hali" manalarına gelen, terim olarak ise "zihin dışında var olmayan" şeklinde tanımlanan ma'dûm kavramının anlaşılmasının önündeki temel engel, ma'dûmun mahiyetindeki farklı anlayışlardan kaynaklanmaktadır. Mutezile'ye göre ma'dûma şeyiyyet verilebilirken Ehl-i Sünnet'e göre ma'dum mahza yokluk demektir. Kelamdaki ma'dûmun şeyiyyeti teorisinin tasavvuftaki yansıması eşyanın görünür hale gelmeden önce Allah'ın ilmindeki hakikati olarak tanımlanan a'yân-ı sâbite kavramı ile devam etmiştir.

İlk defa İbnü'l-Arabî tarafından ortaya atılan a'yân-ı sâbite teorisi özellikle Füsûs şarihlerinin önem verdikleri bir konu olmuştur. İbnü'l-Arabî, a'yân-ı sâbite kavramını kullanarak, varlık ve çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışmıştır. Her ne kadar İbnü'l-Arabî "a'yân-ı sâbite" ile daha önce bahsedilmemiş yeni bir teori ortaya koymuş gibi gözüksede Eflatun'un ideleri de olmak üzere çeşitli teorilerden etkiler taşıdığı açıktır. Ancak "a'yân-ı sâbite" ifadesini ilk defa İbn'ül-

Arabî'nin kullandığını belirtmemiz gerekir. Bu kavram, kelim ilmindeki ma'dûmun şeyiyyetinin gelişmiş bir türü olarak kabul edilebilir. Ma'dûm kavramı ise Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların taalluku arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla ma'dûmun şeyiyyeti teorisiyle terimleşmiş ve farklı bir boyuta bürünmüştür. İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite kavramı daha geniş bir anlam taşır ve yaratılışın temelini oluşturan ezeli hakikatler olarak nitelendirilen varlık mertebelerini ifade eder. A'yan-ı sabite, varlıkta bulunan potansiyellerin, kabiliyetlerin ve çeşitliliklerin kaynağı olarak görülür.

A'yân-ı sâbite kavramıyla İbnü'l-Arabî, yaratılışın sırrını açıklamaya çalışırken, kelimdeki ma'dûmun şeyiyyeti teorisinin etkilerini içinde barındırır. Bu kavram, çokluğun birlikten nasıl meydana geldiğini, varlığın farklı yönlerini ve çeşitlilikleri nasıl barındırdığını anlamaya yönelik bir çaba olarak ortaya çıkar. A'yân-ı sâbite ve ma'dûmun şeyiyyeti görüşlerinin arasındaki ilişki ve etkileşim konusu, daha sonraki dönemlerde çeşitli makalelere konu olmuştur. Bu kavramın kelim ilmindeki ma'dûmun şeyiyyeti anlayışıyla benzer ve farklı yönlerini ortaya koymak, kelim ile tasavvuf arasındaki ilişkiyi kavramak ve yaratılış konusunu daha iyi anlamak bakımından önem arz eder. Bu konu üzerinde yapılan çalışmalar kelamın, genelde tasavvufa özelde ise İbnü'l-Arabî'ye etkilerini ortaya çıkarır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin felsefî ve tasavvufî düşüncesini anlamak ve yaratılış mevzusuna dair farklı bakış açılarını değerlendirmek açısından önemlidir.

Biz bu çalışmada farklı ma'dûm anlayışlarını ve özellikle de ma'dûmun şeyiyyeti teorisinin İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisindeki etkisini araştırmayı gaye edindik. Asıl amacımızın yanında kelim ve tasavvuf ilimleri arasındaki etkileşimi ortaya koymak da önemliydi. Ayrıca Ma'dûm, ma'dûmun şey olması ve şeyiyyeti meselelerini Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet açısından değerlendirip, bu fikirlerin uzantısı olarak görebileceğimiz tasavvuftaki a'yân-ı sâbite meselesini de bu çerçevede değerlendirmek istedik. A'yân-ı sâbite kelimdeki meselelerin uzantısı olması sebebiyle benzer yönlerinin olmasının yanında ciddi derecede farklılıklarının da olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmamızda bu farklılıkları da açıklamaya gayret ettik.

Kelim ve tasavvuftaki bu iki teorisinin felsefeye dayandırılan kısımları da oldukça fazlaydı. Ancak literatürün çok geniş olması sebebiyle felsefe için ayrı

bölüm açmadık. Onun yerine konuların anlaşılması açısından bu bağlantılara yeri geldikçe değindik. Yine kelimeler ve tasavvuf olarak iki disiplin arası çalışmak da ele alınacak kaynakların fazlalaşması demektir. Ayrıca konunun bağlantılı olduğu meseleler açısından geniş bir alan sunması ve süre sıkıntısı bizi çalışmayı daraltmaya yöneltmiştir. Bu sebeple kelimelerde hem Mutezile’de hem de Ehl-i Sünnet’te öne çıkan âlimlerin görüşleri etrafında meseleyi ele aldık. Ayrıca tasavvufta a’yân-ı sâbite meselesi İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî etrafında şekillenip temellendiği için en çok ikisine değinmeyi tercih ettik. Ma’dûm meselesini yaratılış bağlamında değil, yaratılışı ma’dûm kavramı etrafında tartıştık. Böylelikle tezin ana kavramı ma’dûm oldu diyebiliriz.

Kavramsal çerçeve için İbn Manzûr *Lisânu’l-Arab*, Râgıb el-İsfehânî *el-Müfredat*, Tehânevî *Keşşâf*, Kefevî *el-Külliyat*, Suad el-Hakîm *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, Cürcânî *Kitabü’t-Ta’rîfât*, Kâşânî, *Mu’cemu Istilahatı’s-Sufiyye* gibi klasiklerden faydalandığımız gibi Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi hocaların hazırladığı *Kelâm Terimleri Sözlüğü* gibi güncel eserlerden de faydalandık. Özellikle varlık ve yokluk etrafında tartışma konusu olmuş meseleler için ayrıntılı bilgi bulabildiğimiz Cürcânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf*, Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Makâsıd* eserlerine sıkça başvurduk. Ayrıca Ömer Türker’in editörlüğünde çıkan *Metafizik* eseri tezde doğrudan ve dolaylı yoldan ele alınan teoriler için bize ışık tutmuştur.

Mu’tezile’nin asıl kitaplarına ulaşamamış olsak da genel olarak Kadı Abdülcebbar’ın eserlerinden faydalandık. Bununla beraber ma’dûmun şeyiyyeti ile ilgili Necrânî’nin *el-Kâmil fi’l-istiksâ*’sı, Melâhimî’nin *Kitâbü’l-fâik fi usûli’d-dîn*’i, Nisâbü’rî’nin *Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn* eserlerinden daha çok bilgi edindiğimizi söyleyebiliriz. Bunun yanında Mu’tezile’ye mensup olanların görüşleri için Eş’ârî’nin *Makâlâtü’l-islâmiyyîn* adlı eserini ve Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin *el-Fark beyne’l-fırak* adlı eserini de dikkate aldık.

Eş’ârîlerin görüşleri için İbn Fûrek’in *Mücerredü Mâkâlât*’ı, Râzî’nin *Muhassal*’ını daha çok kullandığımızı belirtmemiz gerekir. *Muhassal*, Mu’tezile ve Eş’ârîlerin görüşlerini karşılaştırmak için yararlanabileceğimiz bir kaynaktır. Ayrıca *Muhassal*’ın şerhlerine de bakmayı ihmal etmedik. Cüveynî’nin ve Bâkillânî’nin eserleri de burada faydalandığımız klasiklerdendir. Ma’türîdîlerin görüşleri için ise

Kitabü't-Tevhid ve Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin eserleri faydalandığımız eserlerdir. Ayrıca Pezdevî'nin *Usûlu'd-Din* adlı eserini de unutmamak gerekir.

Tasavvufa gelecek olursak faydalandığımız eserler kaçınılmaz olarak başta *Füsûs* olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin eserleri oldu. İbnü'l-Arabî'den sonra ise onun metafiziğini sistemleştirmiş olan Sadreddin Konevî'nin eserleri gelir. İbnü'l-Arabî'nin şarihleri olan kelam ve felsefeyle de harmanlayarak şerh eden Sadreddin Konevî ve Dâvûd Kayserî a'yân-ı sâbitenin mantığını anlamamız açısından bize yardımcı oldu. Onun dışında Ahmed Avnî Konuk'un *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhin*'den bahsetmemiz gerekir. Konuk, bu eserinde İbnü'l-Arabî savunucusu konumunda olmakla beraber İbnü'l-Arabî'nin felsefî etkilerini göz ardı ederek karmaşık konuları açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Bunların dışında Molla Fenârî'nin *Misbahü'l-Üns*'ünü, Kâşânî'nin *Füsûsi'l-Hikem*'ini, Fergânî'nin *Muntehe'l-Medârik*'ini zikretmemiz gerekir. Ekrem Demirli'nin *Füsûs* şerhi ve *Fütuhât-ı Mekkiyye* çevirisini de İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasına katkı sağlayan eserler olması açısından göz ardı etmemek gerekir. *Füsûs*, İbnü'l-Arabî'nin dili, üslubu ve zengin içeriği ile anlaşılması zor bir kitap olması sebebiyle Ebû'l-Âlâ Afîfî'nin *Füsûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar* ve Izutsu'nun *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* diye adlandırdıkları anahtar kitaplar da yararlandığımız kaynaklar arasındaydı.

Konu ile alakalı tezlere ve makalelere gelecek olursak ma'dûm konusunda Nazlı Eker'in *Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelâmında Ma'dûm Problemi* ve Muhammet Ali Koca'nın *Müteahhirun Döneminde Eş'ârîyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* adlı yüksek lisans tezlerini zikredebiliriz. Özellikle konuları detaylı ele alması sebebiyle Muhammet Ali Koca'nın tezi bize faydalı bir tez oldu. Nazlı Eker ise tezinde ma'dûmu yaratılış konusu çerçevesinde incelemiştir. Biz belirttiğimiz gibi ma'dûmun içerisinde yaratılış mevzusuna da yeri gelince değindik. Sercan Yavuz'un *Müteahhir Dönem Kelâmında Ma'dûm Problemi* isimli doktora tezi de ma'dûmum problemini anlamak adına dikkate değer bir tezdur. A'yân-ı sâbite ile ilgili Mahmut Erol Kılıç'ın *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücut ve Meratibu'l -vücut* adlı doktora tezine daha çok varlığın mertebelerinden bahsederken değindik. A'yân-ı sâbite ile ilgili ise müstakil

bir teze rastlayamadık. Ancak makale olarak Kadir Özköse'nin *İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite* ve Ebu'l-'Alâ Affî'nin *Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi İle İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması* eserlerini zikredebiliriz. Affî'nin tezimizin konusu ile yaklaşık olarak aynı olan bu eseri iki teoriyi karşılaştırması açısından önemlidir ancak Affî yeterince ayrıntıya girmemiş ana hatlardan bahsetmiştir.

Elbette tezde kullandığımız kaynaklar bunlarla sınırlı değildir ancak en çok kullandıklarımızı burada özetlemiş olduk. Velhasıl ma'dûmun şeyiyyeti ve a'yân-ı sâbite teorilerini karşılaştıracak bir çalışmaya ihtiyaç olduğunu fark ettik. Bu çalışma ile var olan boşluğun bir nebze dolmasını umuyoruz.

Teze ilk önce kavramsal çerçeveyi ele alarak başladık. Buradaki amacımız kavramların terimsel olarak nereye evrildiğini ve bu kavramlara ne anlamlar yüklenildiğini tespit edebilmektir. Daha sonra kelimada ma'dûm konusunu Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet açısından ele alıp mezheplerin genel çerçevesini ortaya koyduk. Üçüncü bölümde ise İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu a'yân-ı sâbite teorisini, İbnü'l-Arabî'nin ve şarihlerinin eserleriyle vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıfların varlık anlayışı bütünlüğü içerisinde ele almak istedik. Sonuç olarak ise iki teoriyi değerlendirip benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaya gayret gösterdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ALTYAPI VE TEORİK YAKLAŞIMLAR

1. Ma'dûm Mefhumunun Anlaşılması

Yokluk mefhumu ne zamandan beri tartışma konusudur bilinmez ancak çok eski olduğu aşikârdır. Yok ya da yokluk hakkında ne kadar tartışma olabilir ki diye aklımıza gelebilir. Bununla beraber soyut bir kavram olan ma'dûmun insanların düşünce dünyalarında pek çok soruna sebebiyet verdiğini ifade edebiliriz. İnsanın en net bilgisi kendi varlığıdır. İnsanın varlığını anlamlandırma süreci kendi benliğini ve varlığını idrak etmesi ile başlar. Yokluğu ise varlığın zıddı olarak bilir. Kâinata ve kendindeki varlık ve yokluğa bizzat şahit olur. Mahlûkatta içgüdüsel olarak var olma arzusu ve çabası vardır. Yok olmak istemezler. Bunların üzerine “ma'dûm” kelimesi insanların zihninde mevcut olan bir kelimedir.¹

Ma'dûm mefhumunun anlaşılması adına ontolojik, epistemolojik, psikolojik ve mantık çerçevesinde olmak üzere farklı yaklaşımlardan bahsedilebilir. Ma'dûma ontolojik gerçeklik atfedip atfetmeme konusundaki farklı çıkarımlar ve anlayışlar en şiddetli tartışmalara sebep olmuştur. Epistemolojik boyut ise ontolojik boyutun ardından meseleyi genişleten kısım olmuştur. Psikolojik olarak meseleye yaklaşan felsefeciler ve kelimcilerden de bahsedebiliriz. Nietzsche'nin hiçlik serzenişleri, Heidegger'in yokluktan bahsetmenin ve tartışmanın insanı bir şok haline sokacağını bundan dolayı yoktan bahsetmek varlığın da yokluğuna götüreceğini savunması psikolojik olarak ma'dûmun ele alınış şekilleri olarak örneklendirilebilir. Ayrıca Paul

¹ İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967. s. 31-32

Tillich'in, insanın beklenti ve ümidinin yokluk ya da varlık düşüncesine götürdüğüne dair görüşleri de bu yaklaşım altında değerlendirilebilir.² Mantıksal yaklaşım ise daha çok filozofların yaklaşımı olsa da kelamcılarının da zaman zaman bu yaklaşımı akla getirecek açıklamalar yaptığını ifade edebiliriz.³

Bunlardan sonra ma'dûm mefhumunu anlamamız için zıddını yani varlık ve mevcûd kavramlarını ele almamız gerekiyor. Çünkü insan zihni her şeyi zıddıyla daha iyi kavrar.

A. Varlık/Vücûd

Vücûd (وجود) kelimesi Arapça vecede (وجد) fiilinden türemiş masdardır. Arapçada bu fiil, istediğini elde etmek, mal sahibi olmak, kaybettiğini bulmak gibi anlamlarda kullanılmaktadır. “Allah onu zengin eyledi” anlamında “اوجده الله” ifadesi de zenginlik anlamında kullanımına örnektir.⁴ Ayrıca “varlık, bulmak, müstağni olmak, idrak etmek, var olma” manalarına da gelmektedir.⁵ Kur’ân’da da geçen fiillerden olan vecede (وجد) fiilinden türeyen vücûdun yoktan var olmak anlamına geldiğini de ifade edebiliriz. Allah için kullanıldığında ise “herhangi bir vasıta ile anlaşılması ve nitelenmesi imkânsız varlık, sırf ilim” anlamlarındadır.⁶ Vücûd, bir sınıflandırmaya göre zihinde bulunan anlamında vücûd-i zihnî, zihin dışında yani hariçte de bir gerçekliği olan anlamında vücûd-i hâricî olarak ayrılmıştır.⁷

Yine vecede (وجد) fiilinden türeyen ve ism-i mef’ûl olan mevcûd (موجود) ise “gerçekte var olan ve sabit şey” anlamında kullanılmıştır. Mevcûd, varlığı için başkasına ihtiyaç duymayan anlamında kullanıldığında vâcip ya da kadîm denilirken var olması için bir başka varlığa ihtiyaç duyan anlamında kullanıldığında ise mümkün ya da hâdis denilmiştir.⁸

Varlık kavramını anlamlandırmak çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Mantıksal açıdan meseleyi ele alan âlimlerin ihtilafa düştüğü noktalar vardır. Varlık

² A.g.e. , s.53

³ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Otto, Ankara, 2019, s.49

⁴ Cemaleddin b. Muhammed Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-Maarif, Kahire, s.4770

⁵ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul, 2017, s.344

⁶ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, çev. Mustafa Yıldız, Çıra Yayınları, İstanbul, 2020, s. 991-992

⁷ *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.344

⁸ A.g.e. , s.345

ve yokluk mefhumlarını da kapsamı açısından her ikisi de ma'lûmlar altında ele alınmıştır. Muhassal'da varlık ve yokluğun bedihî olduğunu ifade eden Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) ma'lûmâtı ma'dûm, mevcûd ve hal olarak üç kısımda ele alması buna bir örnek olarak verilebilir. Râzî'ye göre varlık ya vardır ya da yoktur üçüncü bir hal mümkün değildir. Varlık ve yokluğun bedihî olması tasdiki, varlığın ve yokluğun tasavvuruna bağlıdır. Yani "bir şey ya vardır ya da yoktur" önermesi bedihîdir. Vardır ve yoktur bedihî ise onun taraflarının da bedihî olması elzemdir. Bütünden parçaya giden Râzî, bütünü oluşturanın parçayı da oluşturması gerekir demektedir. Yine Râzî'ye göre kendimizin bilgisi varlığa dair bilginin bir parçasıdır. Kendimiz hakkındaki bilgi nasıl bedihî ise varlığa dair bilgi de öyle bedihî olmalıdır.⁹ Râzî gibi varlığı hem bedihî kabul edip hem de delil getirenler âlimler tarafından eleştirilmiştir. Çünkü açık olan bir şeye delil gerekmez.¹⁰ Aslında bütün bu tartışmalar "Varlığın tarifini yapabilir miyiz yoksa varlık tarif edilemez mi?" probleminden kaynaklanmaktadır. Buna da üç farklı yaklaşım vardır. Birinci gruba göre varlık bedihîdir ve tarifini de yapmak mümkündür. İkinci grup varlık kavramının kesbi olduğunu bu sebeple tarif etmenin de mümkün olmadığını ifade eder. Son gruba göre ise varlık ne kesbi ne de bedihîdir.¹¹ Varlığın bedihî olduğunu düşünen Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) yukarıda zikrettiğimiz Râzî'nin delillerini kendisi de zikreder. Bunun üzerine mantık ilminden de yararlanarak çeşitli gerekçeler getirmiştir.¹² Varlık kavramının tarif edilemez olduğunu savunanların delillerinden biri de varlığın bilimize olan her şeyi öncelemesi olduğu söylenebilir. Varlık algımız bizde zorunlu bilgi oluşturur. Biz her şeyi varlıkla biliriz. Bu durum ise varlığın tanımlanmasının önüne engel olarak çıkmaktadır.¹³

Vücûd tartışmalarında varlık metafizikte dışta var olan olarak değil de zihinde var olan şeklinde algılanır. Mantıksal açıdan bakıldığında da böyle olduğunu ifade

⁹ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, takdim. Taha Abdürrâûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, , Kahire s.54

¹⁰ Bkz. Eşref Altaş, "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Eylül 2013, 30, s.59-79

¹¹ Ebü'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî, Matbaatü's-saâde, Mısır, 1907, II, s.76-77

¹² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s.77,84; bkz. Muhammed Ali Koca, *Müteahhirîn Dönemi Eş'ârîyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyyiyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013

¹³ Sercan Yavuz, *Müteahhir Dönem Kelâmında Ma'dûm Problemi*, Doktora Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2022, s.24

edebiliriz. Ancak kelamdaki tartışmalarda mutlak vücûd Allah Teâlâ'dır. Allah'ın mükemmel varlık olması, onun hem zihinde hem de zihin dışında adem tahayyül edilemeden var olmasını gerektirir. Zihinde değil de zihin dışındaki vücuttan bahsedecek olursak onun mevcûd olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴ Tasavvufta ise Allah Teâlâ'nın vücûd-i mahz olması sebebiyle bilgisinin tarifi mümkün değildir. İdrake konu olan yani vücûdun hükümleri ya da nitelikleri diye de adlandırdıkları mevcûd zihin dışındaki varlıklardır.¹⁵

İbnü'l-Mutahhar Muhammed b. Hasan b. Yusuf el-Hillî (ö. 726/1325), kelamcılarının mevcûdu sabit olan ayn, ma'dûmu ise menfî olan ayn olarak tanımladıklarını ifade eder. Filozoflar ise mevcûdu kendisinden haber verilen, ma'dûmu ise kendisinden haber verilmesinin mümkün olmadığı olarak tanımlarlar. Bütün bunlardan sonra varlık ve yokluğun tanımının yapılmasının mümkün olmadığını ifade eden Hillî'ye göre bu tanımlar lafzî lafızla değiştirmekten başka bir şey değildir ve mevcûd mefhumundan daha genel bir anlam yoktur.¹⁶

Her ne kadar âlimler varlığın tarifinin yapıp yapılmayacağı konusunda ince meselelerden dolayı ittifak edememişse de var olmak bakımından varlığın bedihîliğini ortaya koymuşlardır. Düşünce dünyasında Sofistler'den başka varlıktan ve kendi varlığından kuşku duyan olmamıştır.¹⁷

Varlık/vücûd mefhumunda bir diğer tartışma konusu ise varlığın müşterek olup olmadığı, müşterek ise de bu müşterekliğin manevî mi yoksa lafzî mi olduğudur. Varlık-mahiyet ayrımı ile de yakından ilişkili olan bu mevzu, mevcûd olanlarda varlığın manevî bir eşitlik olduğunu kabul etmeyenlerin varlık-mahiyet ayrımını da kabul etmemelerine neden olmuştur.¹⁸ Mütakellimlerin çoğunluğu varlığı müşterek kabul etmiştir. Varlığın hakikati birdir. Varlıktaki çokluk ise onlara göre

¹⁴ Ali Durusoy, "Vücûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--felsefe#1> (15.05.2022)

¹⁵ Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, thk. Asım İbrahim el-Kayyâlî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, s.20-21

¹⁶ İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Alî el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, thk. Hasanzade el-Emelî, Müessesetü en-Neşru'l-İslamî, Kum, 1986, s.22

¹⁷ Altaş, s.79

¹⁸ Yavuz, *Müteahhir Dönem Kelâmında Ma'dûm Problemi*, s.39

bazı kayıtlar ve izafetler ile olmaktadır.¹⁹ Tasavvuf ehlinin bir kısmının da böyle düşündüğünü ancak çok ince farklarla görüş ayrılıklarının olduğunu ifade edebiliriz. Varlık Allah'tan edinilmişliği ile mevcûd olanlarda müşterektir. Mevcûda arız olan bu bir olan varlık, hakikatte aynlardaki farklı nispetler ve tezahürler itibarıyla farklılaşır.²⁰ Bu meseledeki ihtilaf ise mahiyet tartışmalarından ileri gelmektedir. Buradaki asıl soru şudur: Vücûd, mahiyet ile aynı mıdır, yoksa mahiyet üzerine zaid midir? Bu konuda filozoflar Vâcib'in varlığı ile mümkünün varlığı arasında ayrıma giderek mümkünlerde vücûd aklen mahiyet üzerine zaid iken Vâcib olanın varlık ve mahiyetinin aynı olduğunu belirtmişlerdir.²¹ “Kelâmcılara göre varlığın Vâcib ve mümkünde zihin dışında oluş anlamında ortak olması ve ancak kayıt ve izafetlerle farklılaşması, temelde Vâcib ve mümkün varlıklar arasındaki ayrışmanın yönünü göstermesi bakımından önemlidir. Bunun anlamı ise varlığın mevcûd olanlar arasında ayrışma nedeni olmamasıdır. Diğer taraftan ayrışma ancak varlığın kendisine eklendiği mahiyetlerin birbirinden farklılığı ile sağlanmaktadır. Yani varlık Vâcib'e veya insan gibi mümkün bir varlığa izafe edilip “Vâcib'in varlığı” ya da “insanın varlığı” denildiğinde zihin dışında oluş anlamında ortaklıklarına rağmen zatlarının/mahiyetlerin farklılığı ile ayrışma gerçekleşmektedir.”²²

Varlıkların aslında hakikatlerinin ne olduğu düşüncesiyle Aristoteles'e (ö. m.ö. 384-322) kadar dayanan mahiyet problemi bir problem olarak İbn-i Sînâ (ö. 428/1037) düşüncesinde varlık ve yokluk ile tanımlanmaktan başka bir mahiyet mefhumu olarak tartışılmaya başlanmıştır. Ancak mahiyetin metafiziğe dâhil olması vacip-mümkün kavramları etrafında ilk defa Ebü'l-Hasan Âmirî'nin (ö. 381/992) sistemleştirmesiyle olduğu düşünülmektedir.²³ Kelam âlimleri Allah'ın var olduğunu delillendirmek adına maddenin özelliklerini araştırmış, maddenin cevher, araz ve cisimlerden oluştuğunu bunların hâdis olduğunu ve var olmak için bir yaratıcıya muhtaç oldukları kanısına varmışlardır. Böylelikle fizik ilminden yola çıkarak metafizik delillendirmelerde bulunmuşlardır. Atom etrafında şekillenen düşüncelerin

¹⁹ Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Makasid*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s.152

²⁰ Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, s.22

²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makasid*, s.152

²² Koca, s.27

²³ Ömer Türker, “Mahiyet Teorisi”, *Metafizik*, ed.Ömer Türker, Ketebe, İstanbul, 2021, II, s.688

de bu amaçla olduğu söylenebilir.²⁴ Felsefedeki yaratma teorilerinden sudûr teorisi yerine yoktan yaratma düşüncelerine delil sunmak amacıyla kelam âlimlerinin fizikten yola çıktığı ifade edilebilir. Yaratmanın sudûr yoluyla olduğunu düşünen felsefecilerin varlık-mahiyet anlayışlarını bu sebeple kelam âlimleri problemlili bulmuştur. Ancak felsefenin kelam konularına dahil olmasından sonra varlık-mahiyet düşünceleri kabul edilerek yeniden harmanlanmış bir şekilde bahsedilmeye başlanmıştır.²⁵ Mahiyet düşüncesi tasavvufta Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) a'yân-ı sâbite olarak isimlendirdiği varlıkların ezeli hakikatleri olarak yorumladığı düşüncesiyle devam etmiştir denilebilir. Ancak İbnü'l-Arabî tek gerçeğin Hak olduğunu kabul ettiği için mahiyetler sadece varlığa ilişmesinden ibarettir ve aklın kavradığı bir hakikattir.²⁶ Mahiyet Allah'ın varlığı olarak düşünüldüğünde ona zaid bir şey olması düşünülemez.²⁷

Filozofların Allah'ın ve diğer varlıkların ayırımına giderek Allah'ın varlığının zat, mahiyet, hakikat ile bir olduğunu, mümkün olan varlıklarda ise zaid olduğu anlayışlarını ifade etmiştik. Kelam âlimlerinin çoğu ise Allah'ı ve mümkün olan diğer varlıkları ayırmadan varlığın zat ve mahiyet üzerine zaid olduğu fikrini benimsemişlerdir. Ancak kelamcılardan Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/935-36) ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) varlığın Allah'ın varlığı da olsa mümkünlerin varlığı da olsa zat ve mahiyet ile aynı olduğunu düşünerek tam tersi bir fikir beyan etmişlerdir. Onlara göre hakikat, zat ve mahiyet öz olarak aynı şeyi ifade eder.²⁸

İmam Eş'ârî'ye göre varlık mahiyet üzerine zaid olması durumunda mahiyetin mevcûd mu ma'dûm mu olacağı bir problemdir. Mahiyetin mevcûd olması durumunda varlığın iki kere meydana gelmiş olması gerekir ki bu batıl olmuş olur. Ma'dûm olması durumunda ise varlık ve yokluktan başka ara bir durum olmadığına göre varlığın zıddı ile nitelenmesi durumu meydana gelir, bu da tenakuzu doğurur. Mahiyeti varlığın varlığı olarak kabul etse de bu da bir diğer varlığı da akla

²⁴ Tervik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yayınları, Bursa, 2006, s.97

²⁵ Koca, s.32

²⁶ Türker, "Mahiyet Teorisi", s.688-689

²⁷ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015, s.240

²⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018, s.232; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2, s.127; Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.25; Koca, s.33

getireceğinden teselsül meydana gelir.²⁹ Mahiyet çeşitlerinden bahseden Cürcânî, mahiyetin ne mevcûd ne de ma'dûm olduğu üçüncü bir çeşidi olan mutlak mahiyeti Eş'ârî'nin dile getirdiği problemlere cevap olarak ifade eder. Mutlak mahiyet, ne zihinde ne de dış dünyada olmayan diğer mahiyet çeşitlerini kapsayan genel bir mahiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰

Varlığın mahiyetten ayrı olması gerektiğini savunanlara göre mümkünlerin ne olduğunu yani mahiyetlerini düşünürken zihnimizde ya da zihnimizin dışında fark etmeksizin şüphe duyabiliyoruz. Varlık ile mahiyet aynı olsaydı şüphe duymak mümkün olmazdı.³¹ Ayrıca dış dünyadaki çeşitliliğin açıklanmasını mahiyetlerdeki farklılıklar ile mümkün görenlere göre vücûd anlamı bir iken mahiyetler çeşit çeşittir.³² Mahiyet düşüncesi peşinden farklı problemleri de beraberinde getirmiştir. Mahiyeti varlıktan ayrı kabul edenler mahiyetin dışta bir varlığı var mı yoksa sadece zihnimizde olan bir durum mu ya da her iki durumdan da ayrı bir mahal mi olarak düşünülmeli sorularına cevap aramışlardır. Varlık ile mahiyetin ayrı olduğunu savunanların geneli mahiyetin varlığa nispet edilmesinin aklî bir husus olduğunu düşündüklerinden dolayı bu ayrımın zihnî olduğunu iddia etmişlerdir.³³ Râzî, felsefecilerin mümkünlerin mahiyetlerinin varlıklarından ayrı olduğu hususunda ittifak ettiklerini ifade ederek mahiyetlerin harici varlıktan ârî olduklarında da hemfikir olduğunu ifade etmiştir. Çünkü biz harici varlığı olmayan bir üçgeni zihnimizde canlandırabiliyoruz. Dolayısıyla harici varlık mümkün mahiyete sonradan eklenmiştir. Bütün bunlar üzerine akıllara şu soru gelmiştir: Peki mahiyetleri hem harici varlıktan hem de zihnî varlıktan ayrı olarak düşünebilir miyiz? Râzî, her ne kadar düşünülebileceğini savunanların olduğunu ifade etse de İbn Sînâ'nın böyle bir şeyi mümkün görmediğini ifade eder.³⁴ İbn Sînâ'ya göre bir varlığın mahiyeti dışta tahakkuk ettiğinde dışın gerektirdiği şeyleri taşır. Zihinde tahakkuk ettiğinde ise mâkulâtın gerektirdiği şeyleri taşımaktadır. Yani mevcûd ve ma'dûm diye nitelemekten bahsedemezken, itibârî olarak nispetlerden bahsedebiliriz.

²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s.127-130, Koca, s.33-34

³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s.128, Koca, s.35

³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s.143

³² Koca, s.38-39

³³ A.g.e. , s.40

³⁴ Râzî, *Muhassal*, s.59

Bu itibârî olarak düşünölen nispetler İbn Sînâ'nın mutlak mahiyet de dediği mahiyetlere ayrı bir mahal olarak düşünölmemektedir.³⁵

Bir başka problem ise birlik ya da çokluk ile mahiyetleri niteleme konusudur. İmam Râzî felsefecilerin mahiyetleri birlik yahut çokluk olarak nitelenemeyeceği hususunda ittifak halinde olduklarını belirtir. Çünkü mahiyetler birliğin de çokluğun da ilişebileceği itibârî bir durum olarak düşünölmektedir. Buna karalık örneğini veren Râzî, biz bir şeyin karalığına düşünödüğümüzde onun birlik ya da çokluğunun aklımıza gelmediğini ifade eder. İbn Sînâ'nın mahiyet teorisi ma'dümlara bir şey atfetmekle mahiyetlere bir nevi mahal nispet eden Mutezile ile bu sebeplerden dolayı ayrılmaktadır.³⁶ Varlık ile mahiyeti birbirinden ayıran bu mahiyet teorisine tenkitlerde de bulunan Râzî, bu görüşün varlığın nefsini araz haline getirdiğini, bir şeyin aslîsi olması gerekirken ona ilişen bir şey haline dönüştüğünü düşünmektedir.³⁷

Mahiyet tartışmaları mahiyetlerin mec'ül yani yaratılmış olup olmadığı konusunda da farklı görüşlere neden olmuştur. Burada üç görüş vardır: Birinci görüşe göre basit ya da bileşik olması fark etmez mahiyetler yaratılmamıştır. Örnek verecek olursak "insan olmaklık" ile "insan"ı ayıran bu görüşe göre insan olmasa da "insan olmaklık" vardır. Bu da insan mahiyetinin mec'ül olmamasını gerektirir. Bu görüşü eleştirenler "insan" yok olduğunda "insan olmaklık" da yok olur demişlerdir. İkinci görüşe göre mahiyetler yaratılmıştır. Çünkü mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu iddia etmek varlıklarında yaratılmamış olduğu düşüncesine götürür. Bu da yaratılmışlığın tümünden ortadan kalkması demektir. Basit mahiyetlerin yaratılmış olmasının delili onların mümkün olmasıdır. Mümkün olan şeyler yaratılmak için bir faile ihtiyaç duyarlar. Bileşik mahiyetlerin de yaratılmış olduğunu böyle açıklayan âlimler bileşik mahiyetler de basit mahiyetlerden oluştuğu için yaratılmıştır derler. Üçüncü görüş ise basit mahiyetin yaratılmamış, bileşik mahiyetin ise yaratılmış olduğunu düşünönlere aittir. Yaratmanın şartını imkan olarak kabul eden bu görüş sahiplerine göre basit mahiyette imkan düşünemediğimiz için yaratılmış da olmaz. Zira imkanın iki şey arasında olması elzemdir. Bileşik mahiyet ise bu imkanı kapsadığından dolayı yaratılmıştır diyebiliriz. Bu görüşe de yine bileşik mahiyetlerin

³⁵ Türker, "Mahiyet Teorisi", s. 678-679

³⁶ Râzî, *Muhassal*, s.159

³⁷ Türker, s.689

yaratılmış olduğunu savunduğumuzda onların parçaları olan basit mahiyetlerin de yaratılmış olması gerekir diyerek itirazlarda bulunmuşlardır.³⁸ Aslında bu paragrafta bahsettiklerimizin konumuz ile ilgili kısmı, Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyeti görüşü ile mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu savunanların görüşü arasında bir yakınlığın olup olmamasıdır.

Mahiyetlerin mec'ûl olmadığını savunan filozoflar onların mübda'³⁹(mevcûd kılınmış) olmadığını söylememektedir. Bir mahiyet düşünüldüğünde onun o mahiyet olması bir failin ca'li ile olmamıştır. Bir başka şekilde ifade edecek olursak mahiyetler yaratıcının yaratması ile olmayan sadece itibari olarak bahsedilenler olarak ele alınmıştır. Yaratma ise mahiyetin mahiyet olmasından sonra ona ilişkin zorunlu bir şeydir. Bir mahiyeti sadece kendisi olarak aldığımızda onu her şeyden soyutlamış oluruz ve ona iliştiğimiz birlik-çokluk, mec'ul olması ya da olmaması, var ya da yok gibi sıfatlardan da ârî tuttuğumuzdan dolayı bu anlamda mec'ûl değildirler. Çünkü bir şeyin kendisi kendisidir, varlık yokluk gibi şeyler ona sonradan gelir. Fakat Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyeti düşüncesiyle ifade ettikleri "Failin tesiri zatları zat kılmada değildir." sözü filozofların söylediği anlamda değildir. Çünkü onlar ma'dûm zatların ezelde failin tesiri olmaksızın sabit olduğunu düşünmektedirler. Mu'tezile'nin Allah zatları zat kılmaz demek ile kastettikleri zatların ezeli olarak sübût dünyasında sabit olması ve Allah'ın buraya ilişmeyeceğidir. Mu'tezile ma'dûmun şeyiyyeti görüşündeki ayrılmış zatlara kendiliğinde sübût bulan nesnelermiş gibi muamele ederken filozofların mahiyet görüşü zihni ve harici mahiyetlere itibar vermektir. Bu itibarı da mutlak mahiyet olarak düşündüklerinde mutlak mahiyeti var ya da yok diye ele alamadıkları için yaratılmış olmadığını düşünmektedirler. Bundan dolayı filozoflar için Allah'ın

³⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 40-44

³⁹ Burada Tûsi'nin Arapça'daki kelimelerin farklılığına dikkat çektiğini görüyoruz. Mahiyetlerin mec'ûl olmadığını ifade eden filozofların "mec'ûl" kelimesini kullanmalarının öylesine bir seçim olmadığına işaret etmektedir. Âlimler, ibda' (إبداع) fiilinin bir anda yaratmak anlamına geldiğini, ca'l (جعل) fiilinin iki mef'ûl alırsa bir şeyden bir şey yapmak, bir mef'ûl alırsa da halk ve icad manasına geldiğini belirtmektedirler. Kemalpaşazâde, "Risâle fi ma'na'l-ca'l ve tahkiki enne nefse'l-mâhiyyât mec'ûle" adlı eserinde bu ayrımlara dikkat çekmektedir. Ayrıntılar için bkz. Furat Akdemir, *İbn Kemâl'in Hayatı Eserleri ve Yaratma Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000, s.79; Koca, s.133

ilişmediği bir mahiyet söz konusu değildir. İtibârî bir durum olduğu için mahiyetten itibarı ortadan kaldırdığımızda durum da ortadan kalkmış olmaktadır.⁴⁰

Kelamdaki ma'dûm etrafında tartışılan meselelere baktığımızda ma'dûmun mevcûd olandan ayrılmadığını gördük. Bu sebeple kelamdaki ma'dûmun derinliğini anlamak için ilk önce vücûdu ve mevcûdu ele almamız gerekiyordu. Buraya kadar olan kısımda bu sebeple ma'dûmdan önce mevcûd ve mevcûd etrafında şekillenen görüşlerden bahsettik. Ma'lûm mevcûd, ma'dûm ve hal olmak üzere üçe ayrılarak anlatılmıştır. Bununla ilgili daha sonra açıklama gelecektir. Genel olarak bakacak olursak varlık ve varlık etrafında gelişen varlığın meselelerine değindik. Varlığın tarifi yapılabilir mi yoksa yapılamaz mı sorularına farklı bakış açıları olduğunu gördük. Ancak varlık tümel olması sebebiyle genelde zihinde olan vücûd olarak anlaşıldığını dışarıda olan varlığa ise mevcûd dediklerini ifade ettik. Nitekim âlimlerin geneli de varlık ve yokluğun bedihî olduğunu benimsemiştir. Bununla beraber âlimlerin varlığın müşterek olduğunu düşündüklerini ancak bu müşterekliğin manevî mi yoksa lafzî mi olduğu konusunda farklı görüşler olduğunu ifade ettik. Bu konu mahiyet ile alakalı olmasından dolayı filozofların ve a'yân-ı sâbiteyi savunan mutasavvıfların mahiyeti Allah için kullanılması durumunda varlık, zat ve mahiyetin aynı, mümkünler için ise varlık üzerine zaid olduğunu benimseyerek ikiye ayırdıklarını belirttik. Ayrıca kelamcılarının genelinin Allah ile mümkünleri ayırmadan varlık üzerine zat ve mahiyetin zaid olduğunu düşündüklerini anlamış olduk. Mahiyetlerin mec'ûl olması meselesini ma'dûmların şeyiyyeti konusundaki ayırımlarını görmek için zikretme ihtiyacı hissettik. Buradan sonra ise ma'dûm kavramını ele alacağız.

B. Ma'dûm

“Ma'dûm” (معدوم) Arapça bir kelime olup “adem” (عدم) kökünden türemiştir. “Adem varlık kavramının karşıtı olarak kullanılır.”⁴¹ Sözlüklerde “yokluk, hiçlik⁴², varlığın yaratılmasından önceki hali” gibi anlamlarda ifade edilir.⁴³

⁴⁰ Ebû Ca'fer Naşîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, Dâru'l-Adva, Beyrut, s.84

⁴¹ Semih Duğaym, *Mevsuatu Mustalahati İlmi'l-kelami'l-islami*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1998, II, s.1255

“Adem” bir şeyin kaybolması, gitmesi anlamlarına da gelirken bulmanın zıttı olarak da “افعال” babından “اعدم” kullanılır. “اعدمني شيء”, ifadesi onu bulamadım anlamına gelmektedir.⁴⁴

Sözlüklere “ma’dûm” olarak baktığımızda ise “var olmayan, mevcûd olmayan, yok, nâbud⁴⁵, kaybetmek⁴⁶” olarak anlaşıldığını görürüz.

Ma'dûmun “olmayan” anlamında kullanımı yaygındır. Arapçada şanslı birisine başkasında olmayanı kazanma anlamında “فلان يكسب معدوم” ifadesinin kullanılması buna örnektir.⁴⁷ Bir başka örnek ise Hz. Hatice'nin söylediği “Sen başkasında olmayanı elde ettin.” anlamında “و تكسب المعدوم.” ifadesidir.⁴⁸

“Terim olarak “zihin dışında var olmayan” diye tanımlanır; mevcûdun ve aynı anlamda kullanılan “eys”in karşıtıdır.”⁴⁹ Zihnin haricinde görülmeyen, Allah'ın vücudundan önce gördüğü âlem⁵⁰, akıl yoluyla varlık bulamayan ve hissedilemeyen⁵¹ olarak da anlaşılmıştır.

Sûfî ıstılahatında adem “a'yân-ı sâbite”, filozoflarınkinde ise “mümkünlerin mahiyetleri” olarak isimlendirilmiştir.⁵² Kur'ân'da yer almayan ma'dûm felsefeye nispet edilen bir kavramdır.⁵³ Felsefede ma'dûm “var olan hiçbir şeyin bulunmaması, varlığın yoksunluğu veya gerçeklikten yoksun olma hali” anlamlarında da kullanılmaktadır. “Varlık hiyerarşisinin en altında, mutlak bir gerçekliğin en uzağında bulunan madde” olarak ifade edilmesi de “heyûlâ” ile aynı anlama gelecek şekilde kullanımı dikkat çekicidir.⁵⁴

⁴² İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı, İstanbul, 2010, s.11

⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988, <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk> (12.03.2023).

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 2842.

⁴⁵ Ayverdi, s.752 “Bakî sensin cümlesi ma'dûmdur (Mihri). Ma'dumün bey'i batıldır (Cevdet Paşa)” cümleleri ma'dûmun olmayan, yok anlamlarında kullanımına örnek olarak verilebilir.

⁴⁶ Kelâm Terimleri Sözlüğü, s. 200

⁴⁷ İbn Manzûr, V, 2843

⁴⁸ Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahihu Buhari*, Darusselam, Riyad, 1419h., Bedu'l-Vahy 3

⁴⁹ Kelâm Terimleri Sözlüğü, s. 200

⁵⁰ Ebu'l- Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikad*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Turas, Kahire, 2012, s. 230

⁵¹ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, s. 991-992

⁵² Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn Ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, I-IV, s.1170

⁵³ Yavuz, “Adem”

⁵⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 935

Kavramsal çerçeveye baktığımızda ma'dûmun varlıktan yola çıkılarak açıklanmaya çalışıldığını görürüz. Ancak âlimler varlığın bedihîliği gibi, ma'dûm mefhumunu da bedihî olarak görmüşlerdir. Şeyler varlık ve yokluktan ârî değildir tasdiki zorunludur. Bu tasdik ma'dûmun da mevcûdun da bedihî olmasını gerektirir.⁵⁵

Ma'dûm, farklı taksimleri göz önünde bulundurduğumuzda genelde mutlak ma'dûm ve mümkün ma'dûm olarak ele alınır. Hillî, ma'dûmu mutlak ve muzaf olarak ikiye ayırmıştır. Mutlak ma'dûm ona göre bilinmeyen ve kendisinden haber verilemeyendir. Taayyünü, tahsisi ve ayrışmayı da kabul etmez. Muzaf diye isimlendirdiği ma'dûm ise bazı melekeler vasıtasıyla ancak bilinebilir. Hillî'nin mümkün ma'dûmu muzaf olarak isimlendirmesi onu bir şey ile nitelendirmemek için olsa gerektir.⁵⁶ Râzî ise ma'dûmu sübûtu muhal olan ve sübûtu mümkün olan diye ayırmıştır. Sübûtu muhal olan ma'dûmları sırf olumsuzluk kabul eden Râzî'nin sadece mutlak ma'dûmu kabul ettiğini söyleyebiliriz. Böylelikle Râzî mümkün ma'dûmu da mutlak ma'dûm içerisinde değerlendirmektedir.⁵⁷

Ma'dûmda temayüz ise ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Ma'dûmda temayüz zihnî varlık ile ilişkilidir. Zihnî varlığı kabul edenler ma'dûmda ayrışmayı da kabul edip zihinde olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁸ Hillî'nin mutlak ma'dûmda temayüzü kabul etmediğini ifade etmiştik. Cürcânî ise ma'dûmun tek olumsuz bir mefhum olduğunu ayrışma kabul etmediğini ifade eder. Mesela Amr'ın yokluğunu ve Zeyd'in yokluğunu düşündüğümüzde mutlak olarak tek bir olumsuzluk düşündüğümüz için çeşitlilik ma'dûmda olmamaktadır.⁵⁹ Mutlak ma'dûmun taayyünü ancak mevcûd olanlara takdiri ile mümkün olmaktadır aynı şekilde bilinmesi de ancak mevcûd olanlara ilişmesiyle akledilebilir hale gelir.⁶⁰ Ma'dûmda temayüzün olamayacağını savunanlar mutlak ma'dûmu kastetmişlerdir. Ma'dûmun

⁵⁵ İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî el-Hillî, *Nihâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm*, thk Fazıl el-İrfan, Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, Kum, 1419, I, s.52

⁵⁶ A.g.e., s.52

⁵⁷ Muhassal, s.55

⁵⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s.236

⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s.119

⁶⁰ Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, tsh. Alfred Guillaume, Mektebetüs-sekafiyye el-Diniyye, Kahire, 2009, s.153.

ayrışmayı kabul ettiği durumlar da olabilir diyen âlimlere göre ise bu mümkün ma'dûmdur.⁶¹

Mâlûmatı umûr-i âmme başlığı altında inceleyen âlimlerden biri olan Cürçânî, ma'dûm, mevcûd ve bu ikisi arasında ara bir durum olarak benimsenen hali benimseyip benimsememek bakımından ayrıca ma'dûmun sabit görüp görmemeleri açısından dört anlayış olduğunu belirtmiştir⁶²:

Birinci anlayışa göre ma'dûmun sabit olması imkân dâhilinde değildir. Ma'dûm ve mevcûd arasında ara bir durum olarak hal de mümkün değildir. Cürçânî'ye göre Ehl-i Hak diye ifade ettiği çoğunluk bu görüştedir. Hem Ehl-i Sünnet kelmecilerini hem de filozofları bu anlayışı kabul edenler olarak alabiliriz. "Bir şey ya vardır ya da yoktur" ilkesini benimsediklerinden dolayı ara bir durum da düşünmezler. Ayrıca varlık ve yokluk îcab-selb karşıtlığı şeklinde düşünülmüştür. Dolayısıyla bir şey ya mevcûd halde ya ma'dûm haldedir. İkisi aynı anda bulunamaz, ikisinin olmama ihtimali de düşünülemez. Hem var hem yok olamazlar, ne var ne yok da olamazlar. Kevn yani bir oluş olarak düşündükleri mevcûd olma halinin karşıtı ise oluşun olmamasıdır. Bununla beraber ma'dûma Mu'tezile gibi bir sübûtiyet de atfetmişlerdir.⁶³

İkinci anlayış ise ma'dûmun sabit olması düşünülemez ancak ma'dûm ve mevcûd arasında hal muhakkaktır. Birinci anlayış gibi ma'dûm, mevcûd ve bunların arasında olan îcab-selb karşıtlığı devam etmekle beraber üçüncü bir kategori olarak başkasına tabilik yoluyla var olan anlamında hali de eklemiştir. Zat itibariyle tahakkuk edene mevcûd, mevcûdun bir durumu olarak tahakkuk edene de hal ismini vermişlerdir. Özellikle de Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî'nin(ö. 403/1013) bu görüşte olduğunu ifade edebiliriz.⁶⁴ Birinci görüşe göre mevcûd olan sabit, sabit olan da mevcûd olmaktadır. İkinci anlayışta ise sabit olan hali ve mevcûdu da kapsamaktadır ancak ma'dûm bu sübûtun dışında tutulmaktadır. İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli el-Cüveynî (ö. 478/1085), Bâkîllânî

⁶¹ Koca, s.53

⁶² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 63

⁶³ Koca, s.10

⁶⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bâkîllânî, *Kitabü't-Temhîd*, el-Mektebetü ş-Şarkıyye, Beyrut, 1957,I, s.19-20

gibi başta bu anlayışı savunsa da daha sonraki eserlerinde bu görüşünden dönüp birinci kısım gibi düşündüğü görülmektedir.⁶⁵

Üçüncü anlayışa gelince, ma'dûm sabittir. Ma'dûm ile mevcûd arasında ise hal düşünülemez. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) dışında Mu'tezile'nin genelinin anlayışı olarak kabul edilmektedir. Ehl-i Sünnet'in ma'dûm ve mevcûd anlayışı yerine sabit ve menfî diye bir ayırım yaptıkları söylenebilir. Bir türlü bi-veçhin bulunana sabit denilmektedir. Bulunması imkânsız olana da menfî ismini vermektedirler. Sabit olanın alt kategorisinde ise mevcûd ve mümkün ma'dûmlar yer almaktadır. Mevcûd kısmın yani dış dünyada tahakkuk etmiş olanların sabit olmasında bir şüphe yoktur. Ancak bu anlayışa göre şu anda yok ama olması imkân dâhilinde olan mümkün ma'dûmlar da a'yânda sabittir. Bu anlayışta îcab-selb karşıtlığının yerini adem-meleke karşıtlığı almıştır. Mevcûd ve ma'dûmu düşündüğümüzde varlığı olan ve varlığı olmayan yerine varlığı taşıyan ve varlığı henüz taşıyan olarak bir karşıtlık savunulmuş olmaktadır.⁶⁶

Dördüncü anlayışta ise, ma'dûmun sabit olduğu halinde muhakkak olduğunu savunanlar vardır. Dış dünyada zat itibariyle tahakkuk edenlere mevcûd, bir itibar vasıtasıyla tahakkuk edenlere ise hal demektedirler. Dış dünyada tahakkuk etmeyenler ise mümkün ma'dûm ve menfî olan ma'dûmdur. Ancak mümkün ma'dûmların sabit olduğunu düşündükleri için bu sefer sabit kategorilerinin alt kategorisinde mevcûd, hal ve mümkün ma'dûmlar olmak üzere üç kısım vardır. Menfî ma'dûm ise onlardan ayrıdır. Hal görüşünü kabul eden Mu'tezilîler bu anlayışı benimsemiştir.⁶⁷

Aslında Cürçânî'nin bahsettiği ve dört sınıfa ayırdığı ma'dûm, mevcûd ve hal kavramlarının genel başlığı ma'lûmdur ve âlimler bu başlık altında incelemeyi uygun görmüştür. Ancak bazı konuların açıklanmasından sonra anlaşılması açısından biz burada bahsediyoruz. Değindiğimiz üzere evrensel anlamda varlık ve yokluk kavramlarını açıklamak isteyen âlimler, varlık ve yokluktan başka ara durumlardan

⁶⁵ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şamil fi Usulü'd-Din*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Münşeatü'l-Mearif, İskenderiyye, 1969, s.127

⁶⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s.66

⁶⁷ A.g.e. , s.67

da bahsedebilir miyiz, sorusuna cevap aramışlardır. Ortaya sübût, mümkün ma'dûm ve hal gibi kavramlar ortaya çıkmıştır. Sübût hem Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyetinde ele aldığı hem de İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisi için önemli bir kavramdır. Çünkü iki teorinin de açıklanması için sübût bir mahal olarak kullanılmıştır. Mümkün ma'dûmlar ise ma'dûmu sırf nefy olarak kullanmayanlar için ma'dûmun bir çeşididir. Sübût ve mümkün ma'dûm konu aralarında bahsedilirken hal kavramı ise ayrı bir teori olarak varlık ile yokluğun arasında ve bu ikisine ek olarak ele alınmıştır. Şimdi ahval teorisi de dedikleri teoriyi ele alalım.

Mevcûd ya da ma'dûm denilemeyen bu ikisi arasında olan bir sıfat kabul edilen hal teorisini Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) ortaya attığı ifade edilir. Hal görüşünü savunanlar hale sıfat demişlerdir. Çünkü yüklem olan şeyler sıfat, yüklem kendisine yüklenen şeyler de zatlardır. Bu durumda zatlar mevcûd olanlardır. Zatlara yüklenen ancak kendisi mevcûd olmayan bununla beraber ma'dûm da olmayan sıfatlar "haller" olarak isimlendirilmiştir. Böylelikle bu teori mevcûd olanların zat bakımından değil de onlara yüklenen sıfatlar olan bazı haller ile bilinir olduğunu iddia eder. Buradan hallerin mevcûda ait bir sıfat olduğu anlaşılıyor. Böyle olmasının sebebi halleri, Mu'tezile'nin ma'dûmu bir çeşit sübût mahalinde düşünmesinden ayırmak olsa gerektir. Çünkü haller de varlık ve yokluğun arasında bir form iken mümkün ma'dûmlar da benzer şekilde ara bir durum gibi gözükmektedir. İşte bu sebeple hallerin mümkün ma'dûmlardan farklı olmasının belirtilmesi, mevcûda ilişecek sıfatlar olarak tanımlanarak ifade edilmiştir. Böylece ahval teorisi Allah'ın sıfatları hususunda sıfatları itibârî kabul etmek ile Allah'ın sıfatlarının müstakil olarak düşünülmesiyle ortaya çıkan problemlere çözüm olarak ortaya konmuş, Mu'tezile'nin sıfatları kabule yanaşmayan görüşlerine alternatif bir bakış olmuştur.⁶⁸

Bununla beraber "bir şey ya vardır ya yoktur, üçüncü bir hal mümkün değildir" görüşünü savunanların eleştirilerine maruz kalmıştır. Üçüncü halin imkânsızlığı aslında Râzî'nin de ifade ettiği gibi bedihî bir durumdur. Akıl bir şeyin ya mevcûd ya da ma'dûm olduğuna hükmettiği gibi bunun arasında bir durumun da

⁶⁸ Yunus Cengiz, "Ahval Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker, Ketebe, İstanbul, 2021, II, s.982-983; Râzî, *Muhassal*, s.64

olmadığını söyler.⁶⁹ Ancak Ebû Ca‘fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî (ö. 672/1274), Râzî'nin anladığı şekilde hal, mevcûd ve ma'dûm arasında bir durum değildir demektir. Çünkü ispat olarak mevcûd ve nefy olarak ma'dûmu Mu'tezile'nin de kabul ettiğini bu hal durumunun ispat ve nefy arasında olmadığını savunur. Bundan dolayı Tûsî, üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini koruduklarını iddia eder. Tûsî'nin ifadelerinden anlaşılan haller itibari bir durum olarak mevcûd olanlara ilişkin sıfatlar şeklinde olmasından dolayı var ve yok arasında bir durum olarak kabul edilmemelidir. Ancak Tûsî halleri her ne kadar mevcûda eklenilen bir sıfat olarak kabul edip, var ya da yok denilemeyen olarak açıklamaya çalışsa da, halleri ara bir durum olmaktan tam anlamıyla kurtarabilmiş değildir. Çünkü haller itibari de olsa mevcûd ve ma'dûm arasında bir durum olarak tanımlanmaya devam edilmektedir.⁷⁰

Hal görüşünü savunanlar zat ve hal arasında ayırım yaparak, cevheri, arazi, Allah'ın zatını ve zatının manalarını halin karşısında zat kabul ederler. Bunlara yüklenen diğer anlamlar ya da ortak durumlar ise bu mevcûd olanlarla taşınan sıfatlardır. Yani zati cevher, arazi, Allah'ın zati ve manaları olmak üzere dörde ayırıp, bunun dışında kalanları sıfat yani haller olarak düşünmüşlerdir. Ayrıca hal hem hâdis hem kadîm bütün mevcûd olanlara ilişkin bir sıfat olarak tanımlanmaktadır. Hal teorisi hem zat-sıfat ilişkisinde ortaya çıkan problemlere çözüm üretmek hem de eşyaya belli bir tabiat atfetmeden eşyanın durumlarını açıklamak amacıyla ortaya konmuştur. Bir yönden de Allah, sıfatları ve eşya ile ilişkisi açığa kavuşturulmak istenmiştir.⁷¹ Hal teorisini Mu'tezile'den Ebû'l-Hâşim ve onu takip eden Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi Mu'tezilîler, Bâkîllânî, Cüveynî gibi Eş'ârîler kabul etmiştir.⁷² Her ne kadar Cüveynî bazı eserlerinde kabul etmiş bazı eserlerinde eleştirmiş ise de ilk dönemlerinde kabul ettiği ifade edilir.⁷³

Ma'dûmun kavramsal çerçevesinden sonra ma'dûmu mutlak ma'dûm ve mümkün ma'dûm olarak ayırımından bahsettik. Çünkü asıl ayrışmalar mümkün

⁶⁹ *Muhassal*, s.64

⁷⁰ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s.85

⁷¹ Yunus Cengiz, "Ahval Teorisi", s.982-985

⁷² *Muhassal*, s.64; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *DİA*, 1989, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahval> (06.05.2022)

⁷³ Cüveynî, *eş-Şamil fi Usulü'd-Din*, s.124

ma'dûm etrafında olmaktadır. Ma'dûmu mutlak olumsuzluk kabul edenlerin görüşüne mümkün ma'dûm dedikleri bir ayırım yapmaları bu mümkün ma'dûmların sabit olup olmaması, temayüzü gibi yeni düşünceleri ortaya çıkarmıştır. Mümkün ma'dûmların Allah'ın ilminde sabit ve temayüz halde olması gerektiğini savunanların görüşü daha ileri taşınarak ma'dûmun şey meselesini gündeme getirmiştir. Bu konu Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında çekişmelere sebep olmuştur. Buraya kadar amacımız kavramsal olarak ma'dûmu anlayabilmektir. Ma'dûm kavramının felsefe kaynaklı olduğu düşünüldüğü için felsefede ma'dûma değinmeyi faydalı buluyoruz.

2. Felsefede Ma'dûm

İnsan akıl ile donanmış bir varlık olması hasebiyle hep bir gaye arayışı içerisinde olmuştur. Bu arayış farklı konular etrafında ötelere beri tartışılma gelmiştir. Ma'dûm-Mevcûd konusu da Antik Çağ'dan beri tartışılan konulardan olmuştur. İlk zamanlarda doğa felsefesi "varlık" etrafında şekillenmiştir. Sokrates (ö. m.ö. 399) öncesi dönemde etraflarındaki çokluğu ancak birlik ile anlayabileceklerini savunan filozofların bu düşünceleri, onları maddenin ilk kaynağının ne olduğu sorusuna yöneltmiştir. Temaşa ettikleri çokluk evrenini anlamlandırmanın karmaşıklığı bu konu etrafındaki anlam arayışlarının, tartışmaların ve üzerine düşünmelerin güncelliğini korumasını sağlamıştır. İnsan ve dünya var olduğu müddetçe de bu arayışların devam etmesi olağan görülmektedir.⁷⁴

Miletos'lu filozoflar hiçten (ma'dûm, yokluk, ex nihilo) bir şeyin meydana gelebileceği görüşüne varmışlardır.⁷⁵ Hiçlikten maksat mutlak ma'dûmdur ve filozofların ma'dûmu ontolojik olarak yorumladıklarını söyleyebiliriz. Yokluktan meydana gelmelerin olamayacağı fikrine ulaşan filozoflar, evrenin bir maddesi olması gerektiğini ve yaratmanın da ondan olmasını elzem görmüşlerdir. Bir maddenin olması gerektiği hakkında fikir birliğine varan filozoflar bu maddenin mahiyeti hakkında ihtilafa düşerek kimi su, kimi hava, kimi de sınırı olmayan aperiion denilen madde olarak tanımlamıştır.⁷⁶

⁷⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi(Thales'ten Baudrillard'a)*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.37

⁷⁵ A.g.e. , s.38

⁷⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s.20-23

Yokluğu (ma'dûmu) idrak etmenin mümkün olmayacağını düşünen Parmenides (ö. m.ö. 460) ise, mantıktaki özdeşlikten de hareketle var olan bir şeyin yokluğunun mümkün olamayacağını iddia etmiştir. Parmenides'in de içinde bulunduğu Yunan filozoflarına göre var olanın ma'dûmdan yaratılmış olması düşünülemez. Çünkü ma'dûm hiçlik demektir. Var olan vardır, ma'dûm olan da ma'dûmdur yani hiçliktir. Bu da filozofların, yoktan bir şeyin meydana gelmesinin aklen mümkün olmayacağı fikrini tescillemiştir.⁷⁷ Elea Okulu'nun düşünürlerinin önce varlığın var olduğunu ve varlığın bütün her yeri kapladığını savunmaları, onları boşluğun ve ma'dûmun mümkün olmadığı fikrine götürmüştür. Bu sebeple değişme de mümkün değildir çünkü değişme varlığın yok olmasını gerektirir ki bu da Elea Okulu'nun boşluğun ve ma'dûmun mümkün olmadığı fikriyle çelişmektedir.⁷⁸ Buradan anlaşılan ise filozofların yokluğu varlık üzerinden tanımladıkları ve varlığı yaratılmamış, ezeli, hep var olan, olmaması düşünülemeyen olarak kabul etmeleri onları yokluğu inkâr etmeye sevk etmiştir.⁷⁹ Zenon'un (ö. m.ö. 430) görüşleri filozofların mahza varlık anlayışlarının açıklanmasına ışık tutmaktadır. Nitekim Zenon varlığın sonsuz bir biçimde bölündüğünü varsayarak, zihninde varlıktan yoksun en küçük parçaya ulaşmıştır. Bu küçük parçayı sonsuz varlıktan çıkarmak da eklemek de varlığa bir zarar vermeyeceğinden bu parçanın hakikat olarak kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Dolayısıyla bu argüman, varlığın ayrılamaz bir bütün olduğunu ve herhangi bir parçaya indirgenemeyeceğini savunur⁸⁰.

Herakleitos (ö. m.ö. 475), çağdaşı olan Parmenides'in aksine her şeyin değişmekte olduğunu düşünse de yoktan varlığın çıkmayacağı konusunda Parmenides ile hemfikirdir. Bu düşünce onları diğer filozoflar gibi varlığın da ezeli olacağı fikrine götürmüştür.⁸¹ Herakleitos evrende yok olan bir şeyin olmayacağını, yokmuş gibi görünen şeylerin aslında başka bir şeye değişip dönüştüğünü düşünmektedir.⁸²

⁷⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.51

⁷⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 1999, s.207

⁷⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, s.71

⁸⁰ Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ajans-Türk Matbaası, Ankara, 1958, s.21

⁸¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.47

⁸² Birand, s.19

Platon (ö. m.ö. 347) ise kendinden önceki filozofların görüşlerini değerlendirerek tam olarak varlıktan da yokluktan da bahsedilemeyeceğini ifade etmiştir. Varlık ile yokluk arasında mukayese yapıldığında ancak izafi olarak yokluktan ve varlıktan bahsedilebilir. Varlık ma'dûm değildir dediğimiz zaman bu ma'dûmun mefhum olarak da yok olduğunu göstermez. Aynı şekilde ma'dûm varlık değildir dediğimiz zamanda da genel olarak varlık mefhumunun olmadığından bahsedemeyiz. Ma'dûm bir yönden var, varlık da bir yönden yoktur.⁸³ Platon ma'dûmu Tanrı'nın (Demiurg) görünüşler evreninde idelere göre şekil verdiği madde olarak kabul eder. Hakikatin yansımaları gerçekleştirmek için var olan madde izafi ma'dûmdur denilebilir. Fiziki dünyada da metafizik dünyada da idelerin etkisi ve yansımaları hakikattir, gerçektir. Platon ideler dünyasının hakikat olduğuna o kadar inanmış ve savunmuştur ki daha hayattayken eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler günümüze kadar gelse de sonraki düşünürleri de etkilediği muhakkaktır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite nazariyesinde etkilerini görmek mümkündür.⁸⁴

Aristoteles (ö. m.ö. 322) hocası Platon'un anlayışında da bulunan maddenin, mutlak yokluktan ayrı olduğunu Fizik eserinde bahsetmektedir. Yoksunluk diye ifade ettiği mutlak yokluk bizatihi yokluk iken madde, içinde varlık potansiyeli bulunduran yokluktur. Maddeye bir biçimde cevher bile denilebileceğini ifade eden Aristoteles, maddeyi içinde varlığın da yokluğun da bulunduğu bir şey olarak düşünür. Yoksunluk bizatihi kendisinde yokluk bulunması iken madde, tözsel anlamda yokluktur. Aristo'ya göre madde ve yoksunluk farklı anlamlara sahip kavramlardır. Madde bir varlığın esas unsuru olan ve içinde varlık potansiyeli bulunduran bir varlık olarak vazedilir. Yoksunluk ise bir şeyin eksik veya olması gereken bir özelliğin yokluğunu ifade eder. Başka bir ifadeyle yoksunluk, varlıkta bulunması gereken bir kabiliyetin meydana gelmemesi durumudur.⁸⁵

Ancak Platon'un anlayışında idealar, varlıkların gerçek ve değişmez formları olduğu düşünülürken, madde mefhum olarak ideaların dışında veya gölgelenmiş bir durumu temsil eder. Platon'a göre maddeler, gerçek formlar dediği idealar

⁸³ Ülken, s.73

⁸⁴ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s.57

⁸⁵ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s.47

dünyasından yansımalar veya kopyalardır. Aristoteles ise maddeyi realiteden uzak, değişken ve göreceli bir varlık anlayışı şeklinde ifade eder. Aristoteles'in maddeyi Platondan farklı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Ona göre madde gerçekliğin aslı yapı taşıdır ve biçim haline gelip gerçekleşmesi için gereklidir. Madde bil kuvve durumu ifade ederken form gerçekleşmiş durumu ifade eder.⁸⁶

Ma'dûmdan bir şeylerin meydana gelmesinin imkânsız olduğu fikrine sahip olan Aristoteles'e göre ma'dûm ontolojik sisteminin üç parçasından biridir.⁸⁷ Varlık, yokluk ve maddeden oluşan sisteminde yokluk, varlıktan yoksun olmaktır. Yoktan bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığını savunması onu varlığı da yokluğu da potansiyel olarak içerisinde bulunduracak bir şeyin olması fikrine götürmüştür. Bunun da madde olduğunu belirtmiştik. Aristoteles'in madde dediği bu şeyi heyûlâ (hyle) olarak da adlandırması meşhurdur.⁸⁸ Kelamcılar tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalan bu düşünce, konumuza dâhil olmadığı için bu kadar ele almayı uygun gördük.

Yeni-Platonculuğun kurucusu Platinos (ö. m.ö. 270) ise maddeyi yokluk olarak kabul eder ve varlık cetvelinin en aşağısına onu koyar. Platinos'un maddeyi yok olarak kabul etmesinin sebebi gerçek varlığın idealar dünyası dediği idelerin olmasından kaynaklanan sistematüğinden ileri gelmektedir. Madde ideaların yansıması olduğu için reel bir varlık düzeyinde değildir ancak eksik ve kusurludur. Tam olarak yok denilmese de yok gibidir denilebilir.⁸⁹

Aristoteles'e bakıldığında varlık ve yokluk arasındaki ilişkinin tam olarak nasıl bir şekilde ele alınması gerektiği konusunda tezler ileri sürdüğü görülür. Burada varlık ve ma'dûm arasındaki karşıtlığın nasıl bir karşıtlık olduğu sorusuna cevap aramak gerekir. Ona göre varlık ve yokluk ilişkisi ya birbirinin zıttı ya da birinden birinin eksik olması yani melekenin olup olmaması halinde olabilir. Yokluğu varlık melekesinin olmaması olarak düşünen Aristoteles'e göre hakiki bir şeylik durumu yoktur. Buradan yola çıkarak Mu'tezile'nin ma'dûma şey demesine gelecek olursak

⁸⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.82

⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s.216

⁸⁸ A.g.e. , s.230,148; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Erkin Yayınları, İstanbul, 1983, s.135,213

⁸⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.163

çoğunluğun ma'dûmun şeyiyyetini Aristo'da olduğu gibi hakiki bir gerçeklik olarak düşünmediğini ifade edebiliriz. Ancak Ebû Ya'kub Yûsuf b. Abdillâh b. İshâk eş-Şahhâm (ö. 270/883 [?]) gibi bunun tam tersini düşündürecek şekilde açıklama yapanlar da vardır.⁹⁰

İbn Sina'nın (ö. 428/1037) yokluk mefhumuna yaklaşımı, onun metafizik ve varlık teorisi ile bağlantılıdır. Metafizik İbn Sînâ'ya göre varlık ve varlığı anlamaktır. Varlık ancak varlık ile açıklanabilir. Çünkü varlık her şeyi kapsayan bir şeydir. Ona göre, varlık, zorunlu varlık (Allah) ve mümkün varlıklar gibi farklı kategorilere ayrılabilir. Yokluk ise bu varlık kategorilerinden herhangi birinin tam zıddıdır. Ancak varlığın bedihî olması dolayısıyla varlık ve mahiyet ayrımına giden İbn Sînâ varlığın açıklanamaz olmasını aşmak istemiştir. Yine İbn Sînâ'ya göre yokluk da açıklanabilir değildir.⁹¹

Felsefede ma'dûmun ontolojik düzeyde ele alınıp, yaratmanın açıklanması için varlıktan kaynaklanarak değinilmiş olduğunu görebiliriz. Varlığın zıddı olarak ma'dûmu düşünen filozoflardan kimi ma'dûmu idrak etmenin mümkün olmadığını savunurken kimi ise mahza varlık anlayışından dolayı ancak itibârî bir yokluğun olabileceğini savunur. Nitekim ele aldığımız noktalarda Parmenides'in ma'dûmun bir yanılısamadan ibaret olduğunu benimseyip reddettiğini, Platon'un ise saf gerçeklik ve varlık kabul ettiği idelerin olmaması durumunu ma'dûm olarak düşündüğünü görebiliriz. Nedensellik, ilkesel varlık, sudûr anlayışı gibi sebeplerden dolayı filozoflar yoktan yaratmaya karşıydılar. Bazı filozoflar da ma'dûmun kabul edilmemesi ile de yoktan yaratmaya karşı çıkmışlardır. Filozofların özellikle mahza, ezeli varlık anlayışları ve bundan çıkan itibârî ma'dûm anlayışının etkilerini daha sonra İbnü'l-Arabî'de göreceğiz. Şimdi a'yân-ı sâbite mefhumuna geçebiliriz.

3. A'yân-ı Sâbite Mefhumunun Anlaşılması

İbnü'l-Arabî'nin ontolojisinde önemli bir yer tutan a'yân-ı sâbite, iki kelimededen oluşan bir tamlamadır. Bu iki kelimenin anlamlarını ele almak teoriyi anlamamız açısından faydalı olacaktır.

⁹⁰ Düzgün, s.50

⁹¹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992, s.29-31

Ayn (عَيْن) göz, benlik, bir şeyin özü ve esası anlamlarına gelmektedir. A'yân (عَيَان) ise ayn kelimesinin çoğuludur.⁹² İbn Manzûr, ayn kelimesinin casus anlamında da kullanıldığını ifade etmektedir. Çünkü casus gözleriyle casusluk yapar. Arapça'da iradetü'l-kül yani parçayı zikredip bütünü kastetmek lugavî bir özelliktir.⁹³

Ayn kelimesi Kur'ân'da da yer alan bir kelimedir.⁹⁴ Göz göze anlamında “العَيْنُ بِالْعَيْنِ”⁹⁵, göz aydınlığı anlamında “قَرَّةُ عَيْنٍ”⁹⁶ ifadeleri örnek olarak verilebilir. Yine bir başka ayette gözetmek anlamına gelerek kullanıldığı görülmektedir: “Rabbinin hükmüne sabret! Şüphesiz sen, bizim gözetimimiz altındasın.”

(وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا)⁹⁷

Kelamda ise terim olarak “boşlukta kendi başına yer tutan varlık” anlamına gelmektedir. Abdullah b. Mukaffa' (ö. 142/759), Aristoteles'in eserini çevirirken cevher anlamına gelmekte olan “ousia” kelimesini ayn olarak çevirdikten sonra bu kelime kelam âlimleri tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonradan ise atoma “cüz'-i lâ yetecezza” ya da “cevher-i ferd” gibi terimleri çeşitlendirerek anlamlandırmaya başlamışlardır. Kelam ilminde cisimlere sonradan eklenen özellikler araz diye isimlendirilirken, cisimlerin özü, aslını oluşturan şeye de ayn denilmiştir. Evrenin birbirini takip eden arazlardan oluştuğunu iddia eden Mu'tezile mezhebinden Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845 civarı), Dırar b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve İbrahim en-Nazzâm'ın (ö. 231/845) dışındaki kelamcılar evrenin temel maddesinin ayların oluşturduğunu düşünmektedirler.⁹⁸ Ayrıca kelam terminolojisinde zaman zaman cevher ve ayn kelimesi eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullanılmıştır.⁹⁹ “Aşîkar olan şey” ve “madde” kullanımları da dikkat çekmektedir.¹⁰⁰

⁹² Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, s. 1242

⁹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s.3197

⁹⁴ İsfahani, *Müfredat*, s.702-703

⁹⁵ Maide/45

⁹⁶ Kasas/9

⁹⁷ Tur/48

⁹⁸ Kelâm Terimleri Sözlüğü, s.35; Yusuf Şevki Yavuz, “Ayn”, *DİA*, 1991, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayn#1> (01.06.2022)

⁹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ter. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2019,s.73(dipnot)

¹⁰⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni ilmi Kelam*, s. 283

Kelam âlimlerinin ontolojisinde ayn arazlar ile kaim olur. Bütün bunlar hâdistir yani sonradan yaratılmış şeylerdir. Çeşitli zaruret ve ihtiyaçlar ile ayanların var olmak için bir başkasına ihtiyaç duyması elzendir. Bu sebeple kadîm olmaları mümkün değildir aksine hâdistirler. Yine kelamcıların âlemin hâdis olmasını ispat etmek için âlemi parçalara ayırmış olduklarını ve asıl unsuruna da ayn dediklerini söyleyebiliriz. Hâdis olması sebebiyle a'yânlar âleme tahsis edilmiş şeylerdir ve Allah'ın zatına ilişmeleri mümkün değildir.¹⁰¹ Bununla beraber a'yânı kendi zatıyla dış âlemde tahayyüz sağlayabilen olarak terimselleştirmişlerdir. Kelamcılara göre bu tahayyüz kendi kendine, bir yaratıcı olmadan bulunan anlamında değildir. Arazlar vasıtasıyla açıklığa kavuşturdukları bu noktayı “arazlar aynlara bitişmeden kendi zatlariyle kaim olması mümkün değilken, aynlar arazlar bitişirse de tahayyüzü mümkün olandır” şeklinde açıklanmışlardır.¹⁰²

Felsefe ontolojisinde ise ayn, var olmak için arazlar gibi bir mahale ihtiyaç duymayan ve kendiyle mukavvim olan şekilde kullanılmıştır. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ ile beraber yaratılış teorisi olarak benimsenen sudûr nazariyesi etrafında şekillenen mahiyetlerin me'cûl olmadığı savı, aynların mahiyetlerinin me'cûl olmaması görüşünü ortaya çıkarmıştır. İbn Sînâ, mahiyet teorisini açıklayabilmek için geliştirmiş olduğu zihni varlık ve haricî varlık anlayışında aynları zihindeki varlığın hariçteki mevcudiyeti olarak konumlandırmıştır. Ayrıca varlığın bizzat kendisi anlamında kullanımı da mevcuttur. Bu açıdan bakılması bazı filozofları Allah ile beraber bir a'yân anlayışına götürmüştür.¹⁰³

“Ayn” kelimesi İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sık kullandığı bir kelimedir. A'yân-ı sâbite terkibine geçmeden önce mevzunun daha iyi anlaşılması adına “ayn” kelimesini İbnü'l-Arabî açısından ele almayı faydalı buluyoruz.

İbnü'l-Arabî'nin “ayn” kelimesini çeşitli anlamlara gelecek şekilde eserlerinde kullanması kelimenin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin kapalı ve kendine has dili de anlamayı zorlaştıran başka bir sebeptir.

¹⁰¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâru'l-Medar, Beyrut, s. 77-78

¹⁰² A.y. , 165-166

¹⁰³ Murat Kaş, “Zihni Varlık Teorisi”, *Metafizik*, ed.Ömer Türker, Ketebe, İstanbul, 2021, II, s. 700;Yavuz, “Ayn”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayn#1> (01.06.2022)

Bununla beraber Türkçede kullanılan ayniyet anlamındaki “aynı” ile İbnü'l-Arabî'nin metinlerindeki “aynı” ifadesinin yazım benzerliği ise karışıklığa neden olan başka bir husus olduğunu belirtmek gerekir. Türkçedeki ayniyet anlamı Arapça “ayn” kelimesinde bulunmamaktadır.¹⁰⁴ Mustafa Tahralı, İbnü'l-Arabî'nin “ayn” kelimesini beş farklı anlamda kullandığını ifade eder ve şöyle açıklar:¹⁰⁵

1. Göz anlamında: “Ben onun sem' (duyması) ve basarı (görmesi) olurum dedi. Ve onun “aynı” (gözü) ve üznû (kulağı) olurum demedi.”¹⁰⁶ “Böyle olunca onun için hâsl olan kemâl ile, onun aynı (gözü) onunla nurlu oldu.”¹⁰⁷
2. Bizzat kendisi anlamında: “Ayn-ı kurb (yakınlığın ta kendisi), ayn-ı nevm (uykunun kendisi, uyku), ayn-ı kudret (kudretin ta kendisi)” tamlamaları gibi sık kullanılan bir anlamdır.
3. Kaynak anlamında: Suyun çıktığı yer olarak gerçek anlamda değil de bir varlığın aslı, menşei, başlangıcı olarak mecazi kullanım olarak görülmektedir.
4. Bir şeyin maddî varlığı anlamında: “Halbuki o (güneş) “ayn”da meselâ bir kalkan mikdârıncadır. İmdi his onu. Ancak sagîrû'l-hacm olduğu halde idrâk eder. Hâlbuki o a'yânında bu kadardan büyüktür.”¹⁰⁸
5. Hakikat anlamında: “Ve O, vücûd haysiyyetiyle mevcûdâtın “ayn”ıdır. (...) Zira kendileri için adem sâbit olan “a'yân” ki, o ademde sabittirler, vücûddan bir koku istimâm etmediler. (...) Hâlbuki mecmû'da, mecmû'dan zâhir olan “ayn” birdir. (...) ve ancak “zât” olan “ayn” vardır.”¹⁰⁹ “İmdi sen "ayn"ını ârif ol ve sen kimsin?. Ve

¹⁰⁴ Mustafa Tahralı, “Ayn ve Ayniyet”, *Muhyiddîn İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter./şerh Ahmed Avni Konuk, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, III, s.10

¹⁰⁵ A.g.e. , s.11-12

¹⁰⁶ Muhyiddîn İbnü'l Arabî, *Muhyiddîn İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter./şerh Ahmed Avni Konuk, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, I, s.165

¹⁰⁷ A.g.e. , 4, s.146

¹⁰⁸ A.g.e. , 2, s.239

¹⁰⁹ A.g.e. , 2, s.10

hüviyetin nedir?”¹¹⁰ “Ve ihbâr-i sahîh ile Hak eşyanın “ayn”ı olduğunu bildik.”¹¹¹

Özellikle hakikat anlamındaki ayn, bir şeyin maddi boyutu olarak anlaşıldığından dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. Dördüncü ve beşinci maddelerdeki anlamlar birbirinden çok farklı şeylerdir. Allah’ın eşyanın aynı olduğu görüşü, eşyanın cismanî boyutu olarak algılandığı için tenkit edilmesi doğaldır. Hiçbir şeyin Allah ile eş olabilmesi mümkün değildir. Bu konu üzerinde âlimler hemfikirlerdir. İbnü’l-Arabî de maddi bir aynılıktan bahsetmez. Allah’ın eşyanın aynı olması, “Hakk’ın şanına yakışan, münasip olan bir hakikat”, “manevi bir hakikat”, “akılla idrâk edilebilen ve fakat manevî gerçeklik olmakla beraber, maddî olmayan, duyularla idrâk edilemeyen mânevi, maddeden mücerred bir hakikat” olarak anlaşılmalıdır.¹¹² Kelamcılara göre mevcûd olmak bakımından Allah eşya ile ortaktır. Ancak Allah kadîm bir varlık olmak ile var olandır. Eşya ise hâdistir.

A’yân-ı sâbite tamlamasının ikinci kelimesine gelecek olursak, sebete (ثبت) fiilinden gelen ve isim olarak kullanılan sâbit (ثابت) kelimesi Arapçadan Türkçeye de geçmiştir. “Durmak, devam etmek, yerleşmek, ispatlanmış olan, sürekli olarak aynı kalıp, değişip eksilmeyen”¹¹³ gibi anlamlara geldiği gibi, “kesin delille gerçekliği reel âlemde ortaya konulmuş hüküm”¹¹⁴ anlamı da vardır.

Kelam ilminde Ehl-i Sünnet mezhebi şey, mevcûd ve sâbiti müradif anlamlı kelimeler olarak kabul ederler. Ma’dûm, mümkün ma’dûm da olsa sâbit olan değildir. Mu’tezile’nin geneline göre sâbit, mevcûdu kapsadığı gibi mümkün ma’dûmları da kapsamaktadır. Buradan Mu’tezile’nin sâbiti mevcûd ve mümkün ma’dûmları kapsayan daha umumî bir mana olarak ele aldığını söyleyebiliriz.¹¹⁵ Sâbiti “imkanın yokluğu” olarak anlamlandıran İbnü’l-Arabî, Mu’tezile mezhebiyle aynı görüşe sahiptir. “Ma’dûm şey, zat ve hakikattir.” görüşüyle mümkün ma’dûmların zaman ve mekanda var ya da yok olduğunu savunmayı aksine Allah’ın

¹¹⁰ A.g.e. , II, s. 245

¹¹¹ A.g.e. , II, s.302

¹¹² Tahralı, “Ayn ve Ayniyet”, s.13

¹¹³ Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, s.1039

¹¹⁴ Kelâm Terimleri Sözlüğü, s.270

¹¹⁵ Ebul-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyat Mu’cemu fi’l-Mustalahat ve’l-Furûki’l-Lugaviyye*, haz. Adnan Derviş-Muhammed Mısıfî, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1998, s.526

ilminde bulunuşlarını savunur. Allah'ın ilminde bulunuşluk hali de ona göre sübûtiyet mahalidir. Böylece sâbitlik İbnü'l-Arabî'nin sisteminde farklı bir yer edinmiştir diyebiliriz.¹¹⁶

Bu anlamlara da binaen İbnü'l-Arabî'nin felsefesinde a'yân-sâbite, “Allah'ın ilminde bulunan mevcûd olmayan mümkün ma'dûmlar”¹¹⁷ ya da “ilahi ilimdeki hakikatler”¹¹⁸ olarak açıklanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin farklı iki kavramı birleştirerek kendi düşünce sisteminde yeni bir yere koyduğunu ifade edebiliriz.

Kelam ve tasavvufta ele alınan meseleler birbirleriyle etkileşim halinde olduğundan konunun daha iyi anlaşılması gayesiyle bu kısma kadar genel kavramsal çerçeveyi ele almaya çalıştık. Bu etkileşime felsefeyi de dahil etmek gerektiği için ma'dûmun felsefi boyutuna da değindik. Ayrıca metafiziksel konuların soyut ve girift olması sebebiyle anlaşılması kolay olmadığından, kavramsal çerçevenin ortaya konması meselelerin daha iyi anlaşılması için yegane yoldur. Bundan sonra ise kelamdaki ma'dûm ve tasavvuftaki a'yân-ı sâbite konularının önermelerini ve ilgili görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

¹¹⁶ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s.360

¹¹⁷ Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s.166

¹¹⁸ Abdürrezzak Kâşânî, *Mu'cemu Istilahatı's-Sufiyye*, thk. Abdülâl Şahin, Daru'l-Menar, Kahire 1992, s. 55

İKİNCİ BÖLÜM

KELAMDA MA'DÛM

1. Mu'tezile'ye göre Ma'dûm

Basra ve Bağdat şeklinde ekollere ayrılan Mu'tezile mezhebi ilk sistematüğını kurmuş kelam mezhebi olarak kabul edilir.¹¹⁹ İlk zamanlardan itibaren eser verse de günümüze çoğı ulaşmamıştır. Genelde Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve ondan sonraki eserler günümüze ulaşma imkânı bulmuştur. Bu sebeple mezhebi benimseyenlerin görüşlerini genelde Kâdî Abdülcebbâr ve sonraki eserleri ulaşan Mu'tezililerden ve eleştiri amaçlı eserlerinde görüşlerine yer veren İmam Eş'ârî (ö. 324/935-36) gibi Ehl-i Sünnet mezhebinin eserlerinden öğreniyoruz.¹²⁰ Konumuz olan ma'dûm meselesine gelecek olursak ilk defa kimlerin tartıştığı tam olarak bilinmemekle birlikte ma'dûm meselesini Basra ekolünde gündeme ilk getirenin Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm (ö. 270/883 [?]) olduğu iddia edilmektedir.¹²¹

Şahhâm'a göre Allah ezelden beri âlemleri ve yaratmamış olduğu cisimleri bilir. Ve aynı şekilde ezelde olmamış olan ve olmayacak olan eşyayı, cevherleri ve arazları da bilir. Şahhâm'ın Allah'ın yaratmadığı şeyleri bilip bilmemesini ifade ederken ma'dûma ve ma'dûmun şeyiyyetine değinmemesi zor görünüyor. Ma'dûm kavramının insan zihninde var olması gerektiğini daha önce ifade etmiştik. Her ne kadar yeterli bilgiye sahip değilssek de Şahhâm'ın görüşleri üzerine Eş'ârî'nin bildirmesinden de yola çıkarak ma'dûm üzerine düşüncelerin ve tartışmaların başlangıcı olması kuvvetle muhtemeldir.¹²²

¹¹⁹ Orhan Şener Koloğılu, *Kelâm Tarihine Giriş*, Emin Yayınları, Bursa, 2016, s.71

¹²⁰ A.g.e. , s.87

¹²¹ Ramazan Biçer, "Şahhâm", *DİA*, 2010, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahham> (20.06.2022); Nazlı Eker, *Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Ma'dum Problemi*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2013, s.32

¹²² Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'ârî, *Mağalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdelhamîd, el-Mektebtü'l-Nahda, Mısır, 1950, s.223

Basra ekolünün geneli cevher ve arazların ma'dûm olduklarında da cevher, araz ve şeyler olduğunu düşünmüşlerdir. Onlar için ma'dûm da mevcûd da aynıdır. Böylece ma'dûmun şey olduğunu, Allah'ın yarattıklarını yoktan değil de şeyden yarattığını kabul etmektedirler.¹²³

Cübbâîlere göre hâdislerin kendisi ve cinsi için vasıfları vardır. Bu vasıflar ma'dûm halde de sabittir. Tıpkı ma'dûm iken siyahın siyah beyazın da beyaz olduğu gibi cevher ma'dûmken de cevherdir, araz ma'dûmken de arazdır.¹²⁴

Kelamcı olmasının yanı sıra aynı zamanda şair olarak bilinen Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) nazım olarak kâleme aldığı ve günümüze henüz ulaşmamış olan "Kitabü Hudûsi'l-Eşyâ" eserinin Mu'tezile'deki hudûs delilinden bahseden ilk kaynak olabileceği düşünülmektedir.¹²⁵ Hudûs delilinden bahsedilirken de ma'dûm konusuna değinmeden geçilemeyeceği ifade edilmektedir.¹²⁶ Mu'tezile'nin ekolleşmesinin üzerinden bir müddet geçtikten sonra Bağdat ve Basra olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bişr b. Mu'temir'in Basra'dan aldığı Mu'tezile sistematüğini ve prensiplerini Bağdat'a sürüklemesi, Mu'tezile'nin ikiye ayrılmasına sebep olarak gösterilmektedir. Başlarda aynı görüşleri savunsalar da tabii ki farklı insanların ve çevrenin de etkisiyle görüşlerde ayrılıklar meydana gelmiştir.¹²⁷ Bütün bu bilgilerden yola çıkarak Bişr b. Mu'temir'in kayıp olan eserinin isminden de anlaşılacağı üzere eşyanın yaratılmasından bahsetmektedir. Bu eser Bişr b. Mu'temir'in ma'dûm tartışmalarını da Bağdat ekolünün kapsama alanına dâhil ettiği söylenebilir.

Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nîsâbûrî (ö. -641/0), cevherin ma'dûm halinin de cevher olduğunu ifade etmiş, Cübbâîlerin ve Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. İbrâhîm el-Basrî'nin (ö. 369/979-80) de bu görüşte olduğunu söylemiştir. Nitekim onlara göre ma'dûma ma'lûm demek de caizdir.

¹²³ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Osman, Mektebetü İbn Sina, Kahire, 1988, s.106

¹²⁴ A.g.e. , s.158; Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade-Rıdvân Seyyid, Ma'hedü'l-İnma'i'l-Arabi, Beyrut, 1979, s.37

¹²⁵ Muhammed b. İshak En-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, ed. Abdulkadir Coşkun, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019, s.492; Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, 1998, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hudus> (20.06.2022)

¹²⁶ Eker, s.34

¹²⁷ Koloğlu, s.78

Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) ise ma'dûmun cevher ve araz vasıflarıyla vasıflandırılmasını doğru bulmaz.¹²⁸

Cübbâîler, cevheri ve arazi ma'dûmken de cevher ve araz olarak düşünürlerken cisim konusunda böyle düşünmezler. Çünkü cisimler, içerisinde uzunluk, derinlik, genişlik ve toplanma barındıran bileşik yapılardır. Bu bileşiklik sebebiyle cisme ma'dûm demekten kaçınırlar. Onlara göre ma'dûm, bir anlam gerektirecek şeyle vasıflanamaz.¹²⁹

Kâ'bî'nin hocası Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913 [?]) ise Cübbâîler'e katılmamaktadır. O cismin ma'dûm halde de cisim olduğunu, nasıl ma'dûmun hudûsunda cisim deniliyorsa ma'dûm halde de cisim denilmesinin caiz olduğunu savunmuştur. Hayyât bu görüşüyle bütün Mutezile'den ve diğer fırkalardan ayrılır. Cismin yaratılışı esnasında hareketli olması sahih olmadığı gibi ma'dûma da hareketli demek caiz değildir. Bundan mütevellit hudûsu esnasında sabit olması caiz olan her vasıf, adem halinde de caizdir. Hayyâtıye ekolü ma'dûmu mevcûdun vasıflarıyla vasıflandırmak konusunda o kadar ileri gitmişlerdir ki "el-Ma'dûmiyye" diye anılmaya başlanmışlardır. Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Hayyât'ın cisimlerin ma'dûmken de cisim olduğu görüşüne dair eleştirilerini hususi bir kitapta ele almış ve Hayyât'ın cisimlere kadîmlik vasfı yüklediğini iddia etmiştir. Ehl-i Sünnet'e yakın bir görüşte olan Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî (ö. 9. y.y.) ise, ma'dûma ma'lûm da mezkûr da denilmesini doğru bulmaz. Ona göre ma'dûma ne zat ne de şey denilebilir, cevher ve araz da demek mümkün değildir.¹³⁰

Cevherin, arazın ya da cismin ma'dûm iken de cevher, araz ve cisim olduğunu düşünmek, eşyaya Allah'ın ilmi açısından bakmak demektir. Bu konuda farklı görüşler olduğunu görüyoruz. Burada bahsettikleri ma'dûmun mümkün ma'dûm olduğunu belirtmeliyiz. Allah'ın ezeli ilminin olması mevcûd olanların olmadan önce dış dünyada ma'dûm halde ezelde olmasını gerektirir. Meseleye epistemolojik açıdan bakıldığında kabul edilebilir gözükürken ma'dûmun şeyiyyeti ile bazı Mu'tezilîler tarafından ontolojik boyutta ele alınması beraberinde problemleri ve Ehl-i Sünnet'in tenkitlerini getirmiştir. Mu'tezile'nin kendi içinde bile

¹²⁸ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, s.17

¹²⁹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.158

¹³⁰ A.g.e. , s.158

bir ittifakın olmaması konunun detayları ile kompleksite olduğunu gösterir. Allah'ın ezeli bir ilminin olduğu konusunda şüpheye düşmeseler de bilmesinin mahiyeti asıl kafaları kurcalayan şey olmuştur. Diğer bir mesele de yaratmadır. Yaratma, yoktan mı yoksa mümkün ma'dûmu mevcûd hale getirme şeklinde mi olmaktadır. Meselenin bu kısmı daha çok ma'dûmun şeyiyyeti ile alakalıdır. Mu'tezile'de ma'dûmun şey olmasından önce şey ve ma'dûm kelimeleri arasında nasıl bir ilişki kurulduğu önemlidir. Zira tartışmanın kaynağı biraz da mefhumlara verdikleri anlam farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple ilk önce ma'dûm ve şey kavramlarının nasıl bir ilişki ile birleştirildiğine bakmamız gerekiyor.

1.a. Ma'dûm ve Şey Kavramları Arasındaki İlişki

Şey (شيء) kelimesi Arapça شاء fiilinden türemekte olup bir mastardır. Bilinen, kendisinden haber verilen, dilemek gibi anlamlara gelmektedir. Muhammed Ali Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra), şey kavramında süregelen tartışmaları kapsayacak bir biçimde ele alarak -ma'dûm, mevcûd, muhal ya da mümkün olmasını ayırt etmeden- bu kavramı kendisinden haber verilen ve ma'lûm olarak tarif etmiştir.¹³¹ Bu kelimenin müşterek bir anlama geldiğini ifade eden âlimler Allah için kullanıldığında dileyen diğer varlıklar için ise dilenen anlamına geldiğini ifade etmektedirler.¹³²

Peki şey kelimesi sadece mevcûdu mu kapsar yoksa mevcûd ve ma'dûmu da şey mefhumu içerisinde düşünebilir miyiz? Bu konu da Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), kelamcılarının ihtilafa düştüklerini belirtir. İmam Eş'ârî şey olan mevcûd iken, mevcûd olan da şey demektedir. Kavram olarak mevcûd ve şey kelimesinin müradif kelimeler olmasında bir ihtilaf yoktur. Asıl ihtilaf ma'dûmun şey kapsamına girip giremeyeceği hususundadır. Nitekim Hayalî'nin (ö. 875/1470 [?]) de şey mefhumunu haricî dünyada takarrür eden sâbitler olarak tanımlaması, şey kelimesini sübût ile de eş anlamlı olarak kullandığını ifade eder. Hem zihnî hem haricî âlemde kendisinden

¹³¹ Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, s. 1047

¹³² İsfahani, *Müfredat*, s.542

haber verilen olarak anlamlandırılırsa şey kavramı ma'dûmu da içine alacak şekilde daha genel bir anlam kazanmış olur.¹³³

Mu'tezile'nin Basra ekolü çoğunlukla şey kelimesini ma'lûm olarak ele almışlar ve bunun içine mevcûd ve ma'dûmu da dahil etmişlerdir. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız (ö. 255/869) da bu fikirdedir. Fakat bu fikir onları müstahil olanlara da şey ve bilinen demeye götürmüştür. Ancak Behşemiyye ekolü müstahil olan yalnızca bazı teşbihler vasıtasıyla bilinir diyerek bu sorunu çözüme kavuşturmuşlardır.¹³⁴ Kâdî Abdülcebbar da şey kavramının mevcûd için de ma'dûm için de kullanılabileceğini belirtmiştir.¹³⁵

Ebû İshâk İbrahim b. Ayyâş'a (ö. 386/996) göre şey kelimesi Allah için kullanılmasından dolayı kadîmdir. Hâdis varlıklar için kullanıldığında ise mecâzen bir kullanım olmuş olur. Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) şey kavramının hâdisler için de kullanılmasından dolayı Allah için kullanılmasını doğru bulmamıştır. Bu görüşten de yola çıkarak Cehmiyye mezhebi şey kelimesinin tamamen hâdis olduğunu düşünürken, Hişam b. Hakem (ö. 179/795) cisim olanlara şey denileceğini ifade ederek anlamı daraltmıştır. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) görüşüne gelecek olursak şey mevcûd olanlar için hakiki, ma'dûmlar için ise mecazî anlamda kullanılabilir demiştir.¹³⁶ Şey kavramı için kadîm, hâdis, cisim gibi yapılan ayrımları gereksiz bulan Cürçânî, bugüne kadar bu dil ile meramını yerine getirenlerin mevcûd olana şey dediğini ifade etmiştir ve ayetler ile delil getirerek bu ayrımların batıl olduğunu ifade etmiştir. Cürçânî'ye göre "Daha önce hiçbir şey değilken de seni yaratmışım."¹³⁷ (خالقتك من قبل و لم تك شيئا) ayeti ma'dûma şey denilmesinin doğru olmadığına delil olduğu için Câhız ve onun gibi düşünenlerin görüşü batıl olmuş olur. "Allah her şeye kâdirdir."¹³⁸ (والله على كل شيء قدير) ayeti ise Ebu'l-Ayyâş'ın görüşünü batıl kılar. Çünkü kudret sıfatı hâdisler üzerinde tahakkuk eder. "Hiçbir şey için şunu yarın yapacağım deme."¹³⁹ (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك) ayetini de şey lafzının

¹³³ Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Funûn*, s. 1047-1048

¹³⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 212

¹³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1954, s.101

¹³⁶ A.g.e. , s.212-213; Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Funûn*, s. 1048

¹³⁷ Meryem/9

¹³⁸ Âl-i İmrân/189

¹³⁹ Kehf/23

cisme özgü oluşunu savunan görüşü nefyetmek için delil getirmiştir. Cehmiyye'nin görüşünün geçersiz olduğunu ifade etmek amacıyla Lebîd'in meşhur sözü olan "Allah'tan başka her şey batıldır." (إلا كل شيء ما خلا الله باطل) ifadesini delil olarak getirmiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünü ise Eş'ârîlerin görüşüne yakın bulmuştur.¹⁴⁰ Tehânevî ise bu görüş yakınlığının sebebinin mefhûm olarak birliğe varmaları olduğunu ifade eder. Çünkü Cürçânî şey kavramında mana olarak değil de lafız olarak bir ihtilafın olduğunu düşünmektedir.¹⁴¹

Filozoflar ise şey kavramını mevcûd kavramından daha genel kullanarak dış dünyada olan ve olmayana da "şey" demişlerdir. İbn Sînâ, henüz var olmamış mümkün ma'dûmların hariçte bir sabitliği yok diye şeyliğin de olmadığını savunmanın yanlış olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre şey kavramının zihnî bir yönü de vardır. İbnü'l-Arabî'nin de şey kavramını hakikat kavramıyla aynı anlama gelecek şekilde kullandığını daha önce belirtmiştik.¹⁴²

1.b. Mu'tezile'de Ma'dûmun Şey olması

Kelamda ma'dûmun ne olduğundan çok ma'dûmun şeyiyyeti tartışılmıştır. "Dış dünyada yokluk halinde varlıktan ayrık sâbit zatlar düşüncesi"¹⁴³ olarak ifade edilen bu düşünce Mu'tezile ile kelam kitaplarında yer edinmeye başlamıştır. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390), Necmeddin en-Neseffî'nin (ö. 537/1142) akaide dair risalesini şerh ettiği Şerhu'l-Akaid adlı eserinde bu konunun bir akide olarak ele alınması kelam tarihinin sonraki dönemlerinde de meseleye önem verildiğini gösterir.¹⁴⁴

Asıl meselenin Allah'ın sıfatlarının tesir edeceği bir mahalın olması gerektiğine Allah'ın ezeli ilmi etrafında değinmiştik. Başka ifadeyle Allah kadir ise makdûrunun olması, irade eden ise irade ettiği şeyin olması, âlim ise ma'lûmunun olması gerekir. Allah'ın sıfatlarının olmasının manası o sıfatların etki edebileceği şeylerin olmasındandır. İşte bu sebeple Şahhâm Allah'ın sıfatları ve tesirinin olması

¹⁴⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 213-214

¹⁴¹ Tehânevî, s.1048, Yavuz, *Müteahhir Dönem Kelâmında Ma'dûm Problemi*, s.54

¹⁴² İlhan Kutluer, "Şey", *DİA*, 2010 <https://islamansiklopedisi.org.tr/sey> (20.05.2023)

¹⁴³ Koca, s.94

¹⁴⁴ Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi en-Neseffîyye*, thk. Ali Kemal, Darü İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, Beyrut, s.157

gereken mahalli açıklamak için ma'dûmun şeyiyyeti teorisini ortaya koydu. Bütün bunlara göre henüz mevcûd olmamış ama mevcûd olma ihtimalini bulunduran ma'dûmların Allah'tan başka ayrılmış zatlar şeklinde sabit olması gerekir. Böylelikle varlığı mevcûd ve ma'dûm şeklinde açıklamak yerine daha genel bir biçimde -mevcûd ve ma'dûmu da kapsayan- sübûtun olması ya da sübûtun olmaması şeklinde bir varlık anlayışını benimsemişlerdir. Sübûtun olmaması menfi' ma'dûmları kapsar. Sübût ise hem mevcûd olanları hem de mümkün ma'dûmları içine alır.¹⁴⁵

İmam Eş'ârî cisimler önceden bilinebilir mi, ma'lûmlar yaratılmadan önce de ma'lûm mudur, şeylere var olmadan önce de şey diyebilir miyiz gibi sorularda Mu'tezile'nin yedi kısma ayrılarak ihtilaf ettiğini söyler. Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyeti konusunu Allah'ın ilmi ile alakalandırarak tartıştığını, Allah'ın ezelde bilip bilmemesine göre konuyu şekillendirdiğini söyleyebiliriz. İmam Eş'ârî'nin bahsettiği yedi kısım şöyledir:¹⁴⁶

1. Hişam b. Amr el-Fuvatî'ye (ö. 218/833'ten önce) göre Allah ezelde Alîm ve birdir, ikincisi yoktur ancak Allah'ın ezelde eşyayı bildiği söylenemez. Çünkü Allah ezelde eşyayı bilirse, eşyanın ezelde Allah ile beraber var olmuş oldukları ortaya konulmuş olur. Fuvatî mevcûd olmayana da işaret etmenin mümkün olmadığını söyler. Allah'ın yaratmadığına ve olmamış olana şey denilemez. Şey ancak Allah'ın yarattığına denilir. Fuvatî'nin Allah'ın yarattığı ve sonradan yok ettiğine de şey demesi ilginçtir. Bu detay onu Ebu'l Hüseyin es-Sâlihî'den (ö. 9. y.y.) ayıran noktadır.¹⁴⁷ Fuvatî'nin ma'dûma şey dememek için Allah'ın gerçekleşmeden hiçbir şeyi bilemez görüşü kader konusunda aşırıya gidenlerden olarak tarihe kaydolmasına sebep olmuştur. Kendisi gibi Basra Mu'tezilîsinden olan öğrencisi Ebubekir Esam (ö. 200/816) da aynı görüştedir.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Muhammet Ali Koca, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker, Ketebe, İstanbul, 2021, s.614

¹⁴⁶ Eş'ârî, *Maqalâtü'l-İslâmiyyîn*, s.219

¹⁴⁷ A.g.e., s.219

¹⁴⁸ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Abdülazizi Muhammed el-Vekil, Kahire, 1968, s.30

2. Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî (ö. 9. y.y.), Allah'ın ezelde şeyleri vakitlerinde bildiklerini savunur. Cisimleri de mahlûkatı da vakitleriyle ezelde bilir. Ona göre mevcûd ma'lûmdu, ma'dûm ma'lûm değildi. Şeyler yaratılmadığı sürece şey denilemez ve yok olduğunda da aynı şekilde şey denilmesi mümkün olmaz.
3. Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'ye (ö. 250/864) göre Allah ezelde ma'lûmu, şeyleri, cevher ve arazları bilir. Fiilleri ve yaratmayı da ezelde bilir. Ancak cisimleri, mefû'lâtı ve mahlûkatı bilir dememiştir. Allah ezelde renkler, tatlar ve hareket gibi araz cinslerini bilir demiştir. Ma'lûmât yaratılmadan önce de ma'lûmâttır, makdûrât da yaratılmadan önce de makdûrâttır. Şeylerin de yaratılmadan önce şeyler olduğunu savunur. Aynı şekilde cevher olmadan önce cevher, araz da olmadan önce arazdır. Abbâd cisimlerin, mahlûkatın ve mefû'lâtın yaratılmadan önce bilinmesini muhal görmüştür. Mevcûd olan yaratılmadan öncesi ile ne aynıdır ne gayrıdır.¹⁴⁹
4. Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî'ye (ö. 301/913-14 [?]) göre de Allah şeyleri ezelde bilir. Bunun manası Allah'ın şeyleri olacağı şekilde bilmesi demektir. Cisimler, cevherler ve mahlûkat hakkında da bu görüştedir. Ma'lûmât olmadan önce de Allah'a ma'lûmâttı. Mesela murat var olmadan önce de murattır, bu da iradenin murat meydana gelmeden önce bulunmasına bağlıdır. Ma'lûmâtın da Allah için ma'lûmât olması, bilmesinin ma'lûmâttan önce bulunmasına bağlıdır. Bunlardan yola çıkarak şeyler var olduktan sonra şeylerdir der. Bunun manası "şeyler mevcûdâttır" demektir. Var olmadan önce de, adem halinde de şey demek doğru olmaz.¹⁵⁰ Râvendî, bu son görüşüyle Sâlihî ile yakın düşünmektedir ancak Sâlihî'nin şeyleri vakitleriyle bilmek gibi ince ayrımı vardır.

¹⁴⁹ Eş'ârî, *Maqalâtü'l-İslâmiyyîn*, s.220

¹⁵⁰ A.g.e. , s.221

5. Bağdat Mu'tezilesine mensup bir grup da ma'dûmlar yaratılmadan önce de ma'lûmdur görüşünü benimserler. Şeyler de yaratılmadan önce şeylerdir. Bu grup araz denilmesini reddetmiştir. Bu grubun ma'dûm ile ma'lûmu ayırmadığını ifade edebiliriz.
6. Ebu Ali el-Cübbâi'ye (ö. 303/916) göre Allah ezelde şeyleri, cevherleri ve arazları bilir. Şeyler yaratılmadan önce bilinir. Bu sebeple ma'dûma şey denilir. Cevherlerde yaratılmadan önce cevher diye isimlendirilir. Hareket, sükûn, renkler, tatlar vb. aynı şekildedir. Günah yaratılmadan önce günah diye isimlendirilir. Aslında isimler kısımlara ayrılır. Kendi zatı sebebiyle şey diye isimlendirilenlerin yaratılmadan önce de şey diye isimlendirilmesi gereklidir. Bu durum siyaha kendi zatı sebebiyle siyah denilmesi gibidir. Cübbâi, dilticilerin kendisinden bahsedilen ve haber verilene şey dediğini ifade eder. Kendi zatı sebebiyle değil de bir illet sebebiyle şey denilenler de vardır. Bu kategoriye girenler yaratılmadan önce şey diye isimlendirilir. Çünkü illet yaratılmadan önce de vardır. Emredilen ifadesi burada misal olarak verilebilir. Şöyle ki, kendisiyle ilgili bir emir illeti var olduğu zaman ona emredilen diyebiliriz. Bir de hudûsu sebebiyle şey denilenler vardır. Ona göre bunlar fiillerdir. Bunlara yaratılmadan önce şey denilmesi mümkün değildir. Çünkü illet bunlarda hudûsu esnasında ortaya çıkar. Ebu Ali el-Cübbâi cisimleri de buraya dâhil eder. Eğer şeyler yaratılmadan önce de şeylerdir derken, kendisi mevcûd olmadan var olması anlamına geliyorsa buna karşı çıkmıştır. Çünkü şey mevcûd demektir.¹⁵¹ Buradan Cübbâi'nin, ma'dûm şeydir ifadesini kabul ederken, ma'dûmu bir nevi mevcûd olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.
7. Son kısım da Ebû Ya'kub Yûsuf b. Abdillâh b. İshâk eş-Şahhâm el-Basrî 'nin(ö. 270/883 [?]) görüşüdür. Ona göre Allah her şeyi ezelde bilir. Âlemleri ve cisimleri yaratmadan önce bilir. Aynı

¹⁵¹ A.g.e. , s.222

şekilde olmamış olan ve olmayacak olan şeyleri, cevherleri ve arazları da ezelde bilir. Ancak Allah'ın ezelde müminleri, kâfirleri ve yaptıklarını bildiğinin söylenemeyeceğini düşünür. Allah her şeye sıfatlarının taalluku ile kadirdir ve makdûru olduğu her şeyi bu sıfatlarıyla bilir.¹⁵² "Şâhhâm'a göre ma'dûm şeydir. Şey varlık sahasına gelmeden önce de varlık niteliği taşıyordu."¹⁵³

Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup Hayyât, ma'dûmun şey olduğunu kabul ederek bunu ispat hususunda aşırıya gitmiştir. Ona göre şey, bilinen ve kendisinden haber verilendir. Cevher ve araz ma'dûmken de cevher ve arazdır. Bütün cins ve sınıflar da böyledir. Vücut ve hudûs ile alakalı sıfatları da mecburen bu görüşünün dışında bırakmıştır. Hayyât'ın ma'dûma sübût demesi de değinilmesi gereken önemli bir noktadır.¹⁵⁴

Kâbî'nin ma'dûmun cevher ve araz diye vasıflanamayacağını düşündüğünü ifade etmiştik. Ancak ma'dûmun şey, makdûr, ma'lûm ve kendisinden haber verilen (mahbûr) olarak isimlendirilebildiğini söyler. Hatta sübût edilmiş, ispatlanmış anlamında müsbet de denilebileceğini düşünür.¹⁵⁵

Basra ekolüne mensup olan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ise zaman zaman bu ekole ve hocalarının görüşlerine karşı çıkmış, ma'dûmun şeyiyyetinin olmasını da kabul etmemiştir.¹⁵⁶ Çoğu zaman Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'yi takip eden¹⁵⁷, Rûknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî(ö. 536/1141), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve ashabının zat-vücut (mahiyet-varlık) ayrımının aksine ikisinin bir olduğunu savunmaktadır. Çünkü Allah'ın ilmi biri olmaksızın ikisinden birine taalluk etmez. Bir şey vücuda gelmeden bir gerçekliğinin olabileceğine dayanan bu zat-vücut ayrımı, ma'dûmun şeyiyyeti fikrine götürür.

¹⁵² A.g.e. , s.223

¹⁵³ Biçer, "Şahhâm", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahham> (20.04.2023)

¹⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s.77-78

¹⁵⁵ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, s.37-38

¹⁵⁶ A.g.e. , s.85

¹⁵⁷ Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l Melâhimî", *DİA*, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-melahimi> (20.04.2023)

Melâhimî ise ma'dûm halde varlıkların bir gerçekliği olduğunu kabul etmediği için ma'dûmun şeyiyyetinin olmasını da kabul etmemektedir.¹⁵⁸

Ma'dûmun şeyiyyetine götüren zat-vücut ayrımı Mu'tezilîler arasında ihtilafa neden olmuştur. Ma'dûmu sübûtu imkânsız olan ve sübûtu mümkün diye ayıran âlimler, ilk kısmı mutlak ma'dûm yani sırf nefiy olarak kabul etmişlerdir. Râzî'ye göre ma'dûmu sübûtu imkânsız olarak kabul eden Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'dir (ö. 436/1044).¹⁵⁹

Burada bir ayrıma dikkat çekmemiz gerekiyor. Ma'dûma şey demek ile ma'dûmun şeyiyyeti anlayışını kabul etmek arasında fark vardır. Kâbî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve onları takip eden kimselerin ma'dûma şey dediğini fakat mümkün ma'dûmların ayrılmış zatlari bulunduğunu savunan ma'dûmun şeyiyyeti görüşünü kabul etmediklerini söyleyebiliriz. Şey kavramının genel olarak ma'dûm ve mevcuda da kapsayacak şekilde kullanımlarının olduğundan bahsetmiştik. O halde sadece lugavi bir ifade olarak kullanmış olmaktadırlar. Öyleyse ma'dûmun şey olması ile ma'dûmun ayrılmış zatlariinin ezelde olması gerektiğini savunmanın ayrımlarını belirtmek önemlidir.¹⁶⁰

Zat-vücut ayrımı gözetmeyen bu ikisinin aynı şey olduğunu savunanlara göre ma'dûm mutlak nefiydir. Nefiy yani mutlak manada olumsuzluk olmazsa ma'dûmda olmaz. Çünkü ma'dûm, hudûs delaleti ortaya çıktığında yaratılmış, vücûd ortaya çıkmıştır. Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî en-Necrânî el-Mu'tezilî (7./13 y.y.) ise, bu görüşü savunanları şöyle sıralar: Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Hişam Fuvatî, Hişam el-Endelüsi el-Berde'î (ö.646/1248), Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve İbnü'l-Melâhimî. Hatta Eş'ârî âlim Kadı Ebu Bekir el-Bâkılânî'nin ismini de zikreder. Zat-vücut ayrımı yapanlara gelince bunlar zat ve varlığın birbirinden ayrı şeyler olduğunu düşünür. Zat vücud üzerine zaid hakikattir. Zaidir ama ondan da ayrılmaz. Şahhâm, Ebu Ali el-Cübbâî, Ebu Haşim el-Cübbâî, Hayyât, Ebu'l-Kasım Belhî, Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Alî b. İbrâhîm el-Basrî el-Kâğadî (ö. 369/979-80), Ebu İshak

¹⁵⁸ Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâik fi-Usulü'd-Din*, thk. Wilferd Madelung ve Mardin McDermont, Müessese-i Pezuheşi Hikmet-i ve Felsefe-i İnan, , Tahran, 1386, s.46

¹⁵⁹ Râzî, *Muhassal*, s.55

¹⁶⁰ Koca, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisi", s.620

b. Ayyâş, Kadı Abdülcebâr, Ebu Reşîd en-Nîsâbûrî ve İbn Metteveyh (ö. 5./11. yüzyılın ortaları) bu görüştedir. Ve bunlara göre ma'dûmlar varlığa gelmeden önce zatlar, aynlar ve hakikatlerdir.¹⁶¹

Necrânî'nin bu teoriyi benimseyenlerin arasına Ebu'l-Kasım Belhî el-Kâbî'yi de alması şaşırtıcıdır. Çünkü ma'dûma şey diyenler ile ma'dûmu yok halde dışarıda ayırılmış zatlar olarak kabul edip, ma'dûmun şeyiyyeti teorisini savunanların aynı görüşü ifade etmediğinden daha önce bahsetmiştik. Kâbî'nin ma'dûma zat demediğini ancak şey demekle bir mahsur görmediğini de zikrettik. Buradan zaman zaman bu ikisinin birbirine karıştığı ortaya çıkmaktadır. Bu da konunun şeffaf olarak algılanmasını etki edecek bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak kimileri bu ayrımın gereksiz olduğunu düşünüp, ma'dûma şey demenin de ma'dûma zat demek ile aynı anlama geldiğini düşünüyor olabilir. Ya da ma'dûma şey demek ile tam olarak ne demek istendiği anlaşılmadan bu teoriyi akla getirdiğinden dolayı başka bir şey düşünmeye sevk etmemiş de olabilir. Bütün bunları sadece bir ihtimal olarak düşündüğümüzü ifade etmek gerekir ve bu ihtimalleri ispat etmenin zor olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶²

Necrânî, hocalarının yolunu takip ederek ma'dûmun zat dolarak kabul edilebileceğini ama cisim olarak hiçbir şekilde kabul edilemeyeceğini savunur. Ona göre mümkün ma'dûm bir mahal gerektirecek şekilde sübût vasfı alamaz.¹⁶³ Cevherin ezelde de cevher olduğunu söyleyenlere de katılmaz ve bu cevherin ezelde mevcudiyetini gerektireceği için bu görüşün âlemin kıdemine götüreceğini ifade eder.¹⁶⁴ Necrânî'nin âlemin kıdemini savunma endişesi doğal olarak ma'dûmun ontolojik açıdan mahiyet ve cisminin olmaması gerektiği fikrine götürür. Çoğunluk Mu'tezile'nin aksine ma'dûmun şeyiyyeti fikrine sıcak bakmamaktadır.¹⁶⁵

Zat-Vücut ayrımını savunanlara göre Allah'ın ilminin taalluku için mümkün ma'dûmların ayırılmış zatlarının olması elzemdir. Ayırılmış olmasaydı hangisinin

¹⁶¹ Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî en-Necrânî el-Mu'tezilî, *el-Kâmil fi'l-İstiksa*, thk. Es-Seyyid Muhammed Eş-Şahid, Kahire, 1999, s.170-171

¹⁶² Muhammet Ali Koca, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisi", s.624

¹⁶³ A.g.e. , s.112

¹⁶⁴ A.g.e. , s.185

¹⁶⁵ Özcan Taşcı, *Takıyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s.27

cevher hangisinin araz olacağı hususunda bir tercih olması ve bu tercihin yapılabilmesi için bir sebep olması gerekirdi ki bu da farklı sorunlara yol açmaktadır. Cevher ma'dûm iken de cevher olmalı, arazlar ma'dûm iken de arazlar olmalı gibi ifadeler bu sebeptir.¹⁶⁶ Ancak ayrıışmış zatlardaki zatlara bir şahıs atfetme anlamında değil bilakis kendisinden haber verilebilme ve kendisine bir şey yüklenebilme anlamındadır. Anladığımız kadarıyla tabiri caizse hayâlimizde kurduğumuz bir biçim gibi bir mahal var ancak mevcûd hale gelmeden de ona teşahhus etmiş diyemeyiz. Allah eşyayı bir mahal ile beraber yaratmaktadır. Burada mahal ile mekanı kastetmediğimizi ifade etmemiz gerekir.¹⁶⁷ Bu ayrıışmış ma'dûm zatları savunanlar ise ayrıışmanın bazı nitelikler sayesinde olduğunu ifade eder. Bu fikirde olanlar da nitelikler konusunda farklı görüşlere sahip olsalar da çoğunluğu cins nitelikleri ile ayrııştığı görüşündedir. Râzî, İbn Ayyâş'ın niteliksiz bir ayrıışmayı savunduğunu belirtmiştir.¹⁶⁸

Buna göre ma'dûmun şeyiyyeti teorisiyle zatlının ayrıışmış bir halde olması gerektiği konusunda hemfikir olan Mu'tezilîler, ayrıışmanın nasıllığı konusunda farklı fikirler öne sürmüşlerdir. Ayrıışmanın mevcûd halde mi yoksa ma'dûm halde mi olması gerektiği burada asıl sorun teşkil eden noktadır. Çoğunluk ma'dûm halde sıfatlar ile ayrııştığını düşünmektedir. İbn Ayyâş'ın niteliksiz bir ayrıışmayı savunduğunu söylerken ise aslında İbn Ayyâş'ın ayrıışmanın mevcûd halde olması gerektiğini savunduğunu ifade edebiliriz.¹⁶⁹ Niteliksiz ayrıışmanın nasıl olduğuna gelirsek, İbn Ayyâş bu problemi sıfatları meydana gelmiş sıfat ve meydana gelmemiş sıfat ayrımı yaparak çözmeye çalışmıştır. Yani asıl ayrıışmanın mevcûd olduklarında olması gerektiğini söylerken ma'dûm halde meydana gelmemiş sıfat ile olmakla sadece tahayyüz sonucu ayrıışmıştır. İbn Ayyâş çünkü cevherin cevher olabilmesinin şartının cevherin tahayyüzü olduğunu savunuyordu.¹⁷⁰

İbn Ayyâş'ın cevherin cevher olabilme şartı Şahhâm, Hayyât ve Ebu Abdullah el-Basrî için de tahayyüzdür ancak onlar ayrıışmanın mevcûd iken olduğunu savunmaz. Onlara göre cevher mümkün ma'dûm halinde de tahayyüz etmiş

¹⁶⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 154

¹⁶⁷ Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik*, s.92

¹⁶⁸ Râzî, *Muhassal*, s.59

¹⁶⁹ Necrânî el-Mu'tezilî, *el-Kâmil fi'l-İstiksa*, s.171

¹⁷⁰ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il*, s.37; Koca, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisi", s.624-625

halde cevherdir. Hatta bu konuda Şahhâm ileri giderek ma'dûm iken kalansuvarını kuşanmış at üzerinde ma'dûm bir adamdan bahsedilebileceğini savunmuştur. Zaten Hayyât'ın daha önce cisimleri de ma'dûm iken cisim olduğunu iddia ettiği için Cübbâî tarafından eleştiriye maruz kaldığından bahsetmiştik. Bu görüşler ma'dûmun şeyiyyeti teorisinin en aşırı görüşleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zatların tahayyüzü meselesini tamamen cisimleştirip, daha yaratılmadan teşahhus etmiş şekilde bulunduğunu, Allah'ın da sadece hazır zatı ortaya çıkarması görüşüne götürüyor. Allah'a kadîm şeyler isnat etmemek için sıfatları kabul etmeyen bu kişilerin gerçekten bunu savundukları tartışılır ama şu bir gerçek ki söylenenlerin bu evreye varması da kaçınılmazdır. Her ne kadar sabit ma'dûmlar yok olması sebebiyle kadîm de hâdis de sayılamaz olarak düşünülse de yaratma konusunda problemleri aşmaya yetmemiş görünmektedir.¹⁷¹

Kadı Abdülcebbâr hocası Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin ma'dûmu varlığı ve sübûtu olmayan olarak tanımlamasını doğru bulmamaktadır. Bu ona göre ma'dûmu sınırlandırmaktır. Hâlbuki doğru tarifin “efrâdını câmi ağyarını da mâni” olarak yapılması gerekir. İmkân dâhilinde olan mümkün ma'dûmlar bu tanımın dışında kalır. Bu sebeple ma'dûm mevcûd olmayan ma'lûm şeklinde tanımlanması gerekir.¹⁷² Kadı Abdülcebbâr'ın bu görüşü Mu'tezile'nin bir kısmı gibi mevcûd ve ma'dûm dışında daha genel bir sübût mahali görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Zaten bu görüş onları ma'dûmun şeyiyyeti nazariyesine götürmüştür. Bir bakıma mevcûdu da ma'dûmu da bir arada bulundurabilecek bu ara mahal Allah'ın sıfatlarının taalluku konusunda Mu'tezile'nin zihnindeki sorunu çözmektedir. Nitekim Mu'tezile'ye göre Allah'ın sıfatlarının bir taalluku olması elzendir. Adem de bu taalluka engeldir.¹⁷³

Ma'dûmun şeyiyyeti aslında mahiyet tartışmaları ile doğrudan alakalıdır. Varlıkların ayrı bir mahiyetinin olup olmaması tartışmalarının bir sonucu olarak görülebilir. Bunun böyle olmasını Kâtibî'nin özetlediğini görüyoruz.

Ebu'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî (ö. 675/1277), mümteni' ma'dûmun iki çelişğin bir araya gelmesi, Allah'ın şerikinin olması gibi

¹⁷¹ Nocrânî el-Mu'tezilî, *el-Kâmil fi'l-İstiksa*, s.171-172

¹⁷² Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Hâşim, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1988, s.176

¹⁷³ A.g.e. , s.177-178

durumları ifade ettiğini söyler. Bunlar herhangi bir dünyada var olan bir şey değildir. Bunların sırf nefiy olması konusunda bir tartışma yoktur. Bir de ma'dûm olanın bir kısmı var ki bunlar olabilir ma'dûmlardır. Farklı dünyalarda gerçekleşme ihtimali olan ya da olabilecek şeyler diye de ifade edebiliriz. Fakat bu kısımda ihtilaf vardır. Eş'ârîlere, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre ma'dûm sırf olumsuzlamadır. Kâbî ve Bağdat ehli mümkün ma'dûmların bir şey olduğunu -daha önce değindiğimiz üzere- ifade ederler. Fakat Bağdat ehli henüz bir zat olmadıklarını zat, cevher, araz olarak da yaratmaya Allah'ın muktedir olduğunu söylemektedir. Yani şey derken dışta ayrılmış bir zattan bahsetmemektedirler. Cübbâiler ve Basra ehli ise mümkün ma'dûmun şey, zat, cevher, araz, siyahlık, beyazlık gibi nitelikler olduğunu Allah'ın bunları cevher kılma araz kılma şeklinde değil sadece varlığa getirme şeklinde kudreti olduğunu söylemektedirler. Aslında buraya kadar anlatmaya çalıştığımızı özet mahalinde ifade eden Kâtibî, devamında tartışmanın başlıca kaynağının mahiyet meselesinden geldiğini ifade eder. Nitekim kim, varlık bir şeyin mahiyetinin aynısıdır derse onun ma'dûmun şeyiyyetini savunması mümkün değildir. Ancak bunu iddia etmeyen kimseler mahiyetin varlık ve yokluk hallerinde mukarrer olduğunu, zaman zaman varlığın zaman zaman da yokluğun ona geldiğini, onun dış dünyada sabit olduğunu ve de onda değişimin olmadığını söylerler. Böylelikle ma'dûmun şeyiyyetini savunmuş olurlar.¹⁷⁴

Ma'dûm kavramı ve bundan yola çıkılarak ma'dûmun şeyiyyeti meselesi nereden akıllara gelmiş olabilir? Başka türlü ifade edecek olursak bu fikirlerin zemininde ne olabilir? Bununla ilgili bazı tahminler otaya atılmıştır. Bunlardan ilki Kur'an'da "şey" lafzının geçtiği ayetlerin olmasıdır. Bu ayetler başta Allah'ın ilim ve kudreti olmak üzere sıfatlarının delalet ettiği nesnelere belirtmesi açısından ma'dûm ve ma'dûmun şeyiyyeti düşüncesine ulaşmak için vesile olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim bir başka açıdan bakacak olursak bu ayetler minvalinde özellikle Allah'ın kendisini "şey" olarak nitelemesi de Allah'a şey denilip denilmeyeceği konusunda tartışmalara sebep olmuştur. Yine mevcûd ve ma'dûmun şey kavramı kapsamında ele alınması ihtimali de değerlendirilebilir. Bir başka düşünce de "Halku'l-Kur'an" tartışmalarıdır. Allah'ın ilmi ve hudûs etrafında şekillenen düşünceler ile Kur'an'ın

¹⁷⁴ Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî, *el-Mufasssal fi Şerhi'l-Muhassal*, Leiden Üniversitesi El Yazmaları, Hollanda, s.18b

yaratılmamış olduğu düşüncesi Mu'tezile'yi ma'dûmun şeyiyyeti teorisi için bir yönlendirme sayılabilir.¹⁷⁵

Belki bunlardan en önemlisi Mu'tezile'nin sıfatlar anlayışının Allah ve âlem ilişkisini açıklamak konusunda sebep olduğu zorluklardır. Bunun neticesi olarak Allah'tan ayrı ne var ne de yok denilebilecek sübût mahalini düşünüp, Allah'ın sıfatlarının nasıl tesir edeceği problemini aşmaktaydılar. Sonuç olarak vardıkları nokta Allah'tan bağımsız bir şekilde ayrılmış olan cevher ve arazları Allah'ın bildiği ve bu bilmenin neticesinde de yarattığıdır.¹⁷⁶

Ehl-i Sünnet'in bu görüşlere tepkisi elbette sert olmuştur. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet âlimlerinin gündeminde böyle bir konu yok iken Mu'tezile'yi eleştirmek amacıyla bu tartışmalara dâhil olmuşlardır. Çünkü Ehl-i Sünnet âlimlerinin geneli, mevcûd ve ma'dûm vardır bunun arasında orta durum yoktur görüşündedirler. Ma'dûm mutlak olumsuzluk olarak onlarda yerini almıştır.

2. Ehl-i Sünnet'e Göre Ma'dûm

"Mu'tezile ma'dûmu "varlığı olmayan mâlum" şeklinde tarif ederek ona, bilginin objesi olarak bir gerçeklik tanırken Ehl-i sünnet, ma'dûmu "hiçbir şey değil" (leyse bi-şey': ليس بشيء) şeklinde açıklamış ve bu suretle yokluğa bir gerçeklik tanımaktan kaçınmıştır."¹⁷⁷

Ebu Hanîfe (ö. 150/767), Allah şeyleri yaratırken bir şeyden yaratmadı yani yoktan yarattı derken la min şey ifadesini kullanmıştır. Ma'dûmu, "la min şey, لا من شيء" olarak ifade etmesi, ontolojik bir gerçeklik vermemek için leyse bi-şey ifadesinin farklı bir versiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Mahlûkat daha önce olan bir maddeden yaratılmamıştır. Şeylerin vücudu tasavvur ediliyor olsa bile bu böyledir. Çünkü kevn ve fesâd âleminde şeyler yaratılmadan önce yaratıldıkları madde de yaratılmıştır.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Koca, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisi", s.622-623

¹⁷⁶ A.g.e. ,s.623

¹⁷⁷ Yavuz, "Adem", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk> (20.04.2023)

¹⁷⁸ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, Mektebetü'l-Medine, Pakistan, 2014, s.66

Ehl-i Sünnet âlimleri aslında Mu'tezile'nin ma'dûm görüşünün özellikle de ma'dûma şey diyerek ve zat atfederek filozofların heyûla görüşüne yaklaştığını düşünürler. Bundan dolayı Mutezile'nin ve filozofların görüşüne bir tenkit olarak ezelde Allah'ın var olduğunu, onunla beraber de hiçbir şeyin bulunmadığını ve Allah yarattıklarını yoktan ve bir benzeri olmadan yarattığını ısrarla kitaplarında altını çizerler. Allah'ın tek ve ezeli olması yani tevhid inancına ters düşmesi hususunda hassasiyet göstermeleri tenkit konusunda aşırıya gitmelerine sebep olmuştur. Nitekim Mu'tezile'nin de filozofların heyûla görüşünü eleştirip tevhidi savunmalarına rağmen, Mutezile'nin bu görüşü benimsediğini düşünüp eleştirmişlerdir.¹⁷⁹ Kadı Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin heyûlayı savunanlardan farkını özetlemiş ve onların cevherleri kadîm, arazları hâdis kabul ettiklerini ifade etmiştir.¹⁸⁰

Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Mu'tezile'yi bu konuda şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Ma'dûma şey dediklerini, cevher ve arazın ma'dûm halde de cevher yani ezelde de cevher ve araz olduğunu savunduklarını ifade etmiştir. Allah onlara göre şeyden şeyi yarattı. Bundan dolayı Bağdâdî'ye göre Mu'tezile şeylerin ve âlemin kıdemini savunmuş bunu da açıklamaya cesaret gösterememiştir.¹⁸¹ Kadı Abdülcebbâr ise âlemin kıdemi hakkında söylenen sözlerin asılsız şüpheler olduğunu söyler ve bunların asılsız olduğunu ispatlar.¹⁸² Bağdâdî, Mu'tezile'yi değerden düşürmek için görüşlerini çarpıtıp, haksız eleştiri yapmaktadır. Mu'tezile'de İbn Sina'da olduğu gibi varlık-mahiyet ayrımı tam olarak olmadığından dolayı dakik bir analiz ve tam kavramsallaştırma yapılamamaktadır. Bu sebeple de haksız eleştirilere maruz kaldığı söylenebilir.

Ma'dûm meselesi Mu'tezile içerisinde pek çok görüş ayrılığına sebep olmuştur. Cübbâî'nin Hayyât'ı bu konuda eleştirmesi gibi aşırı görüşleri olanlar vardır. Ama ma'dûmun şeyiyyetini kabul etmeyenler de vardır. Ayrıca Mu'tezi'lenin ne heyûla görüşünü benimsediği ne de âlemin kıdemini savunduğu söylenebilir.

¹⁷⁹ Yücedoğru, s.111-112

¹⁸⁰ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.111

¹⁸¹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, Daru'l-Fünûn, İstanbul, 1928, s.71

¹⁸² Bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.115

Mezhep içerisindeki aşırı görüşleri mezhebin umumunun kabulüymüş gibi eleştirmek yakışık almaz.¹⁸³

Ebu Hanife ezelde Allah'ın şeyleri yaratılmadan önce bildiğini söyler. Ehl-i Sünnet'in ma'dûmu epistemolojik olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.¹⁸⁴ Her mümkünün öncesinde adem bulunur. Varlıkların ancak ademden (yoktan) yaratıldığı tasavvur edilebilir.¹⁸⁵ Ancak Allah ma'dûmu adem haldeyken ma'dûm vasfıyla bilir ve nasıl yaratılacağını bilir. Mevcûdu da mevcûd halde mevcûd vasfıyla bilir ve onun nasıl yok olacağını bilir. Çünkü Allah ezeli olarak mutlak bilendir ve ilmi için bu kaçınılmazdır.¹⁸⁶

Eş'ârî'ye göre "la şey" nefiy lafızlarının umumisi olduğu gibi şey lafzı da ispat isimlerindedir. Ma'dûm ancak menfidir yani olumsuzluktur. Mevcûd ise müspettir. Şey ispat, la şey nefiy olduğu halde yine bir nefiy olan ma'dûma şey demek tenakuza düşürür. Ayrıca şey'e la şey demek muhaldir. Ma'dûm ona göre şey de değildir, mevcûd da olmayandır.¹⁸⁷ Eş'ârî'ye göre mevcûd olanın ma'dûm hali ve asla mevcûd olmayacak olanın ma'dûm hali Allah'ın bilgisi açısından eşittir.

Eş'ârî ma'dûmu var olması mümkün olan ve var olması mümkün olmayan olarak ikiye ayırmıştır. Var olması mümkün olmayanı da, bir halde var olması mümkün olmayan ve her halde var olması mümkün olmayan olarak ikiye ayırır. Mevcûd olmak ile ma'lûm olmayı birbirinden ayıran Eş'ârî, ma'dûmun Allah'a ma'lûm olması için mevcûd olmasının gerekmediğini ifade etmektedir. Nitekim Allah mevcûd ise o şeyin mevcûd olduğunu, mevcûd değilse de mevcûd olmadığını bilir.¹⁸⁸ Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyetini ispatlamak için öne sürdüğü ayetler Eş'ârî'ye göre dilde tevessüdür ve bu ispat lugavi olarak mümkün değildir.¹⁸⁹

Eş'ârî, cevher var olmadan önce de cevherdi, araz da var olmadan önce de arazdı diyenlerin görüşlerini Dehrîler'e yakın bularak eleştirir ve bu cevher ve arazın

¹⁸³ Eker, s.28

¹⁸⁴ Alî el-Kârî, *Minahu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, s.68

¹⁸⁵ Kemaleddin Ahmed el-Beyazî el-Hanefî, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, nşr. Yusuf Abdürrezzak, Kahire, 1949, s.88

¹⁸⁶ Alî el-Kârî, s.78-79

¹⁸⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, thk. Ahmed Abdürrahim, Mektebetü's-sekafiyeti'd-diniyye, Kahire, 2005, s.262

¹⁸⁸ A.g.e. , s.262

¹⁸⁹ Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s.263

kadîm olmasını gerektirdiğini belirtir. Ma'dûma, cevher, araz, siyahlık, beyazlık ve diğer a'yânların vasıflandıkları ile isimlendirmek doğru değildir.¹⁹⁰

Hâdis olan ona ilişen bütün sıfatlarıyla yaratılır. Hâdis olan bir yaratıcıya gerek duyar. Kadîm olan yaratanın, hâdis hakkında bilgisinin ve iradesinin de olması gerekir. Eş'ârî'ye göre tevhid ilkesinin aslını oluşturanlardan biri de mahlûkatın yokluktan varlığa getirecek bir ilahın kudretine nispetidir. Bunun hilafına düşünülecek her şey Allah'a şirk koşturur.¹⁹¹

Eş'ârî'nin ma'dûmun şeyiyyetinin nerelerde probleme yol açacağını delillendirerek anlatması, bir zamanlar Mu'tezile görüşlerinin içerisinde olmasının etkisi olsa gerektir. Bununla beraber Eş'ârî, ma'dûma şeyiyyet atfetmeyi bırak şey dahi denilemeyeceğini ifade eder. Allah'ın yoktan yaratmasını savunan Eş'ârî ma'dûm ve mevcûd ayrımını da ona göre yapmıştır. Özellikle Aristo'nun kadîm âlem anlayışına engel olmak istemiştir. Ayrıca mevcûd ve ma'dûmdan başka üçüncü bir hal düşünülmemeyeceği konusunu da vurgulamıştır. Ve bu konuyu ayrıntılı ele almayı çoğu Eş'ârî'de görüyoruz.

Ma'lûmâtı mevcûd ve ma'dûm diye ayıran Bâkîllânî, ma'dûmu leys bi-şey diye bilinen olarak açıklamıştır. Her mevcûd şey olurken her şey de mevcûd olur. Bu sebeple ma'dûma şey demenin doğru olmayacağını açıklamıştır.¹⁹² Ehl-i Sünnet âlimlerinin ma'dûmu bu şekilde açıklamalarının sebebi ayetlerde geçen ifadelerdir. Meryem suresinin dokuzuncu ayetinde geçen “Daha önce hiçbir şey değilken de seni yaratmıştım.”¹⁹³ (خلقتك من قبل و لم تك شيئا) ve İnsan suresinin birinci ayetinde geçen “İnsan, var edilip bahse değer bir şey olana kadar, uzun bir zaman geçmemiş midir?”¹⁹⁴ (هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) ayetleri ma'dûmu nefyeder ve bir şey olmadığını ispat eder. Ve bu ayetlerden yola çıkılarak varılacak nokta, mevcûdun şey, varlık ve sabit olmasıdır. Yine başka bir ayette “De ki: Hangi şeyin şahitliği daha büyüktür. De ki: Allah (...)¹⁹⁵ (قل اي شيء اكبر شهادة قل الله ...) olarak Allah'ın

¹⁹⁰ A.g.e. , s.264

¹⁹¹ A.g.e. , s.47

¹⁹² Bâkîllânî, *Kitabü't-Temhîd*, s.15

¹⁹³ Meryem/9

¹⁹⁴ İnsan/1

¹⁹⁵ En'âm/19

kendisini şey ile nispet etmesini delil olarak getirmişlerdir. Çünkü Allah mevcûd olandır ma'dûm olması imkânsızdır.¹⁹⁶

Bâkılânî, Eş'ârî'nin ma'dûm tasnifini genişleterek beşe ayırmıştır:

1. Kesinlikle mevcûd olmayan, mevcûd olması muhal olan ma'dûm: Zıt kutupların birleşmesi, bir cismin iki mekânda aynı anda mevcûd olması gibi.
2. Vücûdu imkân dâhilinde olmasına rağmen, şimdi ve müstakbelde mevcûd olmayan ma'dûm: Buna örnek olarak insanları ahiret hayatına döndükten sonra dünya hayatına geri döndürmek verilebilir. Bu Allah'a imkân dâhilindedir ama olmayacağını bize bildirmiştir.
3. Şimdi ma'dûm olup müstakbelde mevcûd olacak olanlar: Buna örnek sura üfürülme, haşır, neşir, sevap, ceza gibi şeyler verilebilir.
4. Zamanda olup bitenlerin ma'dûm sayılması, mazi dediğimiz ma'dûm: Dünyü yaşarken mevcuttu ama yaşayıp bittikten sonra ma'dûm oldu.
5. Mevcûd olması imkân dâhilinde ve güç dâhilinde ama mevcûd olacak mı bilemediğimiz ma'dûm: Sakin haldeki cismin hareket etmesi buna örnektir.¹⁹⁷

Bâkılânî'yi Ehl-i Sünnet'ten ayıran elbette hali kabul etmesiydi. Ancak Ebu Hâşim'in hal görüşünü tamamen aldığı söylenemez. Eş'arîlerin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri etrafında yeniden şekillendirmiş, Ebu Hâşim'in iddia ettiği gibi zatın değil, ilahi sıfatların halleri olarak düşünmüştür. Ebu Hâşim'in hal teorisinde zatların bilinmesinin delili olarak hallerin var olduğu yani zatların anlaşılmasının ancak zatlardaki hallerden yola çıkılabileceği düşüncesinin olduğunu ifade etmiştik. Bâkılânî ise her türlü benzerlik ve ayrışmanın illeti olarak ilahi sıfatların halleri olması gerektiği tezini savunur. Buna göre kişinin bilmesinin sebebi kişide ilmin olmasıdır. Aynı şey Allah için de geçerlidir. Ancak Bâkılânî ontolojik olarak değil epistemolojik açıdan değerlendirir.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî ma Yecibu l'tikâduh ve ma la Yecûzu el-Cehl bih*, thk. Muhammed Hasan Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire, s.15

¹⁹⁷ Bâkılânî, *Kitabü't-Temhîd*, s.11-12

¹⁹⁸ Yunus Cengiz, "Ahval Teorisi", s.990; bkz. Hüseyin Kahraman, "Bâkılânî'nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi", İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Merkezi, 3,1, Bahar-2017, s.66-82

İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî (ö. 478/1085) de şey ifadesinin mevcûd olanlara denilebileceğini, her şeyin mevcûd her mevcûdun da şey olduğunu kabul etmektedir. Ma'dûm ise ona göre her yönden ve halden nefiydir. Ma'dûma şey diyen Mu'tezile'yi tenkit eden Cüveynî, bu görüşü ortaya atanın Şahhâm olduğunu ve Basra Mu'tezile'sinin onu takip ettiğini ileri sürer. Mu'tezile ma'dûma şey, zat ve ayn demiş, enfüstekilerin sıfatlarıyla vasıflamıştır. Cüveynî'ye göre sadece tahayyüz konusunda ihtilafa düşen Mu'tezile ma'dûm olan cevherin tahayyüzünü kabul etmemiştir.¹⁹⁹

Cüveynî, Eş'ârîlerin de düşüncelerini şekillendiren Kâdir-i Mutlak olan bir ilah anlayışı çerçevesinde ma'dûmun şey olmasını değerlendirmiştir. Cevher ve arazın makdûr olması gerekir. Çünkü makdûrun, Allah'ın kudretinin eseriyle meydana gelmek olduğu noktasında ittifak vardır. Fakat Mu'tezile tam kudreti inkâr edecek görüşlerde bulunmuştur. Cüveynî'nin takıldığı yer şudur: Mu'tezile ma'dûma bir şeyiyyet atfederek onun zatından ayrı mahiyetinin olduğunu, varlığından ayrı bir gerçeklik olarak ma'dûmun bulunması ve mahlûkatın bundan yaratılmasını iddia ederken, şey ifadesinde ilahi kudretin eseri var mıdır? Eğer ma'dûmun şeyiyyeti ya da mahiyetinde ilahi kudretin etkisi onu yaratmak değil de sadece onu mevcûd hale getirmek ise bu Kâdir-i Mutlak bir ilah anlayışına terstir.²⁰⁰

Mu'tezile'ye göre Allah bir mahalde siyahlık arazını yarattığında ve ondan sonra beyazlık arazını yaratmak istediğinde siyahlık arazi yok olur onun yerine beyazlık arazi gelir. Ancak onların ma'dûmun şeyiyyeti görüşüne göre siyahlık yok olurken o siyahlığın iliştiği zat yok olmaz. Meseleyi bu kadar didik didik eden Cüveynî, ma'dûmun şeyiyyetinin siyahlık yok olup beyazlık arazi geldiğinde zatın tahavvülü gibi bazı problemlere yol açacağını ifade etmiş ve bu teorinin kabul edilemeyeceğini söylemiştir.²⁰¹

Ma'dûm ile mevcûd arasında bir vasıta olarak görülen hal teorisini tıpkı Bâkılânî gibi Cüveynî'nin başlarda kabul ettiği²⁰² fakat daha sonradan bu görüşünden döndüğü kitaplarında açıktır. Çünkü tümünden her şeyi bilmeye kadir olan

¹⁹⁹ Cüveynî, *eş-Şamil fi Usulü'd-Din*, s.124

²⁰⁰ A.g.e. , s.126-127

²⁰¹ A.g.e. , s.130

²⁰² A.g.e. , s.127

mahlûkatı tafsilatıyla bilmeye de kadirdir. Ayrıca ayrı bir vasıtaya gerek duymaz.²⁰³ "Her ne kadar Cüveynî Mu'tezile'yi ilâhî kudretin taalluk etmediği alanı kabul etme konusunda eleştirse de başlarda kendisinin de bu ekolden etkilendiğini söylemek mümkündür."²⁰⁴ Bilhassa sonraki ilmi hayatında mutlak yokluktan başkasını kabul etmenin Allah'ın mutlak kudret sıfatına hâlel getireceğini düşünmüştür. Eş'ârî âlimler gibi Cüveynî de hudûsu mutlak yokluktan mevcûda getirilen olduğunu söylerken, Mu'tezile'nin daha önce bir gerçekliği bulunması gereken sübûta varlık kazandırmak olarak kabul etmelerini eleştirir. İhtilaf noktası da buradan kaynaklanmaktadır.²⁰⁵

Fahredden Râzî, ma'dûmu sübûtu muhal olan ve sübûtu mümkün olan olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ma'dûmu, Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre mutlak ma'dûm olarak kabul eden Râzî, fikir ayrılığının mahiyetin varlıktan ayrı olup olmamasından kaynaklandığını ifade etmiştir.²⁰⁶

Râzî, ma'dûmu anlatmak için önce mevcûddan ve onun kısımlara ayrıldığından bahsetmiştir. Çünkü ma'dûm ancak zıddıyla anlaşılabilir. Aslında ma'dûmdan bahsederken mevcûd, ma'dûm ve hal şeklinde ma'lûmâtın üç halinden biri olarak ele alır. Bu Râzî sonrasında da böyle anlatıla gelmiştir. Râzî'ye göre ma'dûm da mevcûd da bedihîdir. Ona göre filozoflar, Mu'tezile ve Eş'ârîlerden bir grup, varlık mevcûd olanlarda ortak bir vasıf olduğunu düşünmüştür.²⁰⁷

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî dışındaki Mu'tezile'nin çoğunluğunun sabit ve menfî ma'dûm anlayışına karşı ma'dûm sadece menfî ma'dûmdur anlayışını savunan Râzî bu konuda Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Sabit kısmına hem mevcûdu hem mümkün ma'dûmları almalarını doğru bulmamış ve bu konuda deliller ileri sürmüştür. Sübûtu mümkün olan ma'dûmlar da ona göre menfî ma'dûmdur yani başka bir kategoriye gerek yoktur.²⁰⁸

²⁰³ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fi Ūsûlil'l-Î'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sayih-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-sekafiyye ed-Diniyye, Kahire, 2009, s.92

²⁰⁴ Hüseyin Kahraman, "Ma'Dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'ârî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14, 2, 2016, s.457

²⁰⁵ A.g.e. , s.456

²⁰⁶ Râzî, *Muhassal*, s.55

²⁰⁷ Bkz. Râzî, *Muhassal*, s.52-55

²⁰⁸ A.g.e. , s.55

Siyahlığın varlığı siyahlık ile aynı şeydir, siyahlığın ma'dum halde de siyahlık olması mümkün değildir diyen Râzî'nin mahiyet-vücûd ayrımını kabul etmediğini anlıyoruz. Mu'tezile'den bu ayrımı savunanların kastettiği gibi varlığın a'yânda ayrı bir sübûtunun olması düşünülebilir bir şey değildir.

Mu'tezile'ye göre sıfatlardan ârî kabul ettikleri mümkün ma'dûmlar sübût ile vasıflanmış oluyor. Bunun bir çelişki oluşturduğunu savunan Râzî sübût, mümkün ma'dûmlar ile menfî ma'dûmlar arasında ortak kabul edildiğinde sabitlik sonradan bir vasıf gibi mümkün ma'dûmlara bitişmiş gibi olduğunu ve bu sebeple ma'dûmların sabit olamayacağını ifade etmektedir.²⁰⁹

Râzî'ye göre sübût halinde olan ma'dûm zatlar artma ve eksilmeyi gerektirdiği için Mu'tezile'nin iddiasının aksine sonsuz olamazlar.²¹⁰ Râzî'nin bu delilinin zayıf kaldığını ve buna itirazların olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü Allah'ın ma'lûmu olduğu şeyler makdûru olduğu şeylerden fazladır. Peki bu Allah'ın makdûrunun sonlu olmasını gerektirir mi?

Yok olan her şeyin ayrıştığını, ayrışanların da sabit olması gerektiğini savunan Mu'tezile, ilim irade ve kudret tarafından düşünceye açıklık getirmeye çalışmıştır. Yok olan bilinir ve bilinenlerin ayrışması gerekir. Güneşin yarın doğması şimdi bilinmektedir. İrade ettiğim ve irademden yetmeyeceği şeyleri de yokken ayırabiliyorum. Aynı şekilde sağa harekete güç yetirebiliyorken göğü yaratmaya güç yetiremiyorum. Bütün bu ayrışmalar bunlar var olmadan önce meydana gelmiştir. Bundan dolayı ma'dûmlar ayrışmıştır ve sabittirler. Râzî'nin bu meseleye getirdiği delillerden biri şudur: Allah'ın varlığını ve bir ortağının olmadığını biliriz. Yani ma'dûmların ayrışması normaldir ancak ayrışması sabit olacağı manasına da gelmez.²¹¹

Ma'dûma zat atfedenleri de eleştiren Râzî, zat ezeli olacağı için kudrete konu olmadığını bu sebeple de faile ihtiyaç duymayan zatların kendi kendilerine var olması gibi problemlerin ortaya çıkacağını söyleyerek mümkün ma'dûmların sabit

²⁰⁹ A.g.e. , s.55

²¹⁰ A.g.e. , s.56

²¹¹ A.g.e. , s.56-57

olması görüşünün tutarlı bir şekilde savunulmasının imkân dâhilinde olmadığını ispatlamak istemiştir.²¹²

Ma'dûmun şeyiyyeti konusu Mâtürîdî âlimlerin de kitaplarına dâhil ettiği ve tenkit ettiği bir mesele olmuştur. Böylece Eş'ârîler, daha sonra da Mâtürîdîler tarafından bu mesele Ehl-i Sünnet kitaplarına dâhil olmuştur.

Ma'dûma şey diyen Mu'tezile'nin bu şeyiyyeti Allah'ın kudretinin etki alanına dâhil etmemiş olmasıyla sadece Allah'ın mümkün ma'dûmlardaki zatlari vücuda getirmekte bir tesiri olduğunu iddia etmesi Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Ma'dûma şeyiyyet nispet etmek İmam Mâtürîdî'ye göre ezelden yaratılmayan şeylere hakikat vermek demektir. Oysa henüz yaratılmadan önce bu hakikat de yoktur. Mâtürîdî'nin şiddetle eleştirmesinin asıl nedeni tevhid inancıdır. Mu'tezile'nin bu teorisi Allah ile beraber ezeli zatlari da akla getirdiği için Ma'türîdî bu teoriyi tevhid inancı ile çelişik bulmaktadır.²¹³

Ayrıca şeyler Allah'tan gayri bir durumda oldukları için bu âlemin kıldemini savunmaya götürür. Mutlak yokluktan yaratmayı savunan Mâtürîdî, Mu'tezile'nin icâd anlamında inşâyı kullandıklarını belirtir. Çünkü şeyler Allah onları mevcûda getirmeden önce de şeylerdi. Âlemin tıynetinin kadîm olduğunu savunan Dehrîler ve önce arazlar meydana geldi, arazlardan da âlem yaratıldı diyerek heyûlayı savunan filozofların görüşleri, ma'dûmun şeyiyyeti ile paralellik göstermektedir. Çünkü bunlar şeylere hadis olmayan bir şeyiyyet atfettiler ve daha sonra var olan bir şeyi meydana çıkarttılar. Bunun sonucunda da Allah'ı başta hâlık ve münşi olarak vasfetmemiş oldular. Nasıl ki eşya mevcûd değildi ve mevcûd hale geldiyse Allah da onlara göre hâlık değildi. Ne zaman mahlûkatta halk etki etti o zaman yaratma vasfi mevcut olmuş oldu.²¹⁴

İmam Mâtürîdî, Mu'tezile'nin âlemin mahiyetini ezeli kılmak ile bu mahiyeti sâni' kılarak âlemin maddesini ise masnu' kıldığını, böylelikle âlemin başka bir yaratıcıya ihtiyaç duymadan var olmuş olduğunu iddia eder. Mu'tezile'nin kötü

²¹² A.g.e. , s.56

²¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.151

²¹⁴ A.g.e. , s.152

akıbetinin sebeplerinden birinin de ma'dûmun şeyiyyeti görüşünün olduğunu ifade eden Mâtürîdî, bu görüş ile Mu'tezile'nin küfre düştüğünü belirtir.²¹⁵ Mâtürîdî, Mu'tezile ile nur ve zulmet ayrıken birleşerek âlemin oluştuğunu iddia eden Seneviyye ile görüşlerini de benzetmektedir.²¹⁶ Mâtürîdî'nin de Bağdadî gibi Mu'tezileyi haksız yere eleştirdiğini ifade edebiliriz. Mu'tezile'nin ne heyula görüşünü ne de Seneviyye'nin görüşlerini benimseyip savunduğu iddia edilebilir.

Allah Teâlâ'nın mahlûkatı şeyden yaratmadığını, "kûn" emri ile yoktan yarattığını savunan Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseffî'ye (ö. 508/1115) göre de ma'dûma şey denilemez. Ma'dûma la min şey diyen Neseffî'nin şey kavramını sadece mevcûd olanlar için kullandığı açıktır.²¹⁷ "Kûn" emri, Allah'ın yaratmasının ezeli ilmine taallukunu niteler. Bu da Allah'ın meydana getirmeden ilminde bilgisinin olması ontolojik olarak ma'dûmun bir gerçekliği şeklinde değil de tasavvur halinde mümkünler şeklinde olmasıdır.²¹⁸ Çünkü Neseffî "Ma'dûmlar nesnelere var olmadan önceki suretleri ya da var olmadan önceki taslaklarıdır." diyerek tanımlamıştır.

Ma'dûmun şey olmadığı hususunda âlimlerin ittifak ettiğini belirten Neseffî, ma'dûma şey diyenleri, ma'dûmun aynı zamanda da ma'lûm olduğunu iddia edenler ve Hişam b. Amr el Fuvatî gibi ma'dûmun ma'lûm olmadığını iddia edenler olarak ikiye ayırmıştır. Neseffî'ye göre iki görüş de batıldır. Çünkü "şey" kelimesinin mevcûd olanlar için kullanılıp olması imkânsız olanlar için kullanılmaması hususunda icma vardır.²¹⁹

Neseffî ma'dûma şeyiyyet nispet eden bu görüşü Dehriyye'nin görüşünün daha yumuşatılmış bir hali olarak görür.²²⁰ Bağdadî ve Mâtürîdî'den sonra Neseffî'nin de Mu'tezile'yi tenkit konusunda aşırı gittiğini ifade edebiliriz. Ma'dûmun şeyiyyeti meselesinde kavramların tam olarak oturmadığı aşikârdır. Mezhep kendi içerisinde

²¹⁵ A.g.e. , s.152-153

²¹⁶ A.g.e. , s.153

²¹⁷ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseffî, *Bahrü'l-Kelam*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersici, Daru'l-Feth, Amman, 2014, s.84

²¹⁸ Düzgün, *Neseffî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s.53

²¹⁹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseffî, *Tasiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ Abdüzzâhir, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire, 2011, s.128

²²⁰ A.g.e. , s.59

bile bir birliğe varamamıştır. Mu'tezile'nin Allah ile beraber ezeli hiçbir şey kabul etmeme konusunda hassas olduğu sıfatlar mevzusundaki görüşlerinden anlaşılmaktadır. Bu sebeple Dehrîler gibi de Seneviyye gibi de düşündüğü iddia edilemez.

Neseffî Allah'tan ayrı zatlar şeklinde mümkün ma'dûmlar anlayışının kabul edilemeyeceğini düşünürken, ma'dûmun bilgisinin Allah'ın ilminde olduğunu ifade eder. Meseleye sadece Allah'ın ezeli ilminin gerektirdiği şekilde epistemolojik açıdan bakarak ma'dûmların, mevcûd olanların Allah'ın ilmindeki tasarısı ve suretleri olarak kabul edilebileceğini ancak bunu sadece zihni bir şey olduğunu düşündüğünü ifade edebiliriz. Çünkü Neseffî'ye göre ma'dûmları Allah'ın bilmemesi onun ezeli ilmi için söylenebilecek bir şey değildir. Ma'dûmları mevcûd olarak kabul etmek de doğru değildir. O halde Allah'ın ma'dûmu bilmesi durumunda, Allah'ın gelecekte olacak olarak bildirdiği şeylerin ma'dûm halde de mevcûd olması gerekirdi. Mesela, gelecekte cehenneme gidecek birinin Allah'ın bilmesinden itibaren cehennemde olması gerekirdi. Bunun mantıksız olduğunu kabul eden Neseffî, Ebû Hanîfe'nin Allah'ın ma'dûmu ma'dûm halde ve ma'dûm olarak bilmesi görüşünü destekler.²²¹

Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 493/1100) Mu'tezile'nin ma'dûma şey, cevher ve araz dediklerini ifade ettikten sonra mevcûd demediklerini de eklemiştir. Mu'tezile'nin delillerinin şu ayetler olduğunu ifade eder:²²²

“Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona “ol” dememizdir ve hemen olur.”²²³ (انما قولنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون)

“Herhangi bir şey için, Allah'ın dilemesi dışında: Ben yarın onu yapacağım deme.”²²⁴ (ولا تقولن لشيئ اني فاعل لذلك غدا الا ان يشاء الله)

Mu'tezile bu ayetlerde ma'dûma şey dendiğini, ma'dûmun ma'lûm olduğu konusunda da âlimlerin ittifak ettiklerini söyler. Bununla beraber onlara göre bir şeyin bilinmesi için ona şey dememiz gerektiğini de eklerler. Pezdevî, Mu'tezile'ye

²²¹ Düzgün, s.58-61

²²² Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire, 2003, s.221

²²³ Nahl/40

²²⁴ Kehf/23-24

karşı Bâkılânî'nin zikrettiği Ehl-i Sünnet'in ma'dûma şey denilmemesi gerektiği sonucunu çıkardıkları ayetleri delil olarak sunduktan sonra Mu'tezile'nin ortaya sunduğu ayetlerdeki şey ifadesinin mutlak manada değil de mecazi manada olduğunu söylemiştir. Tıpkı Cüveynî gibi bu ayetlerin dilde tevessü olarak kabul edilmesi gerektiğini çünkü Arapların bir halden bir hale geçene mecazen şey dediklerini ifade eder.²²⁵ Ehl-i Sünnet'in delil getirdiği ayetlerinden daha önce bahsettiğimiz için burada tekrar zikretmedik.

Ehl-i Sünnet'in ma'dûm anlayışı genel olarak Mu'tezi'lenin ma'dûm görüşlerinin yanlışlığı üzerine kurulmuştur. Bağdadî ile İmam Mâtürîdî tenkit konusunda aşırıya giderek, Mu'tezile'nin yoktan yaratmayı değil de filozofların heyûla görüşünü benimsediklerini iddia etmişlerdir. Ancak daha evvel Mu'tezile'nin yoktan yaratmayı savunduğunu belirtmiştik. Her ne kadar eleştiri amaçlı bu konuyu kitaplarına almış olsalar da konunun devamını da sağladıklarını ifade edebiliriz. Öyle ki bu konu akaid kitaplarına “ma'dûm şey değildir” başlığı altında bir akide olarak girmiştir.

Ma'dûm kavramının mevcûd kavramından yola çıkılarak açıklandığını daha önce belirttik. Ma'dûm mefhumu konusunda ayrımların olduğunu da belirtmemiz gerekir. Ehl-i Sünnet'e göre varlık ve yokluk vardır ve bunun arasında ayrı bir ara durum söz konusu değildir. Ehl-i Sünnet'in ma'dûmu sırf olumsuzluk olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Yani Ehl-i Sünnet ma'dûmu mümkün ma'dûm, mutlak ma'dûm olarak ayırmaya ihtiyaç duymamıştır. Mu'tezile ise ma'dûmu mutlak ve mümkün olarak ayırır. Mutlak ma'dûmu olması ihtimal dâhilinde olmayan şeyler olarak kabul ederler. Mümkün ma'dûm onlar için ara bir durum olarak kullanılır. Mümkün ma'dûmlar ne var ne de yokturlar ancak var olma ihtimalini içerisinde barındırırlar. Bu sebeple sübûtu olan ve sübûtu olmayan olarak yaptıkları taksimde sübûtu olmayan menfî ya da mutlak ma'dûm iken sübûtu olanlar ise mevcûd ve mümkün ma'dûmlardır. Mu'tezile'den hali varlık ve yokluk arasında ara bir durum olarak kabul edenler ise hali sübûtu olanlar kategorisine dâhil ederek orayı üçlemişlerdir. Ehl-i Sünnet'e göre mevcûd olan sabit olurken sabit olan da mevcûd

²²⁵ A.g.e., s222

olmaktadır. Ehl-i Sünnet'ten hali kabul eden Bâkillânî ise sabite mevcûd derken hali de eklemiştir.²²⁶

Ma'dûma şey denilip denilemeyeceği konusunda Mu'tezile'nin de Ehl-i Sünnet'in de görüşlerine delil olarak sunabileceği ayetlerin olduğunu bahsettik. Ehl-i Sünnet, şey kavramını sadece mevcûd olanlara kullandığı için ve ma'dûm da mevcûd olmadığından dolayı şey denilemeyeceğini ifade eder. Mu'tezile şey kavramını mevcûdu ve ma'dûmu içine alacak şekilde daha kapsamlı bir kavram olarak düşündüğü için ma'dûma şey deme konusunda bir beis görmemiştir. Ayrıca şey Allah'ın ilmine işaret etmesi açısından onlar için önemlidir. Ma'dûma şey denilip denilmeme tartışması lafızlardan kaynaklı bir tartışma olsa da ma'dûmun şeyiyyeti teorisi ideolojik bir tartışmadır. Nitekim Allah'ın sıfatlarını zatı ile özdeş tutan Mu'tezile'nin, sıfatlar ile sıfatların tesir ettikleri arasındaki bağı açıklaması gerekiyordu. Bu sebeple ma'dûm da mevcûd da denilemeyen daha genel bir sübût mahali düşünüp, mümkün ma'dûmların Allah'ın zatı dışında ayrılmış bir halde bu mahale yerleştirdiler. Peki, bu kadîm zatların çokluğu demek değil miydi? Değildi, çünkü onlara ne kadîm ne hâdis, ne var ne de yok denilemeyeceği için taaddüd-i kudemâ problemi ortaya çıkmıyordu. Ehl-i Sünnet ise sıfatları Allah'ın zatının ne aynı ne gayrı kabul etmiş, bütün ayrışma ve çokluğun da sıfatlar ile olduğunu düşünmüştür. Allah'ın ilminin ezeli olması sebebiyle ma'dûmun ma'lûm olmasını kabul etmelerine rağmen bu ma'dûma şey demeyi gerektirmezdi.

Ma'dûmun şeyiyyeti düşüncesinin uzantısı olarak a'yân-ı sâbite düşünülebilir. Buraya kadar ma'dûm ve ma'dûmun şeyiyyeti etrafında ortaya konulan düşünceleri ifade etmeye çalıştık. Üçüncü bölümde ise a'yân-ı sâbite teorisini ele alacağız.

²²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN A'YÂN-I SÂBİTE TEORİSİ

1. Tasavvufun Metafizikleşmesi ve Varlık

Düşünce tarihinin en çok konuşulan ve tartışılan isimlerinden biri de hiç şüphesiz Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî'dir (ö. 638/1240). Oluşturduğu özgün nazariyeler ile hem peşinden sürüklemiş hem de sert eleştirilere maruz kalmıştır. A'yân-ı sâbite, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistematığının odağında yer alan bir nazariyedir. İlk defa kendisi ortaya koymuş ve İslam dünyasında özellikle vahdet-i vücûd anlayışını benimseyenler tarafından metafizik bir öğretiyeye dönüşmüştür.²²⁷

Allah ile âlemin ve insanın nasıl bir ilişkide olduğu sorusu, insanın düşüncelerini yoğunlaştırdığı meselelerden olmuştur. İnsanın kim olduğu ya da hüviyetinin ne olduğu sorularına da cevap buralarda aranmıştır. Kelam, felsefe ve tasavvuf farklı pencerelerden baksalar da aradıkları şey ortaktır. Gerçi kelam ilminde bu arayış daha çok felsefe ve tasavvufta dini ifsada uğratabilecek ya da Allah'ın her şeyden münezzeh oluşuna halel getirecek düşünce ve fikirlere karşı savunmaya geçmek şeklinde olsa da Allah, âlem ve insan ilişkisini açıklamak ve hakikate ulaşmak asıl gaye olmuştur. Tasavvufun ilk zamanlarında sûfî gelenek kelam ve felsefedeki tartışmaları gereksiz bir çaba olarak gördü. Bu tartışmaların kimseyi bir sonuca ulaştırmadığını düşünüp ana gayelerinin “Allah'ı nasıl daha çok severiz?” sorusu olduğu bilinir.²²⁸ Ancak yine de insanlar Allah ve Allah'ın gayrisi olanlar hakkında düşünmeye devam etmiş olacaklar ki metafiziksel tartışmalar günümüze kadar gelmiştir. Bu, insanların yapısından da kaynaklanıyor olabilir. Çünkü her insan aynı yapıda ve karakterde değildir. Bazı insanların fazla sorgulayıcı olması

²²⁷ Çağfer Karadaş, “Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 6, 6, 1994, s.267; Süleyman Uludağ, “A'yân-ı Sâbite”, *DİA*, 1991, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite> (27.08.2022)

²²⁸ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, Sufi Kitap, İstanbul, 2017, s.14-15

muhakkaktır. Buradan ulaşılabilecek netice sûfî geleneğin Allah'a ulaşmadaki gayesi insanlardan kimisini tatmin etmemiş olmasıdır. Sûfî geleneğin bu boş tartışma serzenişleri yeterli gelmemiş olacak ki kelamın felsefe ile de karışıp hatta tasavvufî kavramlar ile de birleşerek bizleri bir metafizik dünya ile karşı karşıya getirdiğini söylemek mümkündür. İşte “hicrî yedinci asır” sufisi olan İbnü'l-Arabî düşünce geleneklerini hercümerç ederek yeni bir sistem geliştirmiştir.²²⁹ Peygamber düşüncesi etrafında geliştirdiği sistematığının ana gayesi önce Allah'ı sonra da insanı idrak ile bilmektir.²³⁰

Tasavvuf literatüründe sık rastlanan Allah'ın varlığının bir sonunun olmayışı ve Allah dışında olan bütün varlıkların baki olmayanlar olarak değerlendirilmesi İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışını oluşturan şeylerden biridir. Ancak Allah ve âlem ilişkisini ya da bu âlemdeki çokluğun, Allah'ın her şeyden münezzehe oluşunu da etkilemeyecek şekilde açıklanmasını mümkün kılacak başka bir alana ihtiyaç vardı. Var ya da yok diye kategorilendirme İbnü'l-Arabî'ye göre bir sınırlandırmaydı. Bu sebeple mevcûd ve ma'dûmu da kapsayacak, içerisinde birlik ve çokluğu da bulundurabilecek ayrı bir alan olarak a'yân-ı sâbite'yi düşündü. A'yân-ı sâbite onun varlık ve onun bilgisine dair problemleri çözmeye yönelik bir gayenin sonucudur diyebiliriz. Bir başka yönden bakacak olursak Allah'a ulaşmak isteyen bir sûfînin insan olmak bakımından bazı perdeleri ve eksiklikleri vardır. Bunu çözenin yolu ise bir şekilde Allah'a yaklaşımdır. Allah'a yaklaşmak metafizik düzeyde nasıl olabilir? A'yân-ı sâbite teorisini bu sorunun cevabının arandığı yer olarak da düşünebiliriz. Çünkü a'yân-ı sâbite Vacibü'l-vücûd olan mutlak varlığa bir basamak olarak sistemde yerini almıştır.²³¹

Varlık meselesine, İbnü'l-Arabî ve daha sonra onun metafiziğini sistemleştiren kişi olarak Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf Konevî (ö. 673/1274) tarafından bakıldığında felsefenin ve felsefî kelamın “varlık olmak bakımından varlık” çerçevesinde gelişen tartışmalar, varlığı sadece Allah kabul edip diğer mevcûd olanlara Allah'ın varlığından bir tecelli olacak şekilde

²²⁹ A.g.e. , s. 21

²³⁰ A.g.e. , s.37

²³¹ Ercan Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, *Metafizik*, ed.Ömer Türker, Ketebe, İstanbul, 2021, II, s.760

devam etmiştir. Felsefe ve kelamdaki metafizik tartışmaların baktığı yön tasavvuf metafiziğinde daha farklı bir bakışa evrilmiştir diyebiliriz. Tasavvuftaki metafizik bu sebeple Allah'ı bilmek olarak tanımlanmıştır.²³² İbn Rüşd'un (ö. 595/1198) metafiziğin amacının var olanı bilerek onları var eden Allah'a ulaşmak olduğu düşüncesi tasavvuf metafiziğinde amacın sadece Allah olması olarak doğrudan bir ulaşma olarak görülebilir.²³³ Felsefenin asıl amacı varlığı bilmek olduğundan dolayı da böyle bir zan oluşabilir ancak tasavvuf metafiziğinde de mutlak olarak Allah'ı bilmenin mümkünatı yoktur Allah'ı bilmenin yolu yine Allah'ın suretlere tecellisini bilmekten geçer. Bu da insanın Allah'ı bilmesi için nefsinin bilmesi gerektiği şeklinde açıklanmıştır.²³⁴ Ancak özellikle İbn Sînâ'ya göre herkesin bir Allah inancı olmaması sebebiyle Allah'ı bilmek metafiziğin konusu değil amacı olabilir. Metafizik olarak tasavvuf anlayışında ise herkesin bir Allah inancının olup olmaması önemli değildir. Çünkü Allah'ın tecellisi olan varlık her şeye yayılmıştır.²³⁵ Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) açıklamalarında, “varlık olmak bakımından varlık” daha anlaşılır hale gelmektedir. O “varlık olmak bakımından varlık” olanı yani “Vücûd”u, kendisi olmak bakımından diğer varlık türlerinden ayırır. Dış ve zihinsel varlıklardan farklı olarak, “Vücûd” kendi başına, şartlardan bağımsız olarak var olan bir varlıktır. Ve “varlık olmak bakımından varlık”, tümel veya tikel, genel veya özel, zatına ek birlik veya çokluk da değildir. İbnü'l-Arabî'ye göre, varlık kendisi olma özelliğini taşır ve mutlak bir gerçekliği temsil eder. Varlık, değişmeyen bir hakikate sahip olmasına rağmen, farklı mertebelerde ve makamlarda görünür.²³⁶

Ontolojik olarak bütün her şeyi kapsayan bir Allah mefhumu İbnü'l-Arabî'yi panteizme götürdüğü endişesiyle eleştirilmiştir. Burada her şeyde Allah'ın olması tezi, Allah'ın bir cevher ve öz halinde bulunması olarak anlaşılması gerektiği ifade edilmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın her şeyde cevher olarak bulunmasının gerekçesi Allah'ın kendisini bizzat Latîf olarak isimlendirmesidir.

²³² Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, s.50

²³³ İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil (Faslu'l-Makâl)*, ter. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2019, s. 27

²³⁴ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2020, s.63

²³⁵ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, s.51

²³⁶ Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, ter. Tahir Uluç, Ketebe, İstanbul, 2023, I, s.26; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemat*, çev. Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri, 1997, s.14

Eş'ârlere göre de her şeyin bir cevheri ve özü varsa kainâttaki bu değişme nereden kaynaklanmaktadır? Kainâttaki değişme ve farklılaşma Eş'ârlere göre arazlar ile meydana gelmektedir. İbnü'l-Arabî bu konuda Eş'ârlere gibi düşündüğünü ancak özün Allah'tan başka değil onun ile beraber olduğunu ifade eder. Burada ayrışma noktası cevherin Allah ile beraber mi yoksa Allah'tan ayrı bir şey mi olduğudur. Kelamcıların, hâdis olması sebebiyle cevherin Allah ile beraber olmasını düşünmeleri mümkün değildir. İbnü'l-Arabî her şeyi Allah'tan tecelliler olarak düşündüğü için cevherin ya da özün Allah'tan gayrı bir şey olmadığını söylemekte de bir beis görmemektedir.²³⁷

1.a. İbnü'l-Arabî'ye göre Vücûd ve Ma'dûm

İbnü'l-Arabî sistematüğinde vücûd, mutlak ve izafî olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak vücûd her şeyden münezze olan Allah'ın varlığını ifade ederken, izafî olan ise mevcûd olan varlıkları ifade eder. Ancak vücûd ve mevcûd hakikatinde bir olmasından dolayı bazen birbirinin yerine kullanıldığı bile olmuştur. Bu birbirinin yerine kullanılması bazen akıl karışıklıklarına da neden olmuştur. Mutlak olan vücûd bütün varlığın kaynağı olmasından dolayı diğer varlıklardaki mevcûd olma hali sadece Mutlak olanın yansımasıdır.²³⁸

Burada Allah'ın mutlak varlık olmasından kastettiklerini anlamak için varlık ve mutlak kelimelerine bakmak gerekir. Varlık mastar olarak vücûd ve mevcûd anlamına gelecek şekilde iki anlama gelebilir. Ebü'l-Âlâ Afifî (ö. 1966) Allah için kullanıldığında iki anlamda da kullanıldığını ifade eder. Başta da ifade ettiğimiz gibi burada şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü İbnü'l-Arabî metafiziğinde varlık Allah'ta toplanmıştır. Allah hem var olmak bakımından varlıktır hem de mevcûd olma bakımından mevcûd olandır.²³⁹

Mutlak varlığın Allah ile özdeş tutulup daha sonra haricî varlıklarda mevcûd olmasının kelamcılar tarafından eleştirilmesinin nedeni, Allah'ın tek tek mevcûd olanlarda bulunmasının muhal olmasıdır. Bu daha farklı problemlere yol açar.

²³⁷ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, s.194-195

²³⁸ Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, 1999, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-arabi-muhyiddin#1> (02.05.2022).

²³⁹ Ebü'l-Âlâ Afifî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s.21

Nitekim kötü ve necis olan şeylerde bile Allah var demek olur. Varlık küllî olmasından dolayı zihinde tasavvur edilebilen bir şeydir. Bundan dolayı mevcûd olanlardaki varlık mefhumu itibari düşünülür. Kelama göre Allah dışarıdaki mevcûdun kaynağıdır lakin mevcûd olanda bir varlığı vardır demek mümkün değildir. Kelamcıların derdi Allah'ı hâdislik vasfı taşıyacak her şeyden münezzehtutmaktır.²⁴⁰ Kayserî ise kelamcılarının bu konuyu anlamadıklarını iddia eder. Çünkü vücûd gerçekliği olmayan sadece itibar olarak düşünebileceğimiz bir şey değildir. Bu itibarılığı savunanlar yok iken de vücûd vardı diye sitem eder. Vücûd hem bedihîdir hem de hakikat olarak en gizli olandır. Ne düşünürsek düşünelim hariçte de zihinde de vücûd ile gerçekleşir. Kayserî bütün şeylerin varlığın zatıyla meydana geldiğini hatta eşyanın bizzat kendisi olduğunu belirtir.²⁴¹ Affî ise meseleye mahiyeti de dâhil ederek bütün varlıkların kaynağı mevcûd ve vücûdun bir olduğu varlığı zorunlu olan “Mutlak Varlık” olduğunu söyler ancak mahiyetin ve zatın aynı olduğunu varlığın da bu zatın tezahürleri olduğunu açıklar. Burada “Mutlak Varlık” parçalanamayacağı için ifade etmekte güçlük yaşandığını görüyoruz. Ancak Allah ile yarattıklarını bir görmek kelam âlimlerince doğru görülmemiş hatta küfre götüren bir mesele olarak görülmüştür. Tasavvufçular ise burada aslında Allah ile mevcudu bir olarak düşünmediklerini, Allah'tan başka hiçbir şey görmedikleri için de bunun mümkün olmadığını savunurlar. Bu sebeple de mutlak varlık ve izafî varlık ayırımına gitmişlerdir.²⁴²

İbnü'l-Arabî vücûdu ontolojik ve epistemolojik olarak iki anlama gelecek şekilde kullansa da Vücûd Allah ile eş olduğu için hâdis olanlarda kullanmayı doğru bulmaz. Ona göre kelamdaki kadîm ve hâdis ayrımı itibari bir ayrımdır. Hâdis olanlarda vücûd vardır diyemeyiz ancak hâdis olanlara mevcûd diyebiliriz. Mevcûd ise vücûdu arızî olan olarak açıklanmıştır.²⁴³ İbnü'l-Arabî'nin yer yer ayırım yaptığı bu kavramlar meseleleri anlatabilmek içindir. Tekrar ifade etmek gerekirse onun için “Vücûd” olanda birleştirdiği bir varlık anlayışı vardır.²⁴⁴

²⁴⁰ Teftâzânî, *Risâle fi Vahdet el-Vücûd*, s.13

²⁴¹ Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, s.26; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemat*, s.14

²⁴² Affî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s.24

²⁴³ Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Misbahü'l-Üns*, İran Musavver, Tahran, 1416, s.106

²⁴⁴ Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, *DİA*, 1999, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-arabi-muhyiddin#1> (19.05.2023)

Vücûdun ontolojik ve epistemolojik ayırımına gelecek olursak, İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd olmak manasında ve bulmak manasında olmak üzere iki türdür. Allah'ın varlığının zorunlu olması dolayısıyla kendisini bilmesi de zorunludur. Ancak insanın Allah'ı bilmek için belli bir çaba göstermesi lazımdır ve sonunda bulmak anlamında vücûda erişir. Bu tasavvufî metafizikte epistemolojik olarak vücûd anlamıdır.²⁴⁵ Hatta “vecd” kelimesini de buradan türeten mutasavvıflar vecdî Allah'ı bilememekten kaynaklanan hüznü, buradan mülhem vücûdu da Allah'ı bulmak olarak yorumlamışlardır.²⁴⁶ Ontolojik olarak “Vücûd” anlamında var olmak hakikat nevinden her şeyin kaynağı olarak yorumlanmıştır. “Gerçek Hakikat”, “Mutlak Hakikat” de dedikleri “Mutlak Varlık” ile eş olan Allah'tır.²⁴⁷

Ahmed Avni Konuk (ö. 1938), vücûdu açıklarken örfîye göre cisim anlamında mecazî vücûd, manevî olarak “matlûbu bulmak”, sûfilerin terminolojisinde ise “zül-vücûd” olan Allah anlamına gelecek şekilde üç anlam zikreder. Bu tanımlamadan insan tarafından vücûda bakmak ve Allah tarafından vücûda bakmak çıkarımını yapabiliriz. İnsan tarafından kendisine varlık vereni aramak ve kendinde vücûdu bulmak, Allah tarafından bakacak olursak da kendi varlığından başka bir şeyin olmamasıdır, kendi varlığı da mahza varlıktır.²⁴⁸

İbnü'l-Arabî şarihleri vücûdu açıklarken Allah'ın isim ve sıfatlarını sayarak açıklamışlardır.²⁴⁹ Bu onların vücûd ile Allah'ı özdeş tutmalarının sebebidir. Vücûd, cevher değildir, araz değildir. Zıtlıkları barındırması ve onunla aynı bir şeyin olması da mümkün değildir.²⁵⁰ Bu isimlerden özellikle Allah'ın mahza nur olması dikkatimizi çekmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî'den yüz yıl önce yaşayan Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) de Allah'ın mutlak varlığını anlatırken nurdan bahsetmiş, vücûdun nur, ma'dûmun ise karanlık olduğunu ifade etmiştir. Mümkün varlıklar ise varlığını,

²⁴⁵ Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s.167

²⁴⁶ Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, s.214

²⁴⁷ Kılıç, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s.178

²⁴⁸ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter. Ahmed Avni Konuk, s.4

²⁴⁹ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, el-Matbaatü'l-Kâine, Kahire, 1891, s.4; *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter. Ahmed Avni Konuk, s.4-5; Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, s.25-30

²⁵⁰ A.g.e. , s.27

nurunu Allah'tan alır. Allah mutlak nur olması ve mümkün varlıkların da Allah'ın varlığı olmadığına bir hiç mesabesinde olduğundan dolayı mümkünler aynı zamanda ma'dümlardır.²⁵¹ İbnü'l-Arabî'nin Allah ve yarattıkları arasındaki ilişkiyi açıklamasında Gazzâlî'nin bu nur felsefesinin ilham olduğu söylenebilir.²⁵² Hatta bu İbnü'l-Arabî'den sonraki âlimlerin de bahsettiği bir şeydir. Nitekim Kayserî'nin bütün âlemleri aydınlatan mahza nur olarak Allah'ın varlığını açıklaması buna örnek olarak verilebilir.²⁵³ "Mutlak Varlık" anlamındaki vücûda başka özel isimler de verilmiştir. Ahmed Avni Konuk bu isimlerden bazısını şöyle sıralamıştır:²⁵⁴

"Vücud-i sırf" derler. Çünkü zât, isim ve resim ve na't ve vasıftan kendi sırâfeti ile halistir.

'Zât-i sadic' ve "ayn-i kâfûr" derler. Zira esma ve sıfat ve ef'al levninden sade ve safidir; ve hiç bir levn ile mülevven değildir.

'Mechulün'n-na't' derler. Zira bu mertebede cemi'-i nuut ma'rûf ve meşhûd değildir. Ve na't ise ism-i sübûtî ve selbîden ibarettir. Bu mertebede tasavvur-i sübûtî ve selbîden hiç birisi yoktur. Binaenaleyh mechulün'n-na't olur.

'Ezelü'l-azâl' derler. Zira vücudün bundan yukarı bir mertebesi yoktur. Ve cemi'-i meratib bu mertebenin ma-dunudur.

'Gaybu'l-guyûb' derler. Zira a'yân-ı sabiteden itibaren ta misal-i mutlaka kadar olan gayb-i izafî merâtibi, bu mertebede gaib-i mutlaktır. Ne tasavvur-i haricileri ve ne de tasavvur-i ilmileri vardır.

'Münkata'u'l-işârât' derler. Zira bu mertebede bi'l-cümle işârât-ı esmâ ve sıfat münkati'dir."

Bu şekilde bazı özel isimlendirmelerin de yapılması mutlak anlamdaki varlığı açıklamak için bir uğraştır. İbnü'l-Arabî'nin Allah ve âlem ilişkisini açıklamak için bir sistematik halinde anlattığı daha sonra değineceğimiz varlık mertebelerine de işaret vardır.

²⁵¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyravan, Âlimü'l-kütüb, Beyrut, 1986, s.92

²⁵² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, Kabcacı, İstanbul, 2016, s.374

²⁵³ Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemat*, s.16

²⁵⁴ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter. Ahmed Avni Konuk, s.5

İzafî olan vücûd, mümkün olan ya da mukayyed olan vücûd gibi isimler ile ifade edilir. İzafî olmasının sebebi Allah'a bağımlı olmasıdır. İzafî vücûdun sırf vücûd ile sırf ma'dûm arasında bir konumda olduğu belirtilmiştir.²⁵⁵ Kayserî, var ile yok arasında mutlak manada bir orta durumdan bahsedilemeyeceğini ifade eder. Bir kısım kelamcılara göre savunulan hali kabul etmedikleri buradan anlaşılmaktadır. İzafî vücûdun mahza varlık ile mahza yokluk arasında bulunmasının anlamına gelince izafî vücûdun kendinde bir hakikati olmadığından dolayı buradaki orta bir konum itibârî bir ifadedir. Mutlak olarak orta bir hal durumunun mümkün olmadığını belirtmesindeki varlık kastı hakiki varlıktır.²⁵⁶ Konevî ise bu arada olmayı izafî vücûdun mümkün olmasından dolayı varlığı da yokluğu da tercih edilebilir bir durumda olması olarak açıklamıştır.²⁵⁷ Yaratılmış olanlar varlığını Allah'tan edinmiştir, kendisinden değildir. Dolayısıyla Allah varlık vermeyi durdurur ise izafî olan vücûd, var olmayı sürdüremez. İşte bundan ötürü izafî vücûda “mevhum-i mahz” demişlerdir. Nazzam'ın araz teorisi, Eş'arîlerin halk-ı müstemir anlayışı bu görüşün ilham kaynağı olabilir. Ancak buna başta sudûr anlayışını eklemek gerekir. Mutlak vücûdun latîf olduğunu daha önce ifade etmiştik. İzafî vücûd ise kesîf olmak ile bilinir. Ayrıca izafî vücûdun delalet ettiği şey de yine mutlak olan vücûd olmaktadır.²⁵⁸ İzafî vücûdun Mutlak olanın tecellisinden ibaret olduğunu İsmâil Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631) şöyle açıklamıştır: “Hakikat tek bir varlık olup onda değişme ve çoğalma olmaz. Görünen değişme ve çoğalmalar tecellinin ve Mutlak Varlık'ın çeşitli şekillerde belirmesinin gerektirdiği kadardır. Dolayısıyla bu tecelliler aracılığıyla ruhlar, ruhani manalar, cismani arazlar, külli ve cüz'i ruhlar meydana gelir. Bu tecelliler böyle sonsuza kadar sürer.”²⁵⁹

İbnü'l-Arabî'ye göre izafî vücûd dört şekilde gerçekleşir:²⁶⁰

1. Eşyanın aynında olan vücûdu. Yani dışta olan varlık.
2. Eşyanın ilimde olan vücûdu. Zihinde olan da denilebilir.

²⁵⁵ A.g.e. , s.8-9

²⁵⁶ Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, s.27

²⁵⁷ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.247

²⁵⁸ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter. Ahmed Avni Konuk, s.9

²⁵⁹ İsmail Ankaravî, *Nakş el-Füsûs Şerhi*, haz. İlhan Kutluer, Ribat Yayınları, İstanbul, 1991, s.148

²⁶⁰ Ali Salâhaddin Yiğitoğlu, *İnşâu'd-Devâir Li's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*, haz. Fakirullah Yıldız-Serhat Gültaş-Maruf Toprak, Ketebe, İstanbul, 2020, s.19; Kılıç, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s.193

3. Lafızlardaki vücûd

4. Yazıdaki vücûd

Bu dört mertebeyi Zeyd örneği ile pekiştirmiştir. Zeyd'i hariçte gördüğümüz zaman bu onun aynındaki varlığıdır. Zeyd yanımızda olmadığı ve onu düşündüğümüzde bu zihnimizde olan varlığıdır. Zeyd dediğimizde Zeyd lafzında bir vücûd anlarız bu da üçüncü anlama denk gelir. Bir kâğıda Zeyd yazdığımızda ise yine yazdığımız şeyin varlığı vardır. Bu da son anlamdır.²⁶¹

İbnü'l-Arabî Mutlak Vücûd ve izafî vücûdu da hem kapsayacak hem de ayıracak üçlü bir tasnif daha yapmıştır.²⁶²

1. Mutlak Vücûd: “li-zâtihî vücûd” olan ve “aynında da bi-zâtihî” olan Allah'tır. Mahza varlık olan Allah'ın ma'dûm olması mümkün değildir. Bütün her şeyin halk ve icâd edenidir. Ve hiçbir sınırlandırma ile sınırlama kabul etmez. O'nun benzeri bir şey de yoktur. O, Hayy, Kayyûm, Alîm, Kadîm ve Mürîd olan Allah'tır.
2. Allah ile mevcûd olan eşya: Allah ile mukayyed vücûd olması sebebiyle aynında da mevcûd olmayandır. Arş, semâvat, semanın içindekiler, hayvanlar, bitkiler gibi âlem ve mâsivâ buraya girmektedir. Lakin İbnü'l-Arabî'ye göre Allah ile âlem arasında zamansal bir öncelik ve sonralık olması muhaldir. Öncelik ve sonralık olması gerekiyormuş gibi zihnimiz vehmeder ancak bu sadece zihinsel bir şeydir. Aslında İbnü'l-Arabî'nin çıkmazlarından biri bu Allah ile âlem arasında öncelik sonralık ilişkisidir. İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın varlığından başka bir varlığı hakiki varlık olarak kabul etmeyişiinin zorunlu sonucunu Allah ve âlem arasında olan öncelik ve sonralığı sadece hissi bir şey olarak ele alması olarak görmekteyiz.
3. Vücûd, adem, kîdem ve hudûs ile vasıflanmamış eşya: Bu vücûd ezel ile birlikte olan vücûd olarak açıklanmıştır. Bu akla Allah'tan başka ezelî bir vücûdun olup olmadığı sorusunu getirir. İbnü'l-Arabî bu vücûdun Allah'a ziyadesinin mümkün olmadığı gibi zamansal açıdan

²⁶¹ Yiğitoğlu, *İnşâu'd-Devâir Li's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*, s.20; Kılıç, a.y.

²⁶² Yiğitoğlu, *İnşâu'd-Devâir Li's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*, s.25-26; Kılıç, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s.191-192

âleme öncelik ve sonralığının Allah için yok olduğunu açıklar. Çünkü bu kısım vücûd bulan değildir. Âlem aslında bu üçüncü kategoriden olandır. Bu kısma “heyûla, cevherî ferdin ilki, ilk madde, cinslerin cinsi, hakikat-i Muhammediyye” gibi isimler de vermiştir. Bu üçüncü grubu kadîm ile kadîm, hâdis ile de hâdis olan zahiren zihinde ve külli olarak akledebileceğimiz âlemin hakikati olarak açıklamaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin bu kısımda kavramlara yüklediği manaların yeni ve farklı olması aynı zamanda da zıtlıklar ihtiva etmesi oldukça kafa karıştırıcıdır. Ayrıca buradaki heyûla ifadesi Aristo'nun heyûlasıyla benzerlikler içermektedir. Çünkü Aristo da heyûlayı var ve yok olanı içerisinde barındıran bir madde olarak düşünmüştü. İbnü'l-Arabî'nin açıklamaları ise ara bir form gibi ama madde değil hakikat olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca a'yân-ı sâbiteyi Allah'a ulaştırmanın bir delil olarak görmesiyle ise fâni ve yaratılmış olan insanı Allah'a ulaştırmak için düşündüğü bir katman ya da mertebe olarak düşündüğünü ifade edebiliriz. Ancak ilmen oraya vakıf olabileceğini düşünse de ontolojik olarak bu mertebeye varmanın bir yolunun olmadığını da ifade etmiştir.²⁶³

İbnü'l-Arabî için vücûd taksimi bir de batından zahire çıkmak bakımından vardır. Bu açıdan bakarak da yine dört taksim yapmıştır:²⁶⁴

1. Mutlak Vücûd: Mahiyet de keyfiyet de nispet edemeyeceğimiz Allah.
2. Maddeden mücerred olan: Melekler ve nurani zatların olduğu kısım. İbnü'l-Arabî ruhanî ve ayırık akıllar olarak açıklamıştır.
3. Mekan kabul edenler: Cisimler olarak açıklanmıştır.
4. Bi-zatihi değil de tabiatı itibarıyla mekan bulanlar: Bunlar da arazlardır.

İbnü'l-Arabî insanı ise zahir ve batın olarak iki nüsha halinde açıklamıştır. İnsana ruh üflendiğinde o ruh manevi ve kudsî olarak insana bitişir. Bu ruh sebebiyle insan ulûhiyetten nasibini almıştır. İnsanın bir tarafı Allah'a bir tarafı da âleme

²⁶³ Yiğitoğlu, *İnşâu'd-Devâir Li'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*, s.27

²⁶⁴ Kılıç, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s.192; Yiğitoğlu, *İnşâu'd-Devâir Li'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*, s.29

benzer. Âleme benzeyen tarafı ise zahir olduğu taraftır.²⁶⁵ Ancak biz çok olduğumuzu ve varlıktaki farklılıklarını idrak etmekteyiz. Bu farkındalık Allah ile insanın ayrımı için şarttır. İbnü'l-Arabî'ye göre her ne kadar Allah insana kendisinden bir ruh üflemiş olsa da Allah ile insan arasında keskin bir ayrım vardır. Bu da insanın Allah'a muhtaç olmaktan kurtulamayacak olmasıdır. Sonuç olarak insanın varlığının Allah'tan olması ve Allah'ın bizzat varlık olması her şeyi birleştiren tek hakikat de olsa bu ayrımı zorunlu kılar.²⁶⁶

İbnü'l-Arabî'nin ma'dûma bakışı da yine vücûd üzerinden olmuştur. Mutlak olarak vücûdun Allah olduğunu kabul eden İbnü'l-Arabî'ye göre mahza yokluk düşünülemez. Çünkü Mutlak varlık her şeyi kapladığı için yokluğa yer yoktur ancak ve ancak izafî yokluk düşünülebilir. Zira mahza yokluk mahza varlık ile çatışır. Mevcûd olanlar da ise izafî bir ma'dûm söz konusudur. Varlık gelince yokluk gizlenir. Her ne zaman varlık kalkarsa o zaman yokluk izhar olur.²⁶⁷ Bu düşünceler İbnü'l-Arabî'nin kelamcılarının mahlûkatın yoktan yaratılması fikrine ters düşecek şekilde bir yaratma anlayışı benimsemesine yol açmıştır. Fütûhâtı-Mekkiyye'ye "Hamd, şeyleri bir yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden ve şeylerin varlığını kelimelerinin yönelişine dayandıran Allah'a mahsustur."²⁶⁸ diyerek başlasa da yokluk kelamcılarının anladığı gibi sırf yokluk değildir.²⁶⁹ İbnü'l-Arabî için mahza yokluk sadece olması muhal olan şeyler için kullanılır. Diğer yokluk türleri izafî yokluğun içerisine dahil olmaktadır.²⁷⁰

Sadreddin Konevî ademin vücûdun zıddı değil onun aynası olduğu düşüncesindedir. İbnü'l-Arabî'den mülhem mahza yokluğun olamayacağını düşünür. Mutlak varlık sırf varlık olduğu için bilinmez. Bu sebeple yokluk ona ayna olur. Mümkünler için ma'dûmu ise, varlık mertebelerinin birinden ya da birtakım niteliklerden eksik olması diye yorumlar.²⁷¹ Buradan çıkaracağımız adem iki çeşittir.

²⁶⁵ A.g.e. , s.30

²⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, s.29

²⁶⁷ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s.4; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, s.325

²⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007,1, s.15

²⁶⁹ Kılıç, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s.190

²⁷⁰ Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s.27

²⁷¹ Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf Konevî, *el-Fükûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs*, haz. Asım İbrahim el-Keyyali, Lübnan, 2013, s. 48-49; bkz. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.220-221

Birincisi “adem-i hakiki”, “adem-i mahz”, “adem-i mutlak”, “batıl-ı mutlak”, “adem-i sırf” diye de adlandırdıkları ma’dûm, diğeri ise “adem-i mukayyed”, “adem-i i’tibârî”, “adem-i izafî” dedikleri ma’dûmdur. İzafî ma’dûmu çekirdeğin içerisinde ağacın olması olarak örneklendirmişlerdir. Bu sebeple izafî ma’dûm, mahza vücûd ve mahza adem arasında olan bir berzah halidir.²⁷²

İbnü’l-Arabî, vücûd gibi ma’dûmu da dörde ayırmıştır:²⁷³

1. Mutlak ma’dûm: Allah’ın şerikinin olması, iğne gözünden devenin geçmesi gibi imkânsız olanlar bu gruptadır.
2. Zorunlu değil ama ihtiyârî olarak zorunlu olan ma’dûm: Mü’minler için cennetin olması aslında zorunlu değildir ama Allah’ın tercihi ve ihtiyarı sebebiyle zorunludur.
3. Vücûdu caiz olan ma’dûm: Deniz suyunun tatlı olması, tatlı şeylerin acı olması gibi şeyler buna örnektir.
4. İhtiyârî olarak vücûdu mümkün değil ancak sadece kendi cinsinden bir bireyin vücûdu ile kaim olabilen ma’dûm.

Buraya kadar vücûd ve ma’dûm mefhumlarını İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd sistematiğinde ne türlü anlamlara geldiğini özetlemeye gayret gösterdik. Şimdi İbnü’l-Arabî’nin a’yân-ı sâbite anlayışının da dâhil olduğu varlık anlayışını sistem halinde anlattığı varlık mertebelerine de değinmemiz gerekiyor. Bu bütünü görebilmemiz için faydalı olacaktır.

1.b. Varlık Mertebeleri

Varlık mertebeleri dörtlü, beşli, altılı ve yedili şekilde özetlenmeye çalışılsa da daha çok beşli ve yedili tasnif kullanılmıştır. Nitekim Sadreddin Konevî de beşli tasnifi tercih etmiştir.²⁷⁴ Bu farklılık kelimelerin birbiri yerine kullanılmasından ya da bazı mertebeleri birleştirip özetlemekten kaynaklanmaktadır. Yoksa hepsinin anlattığı neticede birdir.²⁷⁵

²⁷² Kılıç, *Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, s.189; Yiğitoğlu, *İnşâu’d-Devâir Li’ş-Şeyhi’l-Ekber Muhyiddîn İbni’l-Arabî*, 21

²⁷³ *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter. Ahmed Avni Konuk, s.8

²⁷⁴ Ayrıca bkz. Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s.284

²⁷⁵ Bkz. Kılıç, *Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, s.201

1. La-Taayyün Mertebesi:

Hiç taayyünün olmadığı “Mutlak Vücûd” mertebesidir. Hiçbir şekilde kayıt ve nitelermelerin yapılamayacağı, her türlü yakıştırmalardan uzak sadece ve sadece Allah’ın olduğu mertebedir. İbnü’l-Arabî’ye göre “Mutlak Gayb” olduğundan dolayı ancak selbî olarak işaret edebiliriz. Burada iç ve dış birbirine eşittir, mutlak birlik vardır ve ayrışma düşünülemez. Bu mertebeyi tam olarak algılayamadığımız için sadece iman ederiz.²⁷⁶ Allah’ın kühüdür ve bizim vakıf olmamız mümkün değildir. “Mutlak Vücûd” hakkında ne söylendiyse bu mertebede geçerlidir. Bu mertebeye birliği ifade etmek bakımından ehadiyet de denilmiştir.²⁷⁷

Konevî’ye göre ehadiyet mertebesi selbî ve sübûti herhangi bir izafetin olmadığı yerdir. Bu mertebede vücûb ve imkân birdir. La-taayyün diye ifade edilse de aslında taayyünden de taayyünsüzlükten de bahsetmek mümkün değildir. La-taayyün olması bilinmemesine işarettir. Buradan anlaşılan, sûfîlerin varlık mertebelerine la-taayyün diyerek başlaması ve taayyünün olmaması dahi bu mertebeyi bir niteleme olarak anlatmamaktadır. Sadece bazı şeyleri anlayabilmek ve algılayabilmek için bir şeyleri söz ile ifade etmenin sınırlılığı dolayısıyla böyle bir durum ortaya çıkmaktadır.²⁷⁸

İbnü’l-Arabî’nin birlikten çokluğa doğru olan seyri anlatabilmek için ifade ettiği bu varlık mertebeleri aslında bir bütündür. Ancak insanın anlaması için bazı ayrıntılar gerekiyordu. İşte bu ayrıntılar birlik türlerini de doğurmuştur. La-taayyündeki ehadiyyet bir birlik türü iken vahidiyet ve vahdet gibi ayrımlara da gidilmiştir. Ehadiyet mutlak birliği ifade ederken vahidiyet Allah’ın sıfat ve isimlerinin ortaya çıktığı birliği ifade eder. Yani ehadiyetten sonra gelen vahidiyet mertebesi bir şeylerin çeşitlenmesinin başlangıcı olarak ifade edilir. Konevî vahid ve vahidiyetin ehadiyeti takip ettiğini belirtir.²⁷⁹ Ebû Osmân Saîdüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kâsânî el-Fergânî (ö. 699/1300) ise vahdeti ehadiyeti ve vahidiyeti kapsayan ve bu ikisinin üstünde olacak şekilde açıklamıştır. Böylelikle Fergânî’de vahdet ayrı bir birlik çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır. Vahdet bir olan demektir

²⁷⁶ A.g.e. , s.184-187; Fenârî, *Misbahü’l-Üns*, s.328

²⁷⁷ *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter. Ahmed Avni Konuk, s.10-11; Fenârî, *Misbahü’l-Üns*, s.328

²⁷⁸ Konevî, *el-Fükûk*, s.62;

²⁷⁹ A.y.

ve ehadiyet ile vahidiyet buradan doğar. Ehadiyet mutlak birlik, vahidiyet ise görelidir. O zaman Fergânî vahdeti ara bir durum olarak düşünmüştür. Yani hem mutlak birliği hem de görelî birliği içerisinde bulunduran “bir” vahdet çeşididir.²⁸⁰

2. Taayyün-ü Evvel

Görelî birlik olarak açıkladıkları bu mertebeye, Allah’ın isim ve sıfatlarının bütün olarak görünmeye başlandığı mertebedir. Mahza varlıktan çokluğu açıklamak elbette kolay değildi. Sadece Allah’ın zatından dolayı çokluğun çıkması mümkün değildir. Bundan dolayı görelî bir birlik olması gerekir. İçerisinde potansiyel olarak çokluğu barındıran bu görelî birlik vahidiyettir. Çokluğun kaynağı İbnü’l-Arabî’ye göre Allah’tan ya da onun isim ve sıfatlarından kaynaklanan nispetlerdir. Kelamcılara göre ise Allah’ın isim ve sıfatlarıdır. Ancak İbnü’l-Arabî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin sıfatları Allah’ın ne aynı ne de gayrı kabul etmesini eleştirir. Bu düşüncenin hiçbir şeyi açıklamadığını ifade eden İbnü’l-Arabî’ye göre mutlak birlik kendisinden sonra Konevî’nin vahdet-i vücûd diyeceği sistematığında mümkün olmuştur. Yoksa İbnü’l-Arabî’ye göre kelamcılar bütünü kaçırmışlardır. Burada Ehl-i Sünnet’in Allah’ın sıfatlarının ne aynı ne gayrı olduğu düşüncesinin amacının yaratılışı açıklamaktan daha çok sıfatların Allah ile aynı ya da gayrı düşüncesine sahip kişilere karşı savunma olarak ifade edildiğini düşünüyoruz. O vakit asıl amaçları Allah’ın tevhid ilkesini korumaktı. Allah’ın sıfatları Allah’ın ne aynıdır ne gayrıdır demek de Allah mutlak birdir demenin başka bir ifadesi olarak kabul edilebilir.²⁸¹

Bu mertebeyi de açıklayabilmek için “merkezî daire”, “tecelliî evvel”, “vücûdu evvel”, “madde-i mutlak”, “heyûla”, “akl-ı evvel”, “insan-ı ezeli”, “hakikat-ı âdem” gibi çok sayıda isimlendirmeler yapılmıştır.²⁸² Allah’ın sıfat ve esmasının mücmelen bildiği yer olması sebebiyle taayyünün başlangıcı olarak ifade edilir. Aynı zamanda bu mertebede Allah’ın sıfatları zatının aynıdır. Bu sebeple bildiği şey zatından başka bir şey de olmaz. Sayılar ve fertlerin olmaması gibi ispat ve nefy

²⁸⁰ Ebû Osmân Saîdüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kâsânî el-Fergânî, *Muntehe’l-medârik fi taliyeti İbn-i Fârid*, nşr. Asım İbrahim el-Keyyâli, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1971, s.21-22

²⁸¹ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, s.515-516; İbnü’l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, I, s.108-109

²⁸² Diğer isimlendirmeler için bkz. Kılıç, *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, s.227

burada eşittir.²⁸³ Konevî buraya yine açıklık getirmiştir ve ilk taayyün denilmesinin Allah'ın zatının aynısı ya da Allah'ın zatına zaid bir şey olarak düşünülmemesi gerektiğini ifade etmiştir. İlk taayyün denilmesi Allah'ın ilmi açısından bize göre farklılığı ifade edebilmek için söylenmiştir. Daha sonra ortaya çıkacak isimleri ve a'yanları da içine alan toplayıcı bir taayyün olarak anlaşılmalıdır. Bir şeyi anlatmak için kullanılan ifadelerin insanın zihninde başka anlamları da canlandırması sebebiyle tekrar tekrar açıklama ihtiyacı hissettikleri görülmektedir.²⁸⁴

3. Taayyün-i Sâni

Taayyün-i evvel mertebesinde mücmel ve toplu halde bulunan isim ve sıfatlar bu evrede birbirinden ayrılmaya başlar. Çokluğun asıl kaynağının burası olduğunu ifade eden sûfiler âlemde ne varsa onların hakikatlerinin bulunduğu yer olarak açıklar. Var olanların ayrılmış zatlarının suretleri buradadır. İşte asıl konumuz olan Allah'ın ilminde ayrılmış haldeki hakikatlerin suretleri olarak sûfilerin açıklamaya çalıştığı a'yân-ı sâbitenin yeri burasıdır. Ancak bu suretler aynî değil ilmîdir. Sadece Allah'ın ilminde olması Allah'ın yaratmasına sebeplilik etmesi olarak açıklanmıştır. Buna göre taayyün-i evvel de taayyün-i sâni için bir sebep ve illet olmuş olur.²⁸⁵

Bu üç mertebe ulûhiyet mertebesi olarak görülür. Aklımız bu mertebeleri takdim ve tehir yapsa da zamansal olarak böyle bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. La-taayyün mertebesi üzerinde konuşulamayacak kadar kapalı bir mertebedir. İkinci mertebede mevcûd olanlar emirler dedikleri şûnat halinde iken üçüncü mertebede ayrışarak şe'n haline gelirler. Birlik olarak bakıldığında ise la-taayyün mutlak birlik olarak ehadiyet denilmiş, tayyün-i evvel ve taayyün-i sâni ise görelî birlik olarak vahidiyet çatısı altında ele alınmıştır. Şe'n haline gelen hakikatler ise artık a'yân-ı sâbite olarak anılır.²⁸⁶

4. Mertebe-i Ervah

²⁸³ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter. Ahmed Avni Konuk, s.11-13

²⁸⁴ Konevî, *el-Fükûk*, s.39

²⁸⁵ Kılıç, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s.236-237; *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter. Ahmed Avni Konuk, s.13

²⁸⁶ Kılıç, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s.245-247; Fenârî, *Misbahü'l-Üns*, s.331-332

Ruhlar mertebesini zuhurun açığa çıktığı ilk yer olarak kabul ederler. Allah'ın ilminde olan suretler basit cevherler halinde zuhur etmiştir. Mekan ve zamandan münezzehtir olan bu basit cevherlerin şekli ve rengi de yoktur. Bu mertebede dikkat çekici olan nokta ruhların kendini, kendine benzeyeni, başlangıcını ve Allah'ı idrak halinde olmasıdır. Burada Allah'ın ezelde ruhlar ile konuşmasına bir işaret vardır.²⁸⁷ Ruh kendi zatı ile kaimdir ancak ortaya çıkması için bedene ihtiyaç duyar. Bir yönden beden aynı bir yönden de gayridir.²⁸⁸

Konevî'ye göre ilahî feyzi ilk alan ruhlardır. Ruhlar mümkün varlıkların sonradan edindiği nispetlerden en uzak olanlardır. Ve ona göre ruhların bu çokluğun edindiği nispetler ve terkiplerden uzak kalması ruhların ilminin sadece Allah'ı bilmesine neden olmuştur.²⁸⁹ Ayrıca ruhların bedenlerden önce olması ruhların Allah'a yakınlığı ve beden ile Allah arasında ara bir form gibi bulmasına nedendir. Böylece bedeni Allah'a ulaştıran bir vasıta gibi düşünülebilir.²⁹⁰

5. Mertebe-i Misal

“Âlem-i melekût”, “âlem-i berzah” da denilen bu mertebede latîf olan şeylerin basit cevherlerden mürekkep cevherler haline gelmesidir. İki yönlü olarak anlatılan bu mertebe bir tarafı ruhlar âlemine bir tarafı da şehadet âlemine bakar.²⁹¹ Misal âlemi denilmesinin sebebi ruhlar âleminde olan her bir ferdin cisimler âleminde olacağı her bir suretin benzeyeni bu âlemdeki berzahıdır. Bu mertebe zahir ve batını, gayb ve şehadet âlemini birbirine bağlayan bir merdiven basamağı gibidir. Ruhlar âlemine nispeten kesîf ama cisimler âlemine nispeten de latîf olarak düşünülmüştür.²⁹²

6. Mertebe-i Şehadet

Mürekkep latîf şeylerin mürekkep kesîf nesnelere dönüşmesidir. Bu mertebede artık eşya gözle görünür hale gelmiştir. Bu mertebede olan her bir eşyanın âlemi vahidiyet mertebesinde sabit olan bir hakikati vardır. Allah'ın tecellilerine

²⁸⁷ Bkz. A'râf/172

²⁸⁸ Kılıç, s.24-26

²⁸⁹ Konevî, *el-Fükûk*, s.20

²⁹⁰ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.292-293

²⁹¹ Kılıç, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s.249-250

²⁹² *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter. Ahmed Avni Konuk, s.33-34

mazhar olan şehadet âlemi arazların toplamından oluşan sürekli yaratma halindedir. Ve bu âlemde hiçbir şey kendi kendine kaim olan cevherlerden oluşmaz. Cevherler de arazlardan oluştuğu için cevherler de filhakika aynında arazdır. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre kendi aynında ve kendi zatı ile kaim olabilen mevcûd sadece Allah'tır.²⁹³

7. Mertebe-i İnsan

Zuhur mertebelerinin sonuncusu olarak görülen insan mertebesi la-taayyün mertebesi hariç diğer tüm mertebelerin hakikatlerini kendinde toplayan olarak açıklanmıştır. Ancak mertebelerin hepsini kendinde toplayan şekilde bahsedilen vücûdu mutlakın son tecellisi olan insan-ı kâmilidir. Buradan varlık mertebeleri ile sûfîlerin Allah'a ulaşma basamak ve gayretlerini anlatan seyr-i sülûkun iç içe geçtiğini çıkarabiliriz.²⁹⁴ Bunun sebebinin tasavvufun ilk zamanlarındaki sûfîlerin vücûdu seyir sonrası bulmak anlamında kullanması olarak verilebilir. İlk zamanlardaki bu kullanım İbnü'l-Arabî ve Konevî ile beraber var oluş, bilmenin ve bulmanın beraber kullanıldığı bir sistematığe dönüşmüştür.²⁹⁵

Hepsini toparlayacak olursak mükevvenât üç merhale sonucunda dış dünyada meydana gelmektedir. “Şüûn-ı sâbite” veya “taayyün-i evvel” denilen yerde mücmel halde, ayrışmadan bulunurken “a'yân-ı sâbite” de birbirlerinden ayrışır ve ayrılırlar. Buraya da “taayyün-i sâni” diye ifade edildiğini belirttik. Son merhale artık “tayyün-i haricî” denilen mükevvenâtın dış âlemde meydana gelmesidir. La-taayyün mertebesi mutlak gayb alanı olduğu için tayyün-i evvelden başlanarak yaratma sürecinin bu şekilde özetlendiği de olmuştur.²⁹⁶

İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesi Allah'ın kendisinden olan gereklilik ile bu bahsettiğimiz mertebelere taayyününden ibarettir. Ancak bu mertebelerin gerçeklikleri yoktur sadece zihinde olan şeyler olarak düşünülebilir. Varlık mertebeleri zamansal olarak da düşünülemez. Çünkü Allah'ın indinde sabah ve

²⁹³A.g.e. , s.36-38; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Âlâ Affî, Daru'l Kitabi'l-Arabi, Beyrut-Lübnan, s.125-126; Kılıç, s.250;

²⁹⁴ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter. Ahmed Avni Konuk, s.67

²⁹⁵ Ekrem Demirli, *İnsan Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı, İstanbul, 2009, s.173-174

²⁹⁶ Süleyman Uludağ, “A'yân-ı sâbite”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite> (27.08.2022)

akşam yoktur.²⁹⁷ Birden çokluğa doğru zihnimizde olan bir seyri anlatan bu varlık sistematüğinde Allah ile ondan gayrısının nasıl bir tesirle bir arada bulunduğunu anlatmak amaçlanmıştır. Diğer yandan İbnü'l-Arabî'nin Allah ve yaratmış oldukları arasında nasıl bir ilişki kurduğıu akla gelir. Fütûhat-ı Mekkiyye'de Allah ile mahlûkatı arasında ev ve evin içindekiler benzetmesi bu konuda bize bir ipucu vermektedir. Bu benzetmede varlık evdir. Evin sahibi Allah'tır ve başka bir sahibi de yoktur. Yaratılanlar ise evine aldığı kullardır. Buradan İbnü'l-Arabî'nin Allah ve mahlûkat arasında parça ve bütün ilişkisi kurduğunu çıkarabiliriz.²⁹⁸ Ancak ne Allah mahlûkattır denilebilir ne de mahlûkat Allah'tır. Bu nokta ve çember ile de örneklendirilir. Merkezdeki noktadan çembere doğru çizgiler vardır bu çizgiler o noktadan kaynaklanır. Ancak nokta ne artar ne de eksilir. Noktadan çizilen her çizgiyi kapsar ve kuşatır. O çizgilerin o nokta olduğu söylenemez. Böylece bir olan Allah'tan da çokluk böyle zuhura gelmiştir.²⁹⁹ Buraya kadar bütünlük oluşturması açısından İbnü'l-Arabî'nin varlık ve varlık mertebeleri bağlamında konuyu özetlemeye çalıştık. Her bir mertebenin çok fazla ayrıntısı vardır ancak asıl konumuzun a'yân-ı sâbite olmasından dolayı bu kadar yer vermeyi yeterli buluyoruz.

2. A'yân-ı Sâbite

Tasavvufa yeni bir boyut kazandıran "a'yân-ı sâbite" nazariyesinin İbnü'l-Arabî tarafından ilk defa ortaya konulduğunu ifade etmiştik. Farklı düşünce ve ilimlerden de yararlanan İbnü'l-Arabî bu nazariye ile ontolojik problemleri aşmayı amaçlamıştır.³⁰⁰ İbnü'l-Arabî Allah ve âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak, mutlak bir olandan bunca çeşit ve çokluğun nasıl olabileceğini çözmek amacıyla "a'yân-ı sâbite" dediğıi teoriyi geliştirdi. Eşyanın hakikatinin neliğini ve Allah'ın ilminde bulunmasının metodolojik sorunlarını bu teoriyle açıklamak istedi. Aslında eşyanın Allah'ın ilmindeki nasıllığı ve Allah'ın sıfatlarının eşyaya tesiri ile ilgili hem soyutluğu hem insan aklının sınırlı olmasından da kaynaklanan problemler İbnü'l-

²⁹⁷ Fenârî, *Misbahü'l-Üns*, 327-328

²⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, VI, s.40

²⁹⁹ Detaylı bilgi için bkz. Kılıç, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s.196-198

³⁰⁰ Çağfer Karadaş, "Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 6, 6, 1994, s.267; Süleyman Uludağ, "A'yân-ı sâbite", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite> (27.08.2022); Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s.90

Arabî ile başlamadı. Varlık ve yokluk insanların üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre bu probleme sunulan çözümler gerek kelimada gerek felsefede olsun tam karşılanamamıştır. Bu sebeple arayışta olan İbnü'l-Arabî'nin çözümünün mihenk taşını a'yân-ı sâbite oluşturmaktadır.³⁰¹

İbnü'l-Arabî, teorisine iki kelimededen oluşan a'yân-ı sâbite demiştir. Kelime seçimlerini öylesine yapmayan İbnü'l-Arabî peki bu iki kelime ile ne kastetmektedir? Buraya ilk bölümde biraz değinmiştik, şimdi ayrıntılarını ele alacağız. “Ayn” kelimesinin farklı anlamlara geldiğini de birinci bölümde ifade etmiştik. “Ayn” kelimesi a'yân-ı sâbite ile beraber kullanıldığında “zat, hakikat ve mahiyet” anlamlarına gelmektedir.³⁰² Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî (ö. 898/1492) dıştaki a'yânları a'yân-ı sâbitedeki mahiyetleri olarak açıkladıktan sonra zatın tezahürü ve hakikati olarak da belirtmiştir.³⁰³ Kayserî ise tikel ya da tümel olması fark etmeksizin mahiyetler olarak açıklamış, filozofların tümellere mahiyet, tikellere ise hüviyet dediğini ifade etmektedir.³⁰⁴ Ankaravî, filozoflardaki eşyanın mahiyeti sûfilerde a'yân-ı sâbiteye karşılık gelir der.³⁰⁵ Konevî ise sûfilerin ıstılahındaki a'yân-ı sâbiteyi diğer ıstılahlarda mahiyet, ma'lûm-ma'dûm ve sâbit olan şey olarak geçtiğini ifade etmektedir.³⁰⁶ Hepsini dikkate aldığımızda eşyanın neliği dediğimiz mahiyetin ya da eş anlamlı olarak hakikatin “ayn” ile ifade edildiğini söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin “Hakikatler vardı ve onlarla birlikte varlıklarından bir şey yoktu.”³⁰⁷ ifadesi de bunun böyle olduğunu göstermektedir.

İkinci kelime olan “sâbit” kelimesine geldiğimizde ise mahiyetlerin zihnimizdeki varlığını kastettiği söylenmiştir.³⁰⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın ilminde bulunan eşyanın hakikatleri mutlak manada mevcûd da ma'dûm da değillerdi. Öyleyse imkânın olmadığı ara bir durum olarak sübût düşünölmüş görünüyor. Ayrı bir gerçekliği olmadığından dolayı da sübûta zihinde ya da akılda

³⁰¹ Ercan Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, *Metafizik*, ed.Ömer Türker, Ketebe, İstanbul, 2021, II, s.760

³⁰² Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 90

³⁰³ Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*, thk. William Chittick, Tahran, 1370, s.43

³⁰⁴ Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, s51

³⁰⁵ Ankaravî, *Nakş el-Füsûs Şerhi*, s.67

³⁰⁶ Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, s.21

³⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, I, s.23

³⁰⁸ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s.90

tasavvur edilebilme manasını verilmiştir. Başka bir açıdan bakılacak olursa mahlûkatın Allah'ın bilgisinde olması denildiğinde nasıl bir mahalde düşüneceğimiz bir problem olarak ortaya çıkıyor. Bu probleme çözüm olarak da zaman ve mekandan münezze, hiçbir imkanın da henüz uğramadığı bir boyut, merhale ve bakış olarak sübût ya da sâbitlik kelimeleri uygun düşünülmüş. Allah'ın mutlak birliği ve varlığı ile çelişmeyecek aynı zamanda da içerisinde çokluğu bulundurabilecek ara iki yönü olan bir şey diye de ifade edebiliriz. Zihnimize göre mutlak gayb ile şehadet âleminin ortasında bulunan çift tarafa sahip olan a'yân-ı sâbite, Allah'a karşı edilgen fakat şehadet âlemine karşı etken bir rol oynar. Allah'ın ilminde potansiyel olarak var olan ancak henüz var olmamış mevcûd olanlar a'yân-ı sâbite denilen boyutta suretler ya da kaplar olarak tasvir edilmiştir.³⁰⁹

Birlik ya da çokluk, kadîm ya da hâdis gibi zıtlıkları barındıran yaratılışı açıklamak için bu zıtlıkları da kapsayacak şekilde iki veçhesi bulunan ara bir durum olarak belirtilen a'yân-ı sâbite teorisinden dolayı eşya bir yönden kadîm bir yönden hâdis olmaktadır. Özellikle bu kısımdan dolayı tenkitlere maruz kalan İbnü'l-Arabî'nin hâdis olanları kadîm kabul ettiğini ifade etmişlerdir. Eşyaların ezeli olması sorunu bu teorinin çıkmazlarından biri sayılır. Ancak İbnü'l-Arabî eşyayı mutlak olarak ezeli kabul etmemek için paradoksal ifadelerle başvurur. Ona göre eşyanın manası “ne kadîmdir ne hâdistir, bununla beraber hem kadîmdir hem de hâdistir” ifadeleriyle açığa çıkar. Fazla soyut ve farklı anlamlara oldukça müsait olan konular olduğu için böyle zıt ifadeler ve paradokslar İbnü'l-Arabî'de sık rastlanan bir durumdur. Böylece eşyaya mutlak anlamda ezellik atfettiğini söyleyemsek de dolaylı yoldan varlıkta birlik görüşünün de gerektirdiği şekliyle bu sonuç ortaya çıkmaktadır. Ancak şunu ifade edebiliriz ki İbnü'l-Arabî'nin eşyayı ezeli yapmak gibi bir gayreti yoktur. Toshihiko İzutsu (ö. 1993) ise bu paradokstan sadece eşya kadîm olandır kısmını alıp da İbnü'l-Arabî'nin eşyanın kadîm olduğunu savunduğu sonucunun çıkarılmasını İbnü'l-Arabî'ye yapılan bir haksızlık olarak görmektedir.³¹⁰

Burada Kayserî'nin Allah için kullanılan ezeli ifadesi ile eşya için kullanılan ezeli ifadesinin aynı anlama gelmediğini ifade ettiğini söylememiz gerekiyor.

³⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, s.272; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, s.215-216

³¹⁰ İzutsu, s.220

Kayserî'ye göre Allah için kullanılan ezelf ifadeyi mutlak selb belirtir. Yani Allah'ın varlığının öncesinin olmadığını ifade etmek için ve bir başlangıcının olmasını olumsuzlamak içindir. Çünkü Allah varlığın kendisidir. Eşya için kullanılan ezelf ifadeyi ise Allah'ın ilmindeki eşyanın başlangıcını ifade ederek eşyanın ilahi ilimde olduğunu ispat eder. Buradan anladığımız eşyanın Allah dolayısıyla ezelflik kazandığı ve Allah'ın ise bizatihi ezelf olduğudur.³¹¹

Vücûdu nur ile açıklayan İbnü'l-Arabî, a'yân-ı sâbitede nurun olmadığını söyler. Çünkü a'yân-ı sâbitede varlık yoktur. "Varlık kokusu koklamamışlardır" şeklindeki ifade a'yân-ı sâbitenin ma'dûm olmasını anlatmak içindir. Allah'ın ilminde var olan a'yân-ı sâbite bize göre yoktur. İçerisinde adem hükmü sabit olan a'yân, dış varlıktan bir koku koklamamıştır. Ancak a'yân, mevcûd olarak suretleri çeşitlense bile hali üzeredir. Fakat ayn birdir. Çokluğun bulunması isimlerdedir. Onlar nispetlerdir. Nispetler ise ademî işlerdir. Ayn zattır. İzafeyle değil de bizzat kendisi alî'dir. Âlem ise izafet yoluyla alî'dir.³¹²

İbnü'l-Arabî, Allah'ın rahmetinin bütün her şeyi kuşattığını belirtirken ilahi isimlerin de eşya olduğunu ancak bu ilahi isimlerin tek ayn olana ya da hakikate döndüğünü söyler. Mevcûd olanlar üzerinde etkisi olan bu isimlerin hakikati a'yân-ı sâbitede bulunan şeyliktir. Rahman'ın ilk rahmetinin etkilediği de bu şeyliktir. İbnü'l-Arabî'nin hakikat ya da mahiyet anlamında "şeyiyyet" ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Bunun üzerine de rahmetin ilk önce kendi nefisini, sonra bu tek ayn olarak bulunan şeyliği daha sonra da bütün mevcûd olanların şeyliğini kuşattığını ifade eder. A'yân-ı sâbiteyi ilahi isimlerin varlık mertebelerine göre ilk önce tek ayn olarak bulunması ve bu hakikatin a'yânlara dönüşmesi ve böylece de çokluğun buradan zuhura ermesi olarak da ifade edebiliriz. İlahi isimlerdeki tesirin mevcûd olana değil ma'dûm olana olduğunu belirten İbnü'l-Arabî aslında etkinin tümellere değil de tikel olanlara olduğunu ifade eder. Çünkü sırf zattan bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Tikeller ise a'yân-ı sâbitedeki hakikatler olduğu için ve bu

³¹¹ Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, s.153

³¹² Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.76

alana ma'dûm demesiyle tesirin de aslında a'yân-ı sâbiteden kaynaklandığını anlatmaktadır.³¹³

Allah'ın bilinmek istemesiyle başlayan yaratılış serüveni varlık tecellisinin Allah'tan taşmasıyla başlar. Allah'tan ilk taşan şeyin ilk akıl olduğuna inanan filozoflar, sûfilere göre Allah ile tikeller arasındaki ilişkinin açıklanamaz hale gelmesine sebep olmuştur. Buna daha çok Konevî'nin karşı çıktığını görüyoruz. Konevî bu problemi Allah'tan ilk taşan şeyin “vücûdu amm” olması gerektiğini ve bu genel varlık tecellisinin mahlûkat ile doğrudan etkileşim halinde olmasının problemi çözdüğünü belirtir. Böylece ilk akılı da kapsayan genel varlık tecellisini kabul etmiş olur. İbnü'l-Arabî'de ise bu varlık tecellisidir.³¹⁴ A'yân-ı sâbitenin buraya kadar olan kısım ile ilişkisi nedir? Bu soruya cevap arayacak olursak Allah'tan taşan bu varlık tecellisinin mahal bulacağı bir alan lazım gelir. Buradan çıkaracağımız sonuç a'yân-ı sâbite teorisinin Allah'tan taşan varlık tecellisinin yansıyacağı hakikatlerin bulunduğu bir durum olarak ortaya çıkmasıdır. Bu zorunlu bir durum dersek yanlış söylemiş olmayız çünkü feyezân ile yaratılış düşüncesinde birden çokluğu açıklayabilmek için böyle ara bir yer mecburî olmaktadır. Farklılaşmanın olması için gerekli olan bu hali Konevî, “Bir şey kendisine zıt bir şeyi meydana getirmediği gibi kendi ile aynı şeyi meydana getirmesi de teselsüle yol açar.” olarak açıklamaktadır.³¹⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın zatı, sıfatları ve şeylik dediği mahiyeti birdir, ondan ayrı değildir. Bu birlik anlayışı ve tümellerden bir tesirin çıkmayacağını düşünmesinden dolayı tesirin nispetler adını verdiği şeyler ile olabileceğini düşünmüştür. Nispetlerin ilahi isimlerin tikeller üzerindeki tesiri olduğunu söylebiliriz. Nispetler sonsuz sayıdadır çünkü Allah'ın ilminde olan sabit hakikatler de sonsuzdur. Allah'tan mahlûkata tecellisini gerçekleştiren bu nispetler aynı zamanda insanın da Allah'ı bilmesine bir vesiledir.³¹⁶ Nitekim sûfilerin nispetleri insanın Allah'ı keşfetmesini sağlayacak haller olarak açıkladıklarını da

³¹³ A.g.e. , s.177

³¹⁴ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.153-165; Ercan Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, s.764; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, s.521

³¹⁵ Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, s.17

³¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, s.282

görmekteyiz.³¹⁷ İbnü'l-Arabî nispetler ile kelamcıların Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ilişkiden kaynaklı görüş ayrılıklarını ve zihinsel problemlerini de aşmak istemiştir diyebiliriz. Çünkü nispetler “umur-i ademiyye” dediği yok olan bağıdır. Ancak iliştiği tikel olanlar ile görünür hale gelip bilinebilen bir şeydir. Yok olduğu için de Allah ile beraber ezeli bir sürü olan şeyler anlamına da gelmez. Sadece Allah'ın mahlûkat ile arasındaki ilahi isimler dolayısıyla bir görünmez bağ ya da ilişki olarak açıklanabilir.³¹⁸ Ancak şarihler asıl Allah ile kul arasındaki ilişkinin müşterek sıfatlardan dolayı olduğunu ifade ederler. Diğer nispetler bu ortak sıfatlardan dolayı dolaylı olarak bağ olmuş olmaktadır. Çünkü nispetleri Allah dışındaki varlıklar arasında olan ilişkileri açıklamak için de kullanmışlardır. Buna göre tümeller zihinde olanlardır ve her bir tikelde ilahi isimlerin nispetleri sayesinde hükmü ve eseri vardır.³¹⁹ Allah ile kul arasındaki irtibatın sebebinin hayat, ilim gibi ortak sıfatlardan olduğunu ifade etmelerinin bir başka veçhesi de Evvel, Âhir gibi sadece Allah'a mahsus sıfatlardan ayırmak içindir. Çünkü bunların mahlûk olanlarda bulunması imkânsızdır.³²⁰ Allah'ta ilahi mertebede olan sıfatlar insana insanî düzeyde verilerek Allah ile insan arasındaki irtibat sağlanmıştır. Çünkü sıfatlar sayesinde Allah'ı tanıyabiliriz ve irtibat kurabiliriz. Şayet ilim hakkında bizde bir mefhum olmasaydı Allah'ın âlim olması bizim için anlamsız olacaktı.

Sıfatların nispet ve izafetler olduğunu belirten İbnü'l-Arabî onların asıl olarak var olmadıklarını bu sebeple de ortada var olan sadece Allah'ın zatının olduğunu ifade eder. Bu izafetler ve nispetler de ancak Allah'ın rahmetinin tecellisi olarak var olduğunu belirtmiştik. Çünkü Allah için zorunlu bir durum yoktur. İsimler ve sıfatlar eşyaya tesir için Allah'ı mecbur bırakacak değildir. Bununla beraber Allah rahmetinin gazabını geçtiğini de bize bildirmiştir.³²¹

İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite felsefesinde Allah'ın ezeli bilgisindeki hakikatlerin kuvve halden fiil hale çıkması tümellerin tikelerde ayrıntılı hale gelmesi olarak da yorumlanabilir. Tümeller sadece akılda olduğu için batın, tikeller ise zahir

³¹⁷ Selahaddin ed-Dimeşki el-Ekberi, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Zafer Erginli, çev. Zafer Erginli, İlyas Karşlı, Yavuz Köktaş, Nurettin Ödül, Rıfat Resul Sevinç, Salih Sabri Yavuz, Kâlem Yayınevi, İstanbul, 2006, s.774

³¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, s.282

³¹⁹ Sofyalı Bâli Efendi, *Şerh-u Fusûsi'l-Hikem*, İstanbul, 1309, s.27

³²⁰ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar-Kavramlar*, s.221

³²¹ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, II, s.20

haldedir. İzutsu, her ne kadar tümeller hususunda a'yân-ı sâbiteyi Platon'un idelerine benzetmiş olsa da, Platon'un tersine İbnü'l-Arabî'ye göre Allah tümelleri bildiği gibi tikelleri de bilmektedir.³²² İbnü'l-Arabî'nin küllî emirler olarak ifade ettiği tümeller dışarıda bir varlıkları olmasa bile akılda ma'lûm olması bakımından mevcûd sayılırlar. Dıştaki varlıktan sürekli gizlenmiş olmakla beraber dış varlığı olan her şeyde bu tümellerin tesiri vardır.³²³ İzutsu tümellerin ma'dûm olarak ifade edilmesini tamamen ma'dûm olarak kabul etmemektedir ve ancak akıl yoluyla bilinebilecek özel bir varlıkları olduğunu söylemektedir. Ayrıca tümeller ile tikellerdeki etkileşim adem münasebeti yerine daha başka işlevsel bir durumun olduğunu ifade eder. Zaten İbnü'l-Arabî'ye göre de mahza yokluk, var olanlar ve olacaklar için düşünülemeyeceğinden İzutsu'nun bu yorumunu isabetli buluyoruz.³²⁴

Allah'ın tecelli etmesinden bahsettik. Bu tecellilere gelecek olursak İbnü'l-Arabî feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes olmak üzere iki tür tecelliden bahsettiğini söyleyebiliriz. Birinci tecelli diye ifade edilen feyz-i akdes mutlak gayb olan la-taayyün mertebesindeki Allah'ın ilk tecellisidir ve böylece taayyünün de ilkidir. İbnü'l-Arabî mahlûkatın tabiatına Allah'ın yerleştirdiği kuvvelere kabiliyet ya da istidat demiştir. Birinci tecelli bu kabiliyetlerin ortaya çıktığı mahal olarak açıklanmıştır. Bir bakıma kabiliyetler gayba ait şeylerdir. Aynî özellikleri olmayan akîl suretler de denilebilir. Bu kabiliyetler ilk tecelli ile birlikte suretlerde belirir. Burada yine bir paradoks karşımıza çıkmaktadır. Çünkü tecelli mahlûkatın kabiliyetine göre olur. Kabiliyetler ise tecelli sonucu ortaya çıkar. Buna göre ilk tecelli ile kabiliyetler ayrışır ve a'yân-ı sâbite ortaya çıkar. İkinci tecelli olan feyz-i mukaddes ile ise makul âlemde olan suretler mahsus âleme zuhur ederler. Yani şahadet âlemine geçiş a'yân-ı sâbitenin feyz-i mukaddes ile ortaya çıkmasından ibarettir.³²⁵ O halde şöyle bir sonuç çıkmaktadır: "A'yân-ı sâbite kendine göre

³²² İzutsu, s.221; Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s.58

³²³ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.51

³²⁴ İzutsu, s.224

³²⁵ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.120; Ebu'l-Alâ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, ter. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s.75-77; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, s.135

“ma’dûm”, feyz-i akdesi göre “sâbit”, feyz-i mukaddesi göre “dış âlemde zâhir ve mevcûd” olmaktadır.”³²⁶

İbnü’l-Arabî bahsettiğimiz ikiye ayrılan feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes olan tecelliden yola çıkarak “Hiç kimsede Allah’tan bir şey bulunmaz. Hiç kimsede kendinden başka bir şey yoktur.” ifadelerini kullanır. Affi, İbnü’l-Arabî’nin bu çelişkili ifadelerine zahiren bakılacak olsaydı kendi düşünce sistemiyle ters düşeceğinin söylenebileceğini ifade eder. Ancak burada kastedilen feyz-i akdeste ortaya çıkan kabiliyetler, feyz-i mukaddeste tecelli bu kabiliyetlerden başkasına boyun eğmez olmalıdır. Buradan çıkarılan Allah ilk tecelli ile kabiliyetleri meydana getirdikten sonra eşyanın zuhura çıkması bu kabiliyetlerden dolayı olmaktadır. Mutlak varlık her şeyden müstağni olması sebebiyle ondan bir şey bulunmaz diye ifade etmiştir. Her suret Allah’tandır ancak suretlere tecelli etse bile suretler Allah değildir. İbnü’l-Arabî’nin hiç kimsede Allah’tan bir şey bulunmaması görüşü daha makul görünüyor. Hiç kimsede kendinden başka bir şeyin olmaması ifadesi ise çok tartışma götürecek bir ifadedir. Çünkü bu kabiliyetler her ne kadar ilk tecelli ile Allah’tan gelse de O verdikten sonra varlığın tahakkukunun bu kabiliyetlere bağlı olması, Allah’ın başta yaratıp daha sonra bu yarattığı kabiliyetlerden varlığın devam etmesi düşüncesini akıllara getirir. Allah’ı mutlak varlık olarak her şeyden tenzih etmeye çalışırken O’nun bir kısımda yaratan olarak var olduğu ama bir kısımda da yaratan olarak yok olduğu anlamı çıkmaktadır. Ancak İbnü’l-Arabî’nin düşünce sisteminin bütününde bu ifadeleri anlamlı bir yere oturtabiliyoruz. “Hiç kimsede kendinden başka bir şey yoktur” derken “kendi” ifadesi ile İbnü’l-Arabî’nin ne kastettiği problemi çözecek yegane şeydir. Kabiliyetler la-taayyünden feyz-i akdes ile tecelli olmuş olması sebebiyle ezeldirler. Ezeli olması kabiliyetlerin bir yönünün Allah’a dönmesi demektir. Geleceğimiz sonuç ise “kendi” ifadesine verilen anlamlar ile Allah’ın verdiği kabiliyetten başkası yok ya da Allah’tan başka bir şey yok anlamlarının çıkması olmuştur.³²⁷

“Mümkünlerin hakikatleri” denilen a’yân-ı sâbitede ele alınması gereken bir kavram da mümkün kavramıdır. Çünkü İbnü’l-Arabî’de mümkün kavramı filozof ve

³²⁶ Süleyman Uludağ, “A’yân-ı sâbite”, *DİA*, 1991, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite> (27.08.2022)

³²⁷ Affi, *Fusûsü’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s.100-102

kelamcılardan farklı kullanılır.³²⁸ Varlığı açıklamak üzere kullanılan imkân kavramı vacip ve mümkün ile beraber anılır. Vacip varlığı zorunlu olan demek iken mümkün varlığı ve yokluğu birbirine eşit olan demektir. Yani mümkün bir tercih edenin tercihi sayesinde var ve yok olabilir. İbnü'l-Arabî ise mümkün kavramını muhtaçlık ya da fakirlik olarak yorumlamıştır. Ona göre mümkün Allah'a muhtaç olan demektir. Bu muhtaç olma durumu varlığını idame ettirebilmesi için mümkünün zorunlu özelliğidir.³²⁹ Özellikle Eş'ârîlerin görüşünü bu konuda eleştirir. Eş'ârîler mümkün kavramını Allah'tan olan olarak isimlendirip, bundan yola çıkarak da hikmetine aykırı olsa bile dilerse onu yaratabilir demişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu görüş bazı kimseler tarafından mümkünlerin reddedilmesine sebep olmuş, sadece vacip olan Allah var demişlerdir. İbnü'l-Arabî mümkünü reddetmenin doğru olmadığını savunur ve mümkünü bilmek onun yerini bilmektir der. Ona göre vacip kendisi ile varlığı zorunlu olan iken mümkün ise vacip olan ile varlığı zorunlu olanıdır. Ya da başkası sebebiyle varlığı zorunlu olan olarak da açıklamıştır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî mümkünlerin Allah tarafından zaruri olduğunu savunmuştur.³³⁰

Konevî ise mümkünlerin zaruri olma durumunu daha farklı açıklamaktadır. Konevî'ye göre "Bir şey herhangi bir şart olmaksızın özü gereği/bizatihi bir şeyin var olmasını gerektirirse, zâtı devam ettiği sürece onu gerektirmeyi sürdürür." Bunu felsefesinin temel ilkesi olarak düşünür ve bu gerekliliğin Allah'ın ilah olmasından kaynaklı olduğunu söyler. O halde şart olmadan Allah mümkünleri bizatihi var ettiyse bunun devamlı olmasının gerekliliği yine Allah'ın özelliklerine dayanır. Mümkünleri bir kez var kılmıştır artık ve bu mümkünler bizatihi ezeli olmasalar da Allah'tan gelen bu zorunluluk nedeniyle ezeli olmuş sayılırlar.³³¹

Kayserî varlık kavramını itibârî olarak düşünenleri eleştirmektedir. Çünkü varlık İbnü'l-Arabî'nin metafiziğine göre mutlak varlık olan Allah'tır. Zihinsel olarak varlığı kabul etmek varlığın sadece onu düşünen bir zihin olduğunda vardır, düşünen bir zihin olmadığında ise yoktur demektir. Oysa Allah'ın varlığı sürekli tecelli halindedir. Eğer sürekli tecelli olmasaydı, tecelli ortadan kalktığı anda

³²⁸ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s.93

³²⁹ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, s.96

³³⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.67; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s.102

³³¹ Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, s.17; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, s.41

mahlûkatlar da ortadan kalkardı. Burayı Kayserî mümkünlerin Allah tarafından zorunlu olmasına bağlar. Allah'ın sürekli tecelli halinde bulunması mümkün varlıkları zorunlu kılar.³³²

Mahiyet meselesini ele alacak olursak, vacip olanda mahiyet ve mümkün olanlarda mahiyet olarak ayrı ayrı değerlendirildiğini görebiliriz.

Vacip olanın varlık-mahiyet ilişkisi, mutlak varlığın basit ve tek olduğu düşüncesine dayanır. Allah, herhangi bir türle veya mahiyetle sınırlanmayan, mutlak ve değişmez bir varlıktır. O, varlık kaynağıdır ve kendi varlığının kaynağı dışında herhangi bir şeye bağlı değildir. Bu nedenle, Allah'ın varlık ve mahiyet ilişkisi farklıdır ve varlığının mahiyetine zaid bir şey olmadığı kabul edilir. Varlık ve mahiyet Allah için düşünüldüğünde birdir.³³³

Diğer yandan, mümkün varlıkların varlık-mahiyet ilişkisine gelindiğinde, varlığın mahiyetle ilişkili olduğu düşünülür. Mümkün varlıklar, belirli bir varlık ve mahiyetle var olan varlıklardır. Bu varlıkların varlık durumları, onların mahiyetlerine bağlı olarak ortaya çıkar. Yani, bir varlığın var olabilmesi için belirli bir mahiyete sahip olması gerektiğini düşünmüşlerdir.³³⁴

Mümkünlerin hakikati ya da mahiyeti diye ifade ettikleri şüphesiz a'yân-ı sâbitedir. "A'yân-ı sâbite mec'ûl değildir", diye başlıkların atılması mahiyetlerin mec'ûliyeti başlığından mülhem olması bunun böyle olduğunun da kanıtıdır. Mahiyetler Allah'ın isimlerinin suretleri olarak düşünüldüğü için bir vücûd onlar için düşünülemez. Mec'ûl demek bir tesire maruz kalmak demektir. A'yân-ı sâbitede böyle bir tesir mahali henüz yoktur. Bu sebeple mahiyetler yaratılmamıştır demektedirler. Dolayısıyla a'yân-ı sâbite de yaratılmamıştır. Allah'ın zatı ile beraber kadîmdirler.³³⁵

Konevî daha açık bir şekilde konuya değinmiştir. Ona göre hakikatler ma'lûm, ma'dûm olarak suretlerinin Allah'ın ilminde olması sebebiyle mec'ûl diye nitelenemezler. Çünkü Allah'ın hâdis olanlara mahal olması ya da Allah ile kaim

³³² Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, I, s.31

³³³ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, s.54-55

³³⁴ A.g.e. , s.57

³³⁵ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter. Ahmed Avni Konuk, I, s.18

olmaları düşünülemez. Ayrıca bazı nazar ehli kimselerin de savunduğu gibi mec'ûl mevcûd demektir. Mevcûd olmayan bir şey nasıl mec'ûl olarak nitelensin! Bu durumda mahiyetler yaratılmamış olmakla beraber bir varlık sahibi de olmamaktadırlar.³³⁶

Kader mevzusu da a'yân-ı sâbite ile alakalandırılan oldukça karmaşık ve tartışmalara açık bir konudur. İbnü'l-Arabî'ye göre kaza Allah'ın eşyalardaki hükmüdür. Bu hüküm ise Allah'ın eşyalar hakkındaki bilgisidir ve bu bilgiyi de eşyanın kendisi verir der. Bahsedilen yine a'yân-ı sâbitedir. Kadere gelince kazanın ne zaman ortaya çıkacağına zamanının ve mekânının tayinidir. Dış âlemden hükümlerin çıkmasına kader ismini vermektedir.³³⁷

Kadere vakıf olmak a'yân-ı sâbitedeki hakikatlere vakıf olmak olarak açıklanmıştır. Ancak burada Allah'ın bilmesi ile kulun bilmesini ayırmışlardır. Kulun bilmesi Allah'ın ona bildirmesi ile olabilir. Bu sebeple kulun kader hakkında bir şeyler bilmesine İbnü'l-Arabî inayet demiştir.³³⁸

Allah'ın bilgisi, bilmesinin nasıl olduğu ve insanın özgür olup sorumluluk sahibi olmasının getirdiği problemler İbnü'l-Arabî tarafından a'yân-ı sâbite ve onun üzerinden ortaya koyduğu bazı kavramlar ile aşmaya çalışılmıştır. Bu kavramlardan birisi kabiliyet/istidat kavramıdır. Kabiliyetlerin tecelli sonucunda zuhura çıkmasından bahsetmiştik. İbnü'l-Arabî'nin sürekli tecelli olduğunu belirtmesi bunun da bir sonucu olarak mümkün kavramların zorunlu olmasını savunması bazı soruları doğurur. Bu problemlerden birisi insanın fiillerindeki etkisi ve onun sorumluluğuydu. Sadece Allah tarafından bir etki olup insanın etkisinin olmaması mutlak cebr sürüklemekteydi. İbnü'l-Arabî bu problemi hem tecellinin kabiliyetleri ortaya çıkarması hem de kabiliyetlerin tecelliyi etkilemesi ile aşmaya çalışmıştır. İlk başta Allah'tan bir tecelli a'yân-ı sâbitedeki kabiliyetlere tesir etmiş olsa da, bu kabiliyetlerin daha sonra Allah'ın tecellisine tesiri bulunmaktadır. Bunu İbnü'l-Arabî, Allah'ın bilmesinin insanın a'yân-ı sâbitesindeki hakikatlerinin verdiği bilgi olarak açıklamaktadır. “İlim ma'lûma tabidir.”³³⁹ ifadesini de bu minvalde

³³⁶ Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, s.22

³³⁷ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.131

³³⁸ A.g.e. , s.60

³³⁹ A.g.e. , s.97

açıklamıştır. A'yân-ı sâbite ma'lûm olurken, ilim Allah'ın bilgisini ifade eder. A'yân-ı sâbiteden dolayı Allah'ın bilgisi var demek, Allah'ın mutlak ilim sahibi olması ile çeliştiği gözükmemektedir. Ancak kabiliyeti baştan verenin ya da başta yine Allah'tan gelen bir tezahür olmasından kaynaklı yine sonuç olarak Allah'ın ilmine dayanmaktadır. Bu seferde her şeyin Allah tarafından olmasıyla insanda etki kalmamaktadır. Bu ikisinin arasını bulmaya çalışan İbnü'l-Arabî hem külli bilginin a'yan-ı sâbiteye etkisinden hem de verdiği kabiliyetler ile mümkünlerin cüzi tesirinden bahsederek çözüm bulmaya çalışmıştır.³⁴⁰

İbnü'l-Arabî şu ifadeler ile kabiliyetler kendi gerekliliğini yerine getirdiği için Allah'ın cebre düşmediğini anlatmaya çalışmıştır: “Allah (c.c.), küfür, isyan ve cehalete maruz kalmış kullarına; ameliniz nedeniyle sizin hakkınızda belirlediğim cezayı çekiniz, der. Onlar da; ‘Allahım! Küfrü, isyanı ve cehaleti ezelde sen bizim üzerimize takdir ettin, senin takdirin ile bizden ortaya çıkan amellerden dolayı şimdi bizi sorgulaman ve gücümüzün üstünde olan şeyi bizden istemen hakkımızda zulüm olmaz mı?’ diye karşılık verdiler. Cenab-ı Hak ise ‘Benim kaza ve takdirim ilmime bağlıdır. İlim de bilinen istidadınıza bağlıdır. Zira siz ezelde bana dediniz ki: ‘Bizim istidat-ı mahsusumuz budur, biz senden bu istidadımıza göre hükmetmeni isteriz.’ Ben de öylece hükmettim ve zatınızda gizli bulunan şey üzerine varlık bahşettim. Zira sizden ortaya çıkan küfür, isyan ve cehil, ancak sizin zatınızda bi'l-kuvve mevcut olan şeydir. Dolayısıyla ben size zulmetmedim. Siz ancak kendi nefsinize zulmettiniz. Sizin isteğinizin dışında size bir şey vermedim.’ diye cevap verir. Cezaya maruz kalan kullar; ‘Allahım! Bizim zatımıza istidadı veren kimdir? İlahi ilminde onu kim var eyledi, onu vaz’ eden kimdir?’ diye karşılık verince, Allah (c.c.); ‘Ezeli ilimde var olan istidat mec’ûl değildir. Zira benim ilmim zâtî sıfatımdır. İlahî sıfatım ise Zâtımla beraber kadîmdir. Ezel-i âzâlde icâd mesbuk değildir. Zira icattan önce bir şeyin icadı söz konusu değildir. Ben yalnız ezeli olan ilahi ilminde bulunan şeye varlık bahşeder, onları gayb halinden varlık sahasına getirdim. Onlar da ezeldeki halleri ve istidatları üzere zuhur ettiler. Kendi durumları dışında zuhur etmeleri için asla cebir ve hüküm etmedim. Yed-i feyyâzımda cimrilik yoktur. Siz istediniz, ben de verdim. Ben filimden sorumlu değilim, sorumlu olan sizsiniz.’

³⁴⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.60; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, s.57; Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”,s.767

der.”³⁴¹ İbnü'l-Arabî'nin kader görüşünü açıklayan bu ifadeler ile insanın sorumlu olmasını açıklamaya çalıştığını görebiliriz. Kabiliyetlerin Allah'ın tecellisi sonucunda ortaya çıkmasının Allah'ın ezeli ilminde olması sebebiyle mec'ül olmadığını ifade etmesi, cebre sürükleyen sistematüğinde çözüm bulmak içindir.

İlmin ma'lûma tabi olmasının sürüklediğı cebrin farkında olan Fusûs şarihlerinden Davûd Kayserî, cebrin kaynağının Allah değil, Allah'ın verdiği kabiliyetler ve a'yân-ı sâbite olduğunu söyler. Çünkü fiillerin kaynağı a'yân-ı sâbite ve Allah'ın tecelli etmesi sonucunda ortaya çıkan kabiliyetlerin istemesi iledir. Kayserî cehenneme gidenlerin kendi nefleriyle değil bir tür cebr ile gittiklerini ifade eder. Ancak bu cehenneme gitmedeki hükmün sebebi istidatların istemesidir. Bu sebeple cebr Allah'a dönmez, cehennemde helak olanların kabiliyetlerine döner. Kayserî'nin hem cebr olduğunu kabul edip hem de cebrin Allah'a dönmediğini ifade etmesi vahdet-i vücûd anlayışında açıklanabilir bir şey değildir.³⁴²

İbnü'l-Arabî'ye göre, her türlü iyilik ve lütuf, iyiliklere layık olanın isteğinden kaynaklanır. Mümkünlere Allah'a muhtaç ve fakir olan demektedir. Bu fakirlik potansiyel olarak istemeyi gerektirir. Allah'ın varlıkla ilişkisi "dua eden" ve "duaya karşılık veren" şeklinde düşünülür. Duanın çeşitli aşamaları vardır. İlk olarak, dua kabiliyet ve önceden belirlenmiş bir istek vasıtasıyla gerçekleşir. Kabiliyetler konusu, İbnü'l-Arabî'nin "fiili olarak var olmak" ve "potansiyel olarak var olmak" görüşünün bir parçasıdır. Potansiyel olarak var olmak, bir şeyin zorunlu olarak fiili haline dönüşmek istemesi anlamına gelir. Bu, ilahi isimlerin dışarıda görülebilir etkilerini isteme şeklinde ifade edilir. Dışarıda olmak, aslında potansiyel olan bir şeyin gerçekleşmiş haline dönüşmesi anlamına gelir. Bu durumda, Allah'ın potansiyel olanı bilfiil hale getirmesi, bir şeyin hakikatinde ve kabiliyetinde bulunanı şahadet âleminde gerçekleştirilmesi demektir. Daha önce, Allah'tan çıkan tek bir tezahürün anlamından bahsederken buna dikkat çekmiştik. Bu ilişkide, mahiyetlerin

³⁴¹ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ter. Ahmed Avni Konuk, 3, s.83-84; Kadir Özköse, “İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15, 1, 2011. s. 21-22

³⁴² Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, I, s. 501

yaratılmamış olması belirleyicidir ve başka önemli bir nokta da sabit varlıkların ilahi isimlerle özdeşleşmesidir.³⁴³

Mümkünler Allah'a sebepler ile bağlanır ve sürekli tecelliden dolayı da başkası ile zorunlu olmuştur. Tüm bunlar determinizm rüzgarlarının esmesine sebebi. Ancak İbnü'l-Arabî mümkünlerin sebeplerin de ötesinde kalan doğrudan Allah ile bağı olduğunu savunur. Buna "vech-i has" demiştir. Mümkünler özel bir bağ ile Allah ile doğrudan irtibat halindedirler. Bu açıdan katı determinizmden kurtulmuştur.³⁴⁴

İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite kavramı, varlık mertebelerinin ikinci aşamasını ifade etmekteydi. Bu sabit varlıklar, ilahi iklimdeki ezeli hakikatleri temsil eder ve kendi özelliklerine ve kabiliyetlerine göre ortaya çıkarlar. İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbitedeki bu sabit varlıkların mahiyetlerini ve hüviyetlerini madûmât olarak adlandırır. Bunlar ilahi ilimde sabit olsalar da, varlık kisvesine bürünmedikleri için "ma'dûm" olarak kabul edilirler. İbnü'l-Arabî'ye göre, a'yân-ı sâbite varlık veya yoklukla nitelendirilemez. Asıl hakikatleri, sadece Hak tarafından bilinir. A'yân-ı sâbitenin sırrını anlamak ise sadece keşfe mazhar olmaya bağlıdır.³⁴⁵ "Eşya ve hadiselerin ayn-ı sâbitelerini Allah'tan başka kimse bilmez. Bu özelliği itibariyle İbnü'l-Arabî ona "mefâtihu'l-üvel" (ilk anahtarlar), "mefâtihu'l-gayb" (gaybın anahtarları) adını verir, "kaderin sırrı" da der. İnsanın bunları bilmesi mümkün olsa kaderi ve geleceği de bilmiş olurdu. Bunun için Allah a'yân-ı sâbite sahasını insanlara kapatmış, onun bilgisini sadece kendisine tahsis etmiştir. Çok nâdir hallerde nebî ve velîlerin bir kısmına bazı ayn-ı sâbitelerin gösterilmesi mümkündür."³⁴⁶

Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyeti teorisindeki mahiyet, hakikat diyebileceğimiz şeyiyyet olarak Allah'tan ayrı dışta zatlar şeklinde ayrılmış bulunmaktadır. Bunun en önemli sebebi Mu'tezile'nin sıfatları Allah'tan ayrı

³⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, s.293

³⁴⁴ A.g.e. , s.256; Alkan, "A'yân-ı Sâbite Teorisi",s.765

³⁴⁵ Özköse, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite", s.35

³⁴⁶ Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite> (27.08.2022)

düşünmemeleridir. Yani onlar için Allah'ın zatı ve sıfatları bir ve aynıdır. Allah ile başka kadîm varlıklar düşünmemek için bu sıfat anlayışını benimsemişlerdir ancak bu durum bu sıfatlar ve onların taallukunun açıklanması hususunda problem oluşturdu. Hâdis varlıkları da kadîm varlığın zatına zarf yapamayacaklarına göre ondan hariçte olmaları gerekiyordu ki buna da sübût demişlerdi.³⁴⁷

İbnü'l-Arabî'nin sistemine baktığımızda varlıkların ondan ayrı düşünülmesi muhaldir. Nitekim bu sorunu çözmek için ara durumlar üretmiş ancak Allah'ın varlığının dışında olacağını savunmamıştır. İbnü'l-Arabî için sadece Allah'ın varlığı olduğu için zaten böyle bir şeye imkan yoktur. Peki İbnü'l-Arabî kadîm varlığın zatının hâdislere zarf olması meselesini nasıl aşmıştır? Bunun varlık mertebeleri sayesinde olduğunu belirtmemiz gerekir. Varlık mertebelerinde La-taayyün mertebesi mahza gayb olup oraya erişim hatta hakkında konuşmanın bile mümkün olmayacağını belirtir. İşte bu mertebe Allah'ın zatının ve kühünün olduğu hiçbir şekilde hâdislerin, mahiyetlerin, hakikatlerin düşünülemez bir mahaldir. Orası ona göre mahza hakikattir. Böylelikle a'yân-ı sâbitenin asıl işlevi burada ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî Allah'tan feyezân eden ilk tayyünlerin oluştuğu ve izaffi ma'dûmların hakikatlerini barındıran hem kadîm zattan bir şeyler hem de hâdislerden bir şeyleri potansiyel olarak bulunduran yaratılmamış olarak sabit a'yân-ı sâbite teorisini düşünmüştür.³⁴⁸

Mu'tezile'ye göre, Allah bir cevheri meydana getirmek istediğinde, cevherin nefsinde bulunan mahiyetle arazlardan ayrılması gerektiği düşünülmektedir. Aksi takdirde cevher ve araz birbirinden ayıracak bir durum olamaz ve böylelikle hep ma'dûm kalırlar. Bu sebeple mümkün ma'dûmların Allah'tan bağımsız a'yânda sübût bulması gerekir. Mutezile'nin ma'dûmun şeyiyyeti teorisi, Allah'ın sıfatlarına konu olacak cevher ve arazların kendiliklerinden ayrılmış bir şekilde Allah'ın zatının dışında sabit olmalarından ibarettir.³⁴⁹ Bu bilgiler üzerine İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitelerini değerlendirecek olursak, Mu'tezile'nin meseleyi cevher ve araz etrafında temellendirerek daraltmasına karşılık İbnü'l-Arabî'nin suretler diye bahsettiği

³⁴⁷ Koca, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisi", s.623

³⁴⁸ Fergânî, *Muntehe'l-medârik*, s.21-22

³⁴⁹ Ebû'l-Alâ Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde A'yân-ı Sâbite ve Mu'tezile'deki Ma'dûmât", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, , çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s.262; Koca, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisi", s.615

hakikatlerin sonu yoktur. Çünkü ona göre çokluğun sebebi Allah'ın isim ve sıfatlarının nispetleridir. Bu nispetler a'yân-ı sâbitedeki tikel halde bulunan suretlere tesir eder. Allah'ın ilminde bulunan hakikatlerin sonu olmadığı için bu nispetlerin de sonu yoktur.³⁵⁰ Görülmektedir ki İbnü'l-Arabî, Mu'tezile'nin Allah'ın zatı ve sıfatlarından ayrı olarak dışta bulunan mümkün ma'dûmlarının hem Allah'ın ezeli ilminde bulunduğunu ifade etmiş hem de cevher ve araz ile sınırlandırmamıştır.³⁵¹

İmkan kavramı da kelimciler ve sûfiler arasında farklı ele alınan bir kavramdır. Kelamcıların vacip ve mümkün varlık ayrımı sûfilerde de vardır. Bununla beraber ayrılığın sebebi imkan kavramına yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Kelamcılar mümkünü varlığı da yokluğu da eşit olan, ancak bir sebep ile var olup ancak bir sebep ile yok olan olarak açıklamışlardır. O halde mümkünün varlığı onu tercih edecek bir müreccih ile ancak olmaktadır. İbnü'l-Arabî ve onu takip edenlerin ise mümkünü muhtaç ve fakir olarak isimlendirmiş olduklarını görürüz. Mümkün vacip olan Allah'a karşı muhtaç ve fakir olmakla bilinir. Ve bu fakir olma hali onun varlığı için zorunludur. Allah'ın mahza varlık olması ve sürekli tecellisi sebebiyle mümkünün var olması zorunlu olmuş olur. Bu sebeple vacip kendinden varlığı zorunlu iken mümkün vacibin varlığı ile zorunlu olmuş olur.³⁵² Elbette kelimcilerin mümkünün Allah'ın varlığının yol açtığı bir mecburiyet sebebiyle zaruri olmasını kabul etmeyeceklerdir. Dolaylı yoldan ezeli demek de meseleye çözüm olarak görülmemektedir. Belki de İbnü'l-Arabî'nin sistematiğinin en problemlili yönü burasıdır çünkü İbnü'l-Arabî de Allah'ın ezeli olması gibi mümkünün ezeli olamayacağını farkındadır.

Affî, İbnü'l-Arabî'nin sistematiğinde “âlemin Allah'a muhtaç olmasının nedeninin, Ehl-i Sünnet'in zannettiği gibi “yaratma(hudûs)” değil imkan” olduğunu ifade eder.³⁵³ İbnü'l-Arabî'nin kelimcilerin hudus delilinden çok filozofların imkan delilini benimsediğini ifade edebiliriz. Nitekim Sadreddin Konevî'de kelimcilerden daha çok filozoflar ile görüş birliğine vardıklarını ifade etmektedir. Bunun en önemli sebebi filozoflar gibi bir nevi sudûr anlayışını benimsediklerini ifade edebiliriz.

³⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.-şerh Ekrem Demirli, s.282

³⁵¹ Koca, “Ma'dûmun Şeyyiyeti Teorisi”, s.628

³⁵² Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.67; Affî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s.102

³⁵³ Affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s.264

Ancak her ne kadar filozofları kendilerine daha yakın bulsalar da kelamcılarının görüşlerinin de epey etkisi vardır.³⁵⁴

İbn Sînâ'nın mutlak mahiyeti ile Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyeti görüşü arasında bariz farklar vardır. İbn Sînâ mahiyetlerden tümel olarak bahsederken, Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyeti görüşündeki mahiyetler tikel olarak cevherler ve arazlardır.³⁵⁵ İbnü'l-Arabî'deki hakikatler de tikeller olarak düşünülmesi açısından İbn Sînâ'nın mahiyet anlayışından ayrılmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre hakikatler a'yân-ı sâbitede tikel olarak bulunur. Buradan kelamcılarının da İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin de Allah'ın tikelleri de tümeller gibi bildiğini savunduğunu belirtmemiz gerekir.³⁵⁶

A'yân-ı sâbite teorisi ne denli farklı teorilerden izler taşırsa taşırsın, İbnü'l-Arabî kendi ideolojisiyle harmanlayarak bambaşka bir teori oluşturmuştur. Birlikten çokluğun nasıl ortaya çıktığını açıklamak için bütüncül bir varlık sistemi ya da varlık mertebeleri oluşturmuştur. Onun sistematığı birbirine bağlı ve daire gibi hep birbirine döner. İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışının merkezinde Allah vardır. Her şeye oradan bakmaya ve şekillendirmeye çalışmış, Allah'ın her şeyden münezzehe oluşunu korumak için ara yönler bulmuştur. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî'yi anlamak için sadece bir taraftan bakmak yeterli değildir. Bütün görüşlerinin temelini oluşturan a'yân-ı sâbiteyi anlamak için de öncelikle varlık mertebelerindeki yerini bilmek gerekiyordu. A'yân-ı sâbite teorisinde hâdislere bir çeşit ezililik atfetme ve istidatın tecelliyi etkilemesi ile ulûhiyeti kısmen ortadan kaldırma gibi problemleri sebebiyle çok eleştiri almıştır. Bundan sonra da alacak gibi görünmektedir.

³⁵⁴ Demirli, *İnsan Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s.75-76

³⁵⁵ Koca, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisi", s. 626

³⁵⁶ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s 177; Alkan, "A'yân-ı Sâbite Teorisi", s.770-771

SONUÇ

Kelam ve tasavvuf ilahi hakikatleri belirlemeyi, derinlemesine araştırmayı, idrak etmeyi ve tefsir etmeyi kendisine görev bilerek İslam'ın düşünce tarihinde, gelişmesinde ve yayılmasında önemli etkileri olan ve olmaya da devam eden iki ilim olarak karşımızda durmaktadır. Allah ile Allah'ın dışındaki her şeyi idrak etmek ve aralarındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmak bu iki ilmin temel konuları olmuştur. Nitekim varlık konusu üzerinde yapılan araştırma ve incelemeler ile konular detaylanmış, artarak ve birbirini besleyerek farklı düşüncelerin ortaya atılmasına sebep olmuştur. Aslında iki disiplinin de amacı insanın varlıksal boyutunu ve anlamını bulmasını sağlamaktır. Ahlaken gelişim de bundan sonra gelir. Bütün bunlar için ilk başta Allah ve insanı ele alır. Allah tek olmak ile kaimken âlem ve insan çok olmak ile meşhurdur. Allah'ı her şeyden münezzehe oluşunu hep göz önünde bulundurarak çokluk ve insanın Allah ile ilişkisini açıklamak için bu zamana kadar çok çaba gösterilmiş ve farklı teoriler üretilmiştir.

Bu iki alan zaman zaman çatışsa da İslam düşünce sisteminin parçaları olmak ile birbirlerini beslemişler ve disiplin olarak gelişimlerine katkıda bulunmuşlardır. Ancak başta bilgiyi edinmek ve bakış açısı tarafından ciddi kendine öz iki disiplin olduğunu da unutmamak gerekir. Burada kelam ve tasavvuftaki iki teoriyi ele aldığımız için ikisi olarak belirttik ama aslında kendi içerisinde her ne kadar farklı özellikleri barındırsa da bütün ilmi gelenekleri ayırmadan, birbirlerine tesirinin olmasının kaçınılmazlığını da ifade etmek gerekir.

İnsan sınırlı akıl ve sadece Allah'ın bildirdiği kadarıyla Allah'ı, sıfatlarını ve âlem ile ilişkilerini anlamaya çalışmaktadır. Allah'ın sınırsız ilmine karşı insanın az bilgisi ile bir şeyleri idrak etmeye çalışmasındaki zorluk her şeye vakıf olmaya engeldir. Her ne kadar tasavvufta mükâşefe yoluyla aklın sınırlarını kaldırmanın mümkün olduğu iddia edilse de bu bütün insanları değil keşfe ulaşan insanı bağlar. Bu sebeple Allah ve sıfatları, bunların âlem ve insan ile ilişkisi akıl ve vahyin gösterdiği ışık ile bilinmeye çalışılmış ve bundan sonra da bilmek için uğraşılacağından şüphe yoktur.

Kelâmdaki ma'dûm ve daha çok ma'dûmun şeyiyyeti teorisi ile tasavvuftaki a'yân-ı sâbite teorisi de kelâmın tasavvuf üzerindeki etkisi bakımından önemlidir. İki teori de kendi iç dinamikleri ile kendine has olsa da bir yerlerde ortak denilebilecek düşünceler ile karşılaşmaktayız. Ancak ma'dûmun şeyiyyeti teorisi daha dar bir alanı kapsarken, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisi daha geniş bir alanı kapsar. Değerlendirme yaparken bunu göz önünde bulundurmak gerekir. Metafizikten bahsediyorsak aslında felsefeyi de bu iki alandan ayırmamak gerekir. Zaten ma'dûm kavramının teorik düzeyde tartışılmasının kaynağı olarak felsefeden bahsettiklerini ifade etmiştik. Yine İbnü'l-Arabî'nin de a'yân-ı sâbite konusunda ilham kaynaklarından biri olarak felsefenin olduğunu ifade etmezsek bir şeyler eksik olur. İbnü'l-Arabî'nin kelâmdan daha çok felsefeden etkilendiği açıktır. Nitekim Konevî de kelâmdan daha ziyade felsefeye yakın olduklarını ifade eder.

Sâbit ya da sübût kavramı iki teorinin de olmazsa olmaz kavramı olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu kavram varlık anlayışlarının temel taşı oluşturmaktadır. Kadîm ile hâdis varlıkların arasında bağ kurmak için hem kadîm hem de hâdisleri içine alacak genel bir kavram olarak kullanılan sübût kavramı ikisini aynı anda düşünebileceğimiz ara bir mahal gibidir. Bütün bunlardan yola çıkarak ne kadîm ne hâdis, ne mevcûd ne de ma'dûm denilebilecek bir konum teorilerin temel yapısını oluşturduğunu ifade edebiliriz. Ehl-i Sünnet'in ma'dûmun şeyiyyetine karşı çıkmasının sebebi ise Allah'tan ayrı böyle bir mahalın olamayacağını savunmalarıdır diyebiliriz, ancak Ehl-i Sünnet âlimleri mevcûdların henüz olmadan önce de Allah'ın ilminde olduklarını kabul ediyorlardı. Onlara göre de ma'dûm ilahi ilimde ma'lûmdur. Ancak bunu bir sabitlik olma durumu değil de taslak ya da suret gibi ifadeler ile açıklamışladıklarını daha önce de belirtmiştik.

Bir diğer kavram ise şeyiyyet kavramıdır. Mu'tezile'de Allah'tan ayrı mümkün ma'dûmların ayrılmış zatlarının gerçekliğini ifade etmek için geliştirildiğini ifade edebiliriz. Daha önce Mu'tezile'de ma'dûma şey demek ile ma'dûmun şeyiyyeti teorisini benimsemenin farklı olduğunu ifade etmiştik. Ma'dûma şey demek lafızla alakalı iken, ma'dûmun şeyiyyeti düşüncesini benimsemek ideolojik bir benimseme olduğunu söyledik. İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisinde ise mevcûdların var olmadan önce a'yân-ı sâbitedeki yaratılmış

mahiyetlerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Yani henüz mevcûda gelmemiş ama gelme ihtimali olan ma'dûmların Allah'ın ilmindeki gerçekliği şeyiyyet ile ifade edilmeye çalışılmıştır. Sübût ve şeyiyyet olarak bu iki kavramın mantıksal çerçevesi Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyeti teorisinden sonra İbnü'l-Arabî'nin varlık sistemiğindeki a'yân-ı sâbite anlayışını oluşturmak için biçilmiş kaftan gibidir. Ayrıca Mu'tezile'de şey olma durumu hakikat, mahiyet olarak Allah'ın ilminde olmaklığı ifade ederken şeyiyyet bir bütündür. İbnü'l-Arabî'de ise mahiyetler şuûn halde ve şen halde olmak üzere iki aşama olarak bahsedilmiştir. Şuûn hali şeyiyyetin ayrılmamış özünü ifade ederken şen hali ise ayrılmış olarak şeyiyyeti ifade eder. İbnü'l-Arabî ilahi rahmetin ilk kendisine sonra şuûn haline daha sonra da şen haline tecelli ettiğini belirtir.

Mütakallimlerin çoğu varlık ve mahiyet ayrımı yaparken Allah ve mümkün varlıklar ayrımını yapmadan varlığın mahiyet ve zat üzerine zaid olduğunu ifade ederler. İbnü'l-Arabî felsefesinde ise bu ayrımı onun en önemli takipçisi ve şarihi sayılan Sadreddin Konevî'de görmekteyiz. Konevî, filozoflar gibi mahiyetten bahsederken Allah'ı ve mümkün varlıkları ayırır. Allah düşünüldüğü vakit onun varlığının, zatının ve mahiyetinin bir ve aynı olduğunu mümkün varlıklarda ise varlığın üzerine mahiyet ve zatın zaid olduğunu ifade eder. Mahiyetler tartışmasıyla beraber ortaya çıkan diğer tartışma ise mahiyetlerin yaratılmışlığı problemydi. Mu'tezile mümkün ma'dûmların ayrılmış bir şekilde sabit bulunuşunu ne Allah'ın zatında ne de mevcûd olarak düşünmediği için mahiyetlerin de yaratılmadığını ifade eder. Varlık mahiyet ayrımı yapan filozoflar ile bu konuda hemfikir olan Mu'tezile, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisini de etkilemiş olduğunu görebiliriz. Nitekim İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbite için "varlık kokusu koklamamıştır" ifadesi tam da mahiyetlerin yaratılmadığını belirtiyordu. Bütün bunlara ek olarak Ehl-i Sünnet âlimlerinin özellikle mütakaddim dönemi mahiyetlerin yaratılmış olduğunu ifade eder. Ancak müteahhir dönemde kelâmın felsefe ile karışmasıyla da beraber mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu savunan kelâmcıların olduğunu da belirtmek isteriz.

Teoriler arasında bir diğer ayrılık noktası olarak zihnî varlıktan bahsetmemiz mümkündür. Mu'tezile zihnî varlığı kabul etmediği ve problemlili bulduğu için

mümkün ma'dûmların dışta sabit olduğunu ifade etmiştir. İbn Sînâ'nın mahiyetleri zihinde itibârî olarak düşünülürken, Mu'tezile mümkün ma'dûmlara Allah'tan gayri dışta sübût dedikleri bir mahal atfetmek ile ayrılmaktadırlar. Ancak İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbiteyi de içine kattığı varlık mertebelerini sadece zihnî bir unsur görmekle zihnî varlığı kabul etmektedir. Birlikten çokluğa geçmeyi Allah'ın isim ve sıfatlarının nispetleri olarak düşünen İbnü'l-Arabî bu konuda nispetleri aynı İbn Sînâ gibi itibârî bir şey olarak sadece zihinde olabileceğini söylemiştir. Burada ilginç olan şu ki, Mu'tezile'nin zaten zihnî varlığı kabul etmemek için ortaya koyduğu ma'dûmun şeyiyyeti teorisi, İbnü'l-Arabî'de iki teorinin mecz edilmiş hali olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir başka farklılık ise Allah'ın bilmesinin nasıl olduğudur. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah kendinden olan sebepler ile bazı taayyünler gerçekleştirir. İlk tayyünde isim ve sıfatlarını bir bütün olarak bilirken, ikinci taayyünde artık ayrıışmış olarak bilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin makul âlemde aşamalı varlık şeması onun birliği bile ayırmaya ehadiyet mertebesinde mutlak birlik varken, vahidiyet mertebesinde isim ve sıfatlarının ortaya çıktığı, içerisinde çokluğu bulunduran birliği ifade etmektedir. Birliği bile çeşitlendirmesi İbnü'l-Arabî'nin varlık sistematığının ne kadar ayrıntılı olarak düşünüldüğünü ifade etmek için yeterlidir. Mu'tezile'de ise Allah'ın bilmesi onu sıfatlarının halleri ya da nitelikleri sayesinde olmaktadır.

Ayrıca a'yân-ı sâbite teorisinin ma'dûmun şeyiyyetinden farklı olarak kendine has özelliği a'yân-ı sâbitenin etken ve edilgen yapıyı kendisinde bulundurmasıdır. A'yân-ı sâbitenin mutlak etken olması ondaki kabiliyetler tarafından olmaktadır. Kabiliyetlerin isteği Allah'ın tecellisini belirlemede etkiye sahiptir. Yine teorisinin bu kısmı da can alıcı noktadır. Çünkü kader, insanın sorumluluğu gibi çoğu problematik konuları bu kısım ile açıklamış ama yine paradokstan kurtulamamıştır. Ve hâdislerin bir şekilde ezeli sayılması gibi teorisinin en çok tenkite maruz kalan kısmını oluşturmuştur. Ma'dûmun şeyiyyeti teorisinde Allah'tan bağımsız dışta ayrıışmış bulunan zatların kabiliyeti gibi bir şeyi söz konusu değildir.

Son olarak, ma'dûmun şeyiyyeti teorisinde ayrıışmanın mevcûd hale geldikten sonra mı yoksa ma'dûm iken olduğu konusunda ihtilaf vardır. Çoğunluk ayrıışmanın

ma'dûm iken olduğunu düşünür. İbnü'l-Arabî ve şarihlerine baktığımız zaman ayrışmanın a'yân-ı sâbitede olduğu konusunda farklı düşünene rastlamadık.

Bütün bu karşılaştırmalar ma'dûmun şeyiyyetinin, a'yân-ı sâbite teorisine ilham kaynağı olduğunu gösterir. Ancak a'yân-ı sâbite teorisi oldukça karmaşık bir yapıda olmasıyla ilham aldığı teorileri tasavvuf diliyle kendine has bir biçimde bezemiştir. Ma'dûmun şeyiyyetini Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda çıkmazına çözüm olarak ele alındığını söyleyebiliriz ancak a'yân-ı sâbite için aynı şey geçerli olmayacaktır. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin bütün sistemi burada oluşmuştur. Bu sebeple ma'dûmun şeyiyyetinin, a'yân-ı sâbiteye göre daha dar bir kapsamda kalması tam olarak karşılaştırma yapmamıza engel olmuştur. Her ne kadar daha genel olarak bakmaya çalışsak da a'yân-ı sâbite, sadece ma'dûmun şeyiyyeti kısmından ibaret değildir. Ancak tezin amacı da zaten a'yân-ı sâbite teorisinin kelamdaki ma'dûmun şeyiyyetinden etkilenmiş mi etkilendiyse ne düzeyde etkilendiğini tespit etmektir.

Sonuç olarak a'yân-ı sâbite teorisinin ma'dûmun şeyiyyeti teorisinden dikkate değer bir şekilde etkilendiğini ve bu teorinin gelişerek günümüzde etkilerinin a'yân-ı sâbite ile devam ettiğini ifade edebiliriz. İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan teoriler birbirinden etkilenerek ortaya çıkmış ve gelişerek devam etmiştir. Allah'ın sıfatları ve sıfatların taallukunu açıklayabilmek için Mu'tezile tarafından ortaya atılan ma'dûmun şeyiyyeti teorisi, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini ikame ettirdiği, varlık mertebelerinin bir tarafı olarak Allah'ın ezeli ilminde hâdislerin ve bununla beraber çokluğun nasıl tezahür ettiğini açıklamak için a'yân-ı sâbite teorisi olarak dönüşmüş ve günümüze kadar gelmiş olma ihtimali yüksektir. Benzerlik oranının yüksek olması bizi böyle bir çıkarıma götürmüştür. A'yân-ı sâbite teorisinin zemininde Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyeti görüşünden önce Eflatun'un idelerinin etkisi de fazladır. Ayrıca Gazzâlî, Râzî gibi âlimlerin görüşleri de a'yân-ı sâbiteyi şekillendirmiş olabilir. Bundan sebeple a'yân-ı sâbiteyi ma'dûmun şeyiyyeti görüşüne indirgemek de doğru olmaz.

Niyazi Mısırî'de, Mevlana'da, İsmail Hakkı Bursevî'de, Filibeli Ahmet Hilmi'de, şiirlerde ve nesirlerde olmak üzere daha pek çok kişide a'yân-ı sâbite etkilerini görebiliyoruz. Kelamda artık Mu'tezile'nin mensubu olmasa da fikirleri ve düşünceleri tartışılmaya, konuşulmaya devam etmektedir. Ma'dûmun şeyiyyeti

düşüncesi Mu'tezile'de de farklı görüşlere neden olmuştur. Genel olarak Basra ekolünün kabul ettiği ve Bağdat ekolünden de Hayyât gibi bazıları tarafından benimsenmiştir. Ehl-i Sünnet âlimleri ise şiddetle karşı çıkmıştır. Fakat buna rağmen ma'dûmun şeyiyyeti fikri tasavvufta İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından benimsenip, farklı tezahürleri ile devam ettiği söylenebilir. Her ne kadar bu fikir sadece Mu'tezile'ye atfedilemez olsa da etkisi muhakkaktır.



KAYNAKÇA

AFİFÎ Ebu'l-Alâ, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, ter. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011

AFİFÎ Ebû'l-Alâ, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, “İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde A'yân-ı Sâbite ve Mu'tezile'deki Ma'dûmât”, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011

AFİFÎ Ebû'l-Alâ, **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

AKDEMİR Furat, **“İbn Kemâl'in Hayatı Eserleri ve Yaratma Anlayışı”**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000

ALKAN Ercan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, **Metafizik**, ed. Ömer Türker, Ketebe, İstanbul, 2021

ALTAŞ Eşref, **“Varlık Kavramının Bedahetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma”**, İslam Araştırmaları Dergisi, Eylül 2013, 30

ALTINTAŞ Hayrani, **İbn Sina Metafiziği**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992

ANKARAVÎ İsmail, **Nakş el-Füsûs Şerhi**, haz. İlhan Kutluer, Ribat Yayınları, İstanbul, 1991

ARİSTOTELES, **Fizik**, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997

ARİSTOTELES, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996

AYVERDİ İlhan **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, Kubbealtı, İstanbul, 2010

BAĞDÂDÎ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, **el-Fark Beyne'l-Firak**, thk. Muhammed Osman, Mektebetü İbn Sina, Kahire, 1988

BAĞDÂDÎ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, **Usûlü'd-Din**, Daru'l-Fünûn, İstanbul, 1928

BÂKİLLÂNÎ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, **el-İnsâf fî ma Yecibu İ'tikâduh ve ma la Yecûzu el-Cehl bih**, thk. Muhammed Hasan Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire

BÂKİLLÂNÎ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, **Kitabü't-Temhîd**, el-Mektebetü ş-Şarkıyye, Beyrut, 1957

BEYAZÎ Kemaleddîn Ahmed el-Hanefî, **İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm**, nşr. Yusuf Abdürrezzak, Kahire, 1949

BİÇER Ramazan “Şahhâm”, **DİA**, 2010, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahham>

BİRAND Kâmıran **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ajans-Türk Matbaası, Ankara, 1958

BUHÂRÎ Muhammed b. İsmail, **Sahihu Buhari**, Darusselam, Riyad, 1419h.

- CÂMÎ** Nûrûddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed, **Nakdü'n-nusûs fi şerhi Nakşi'l-Fusûs**, thk. William Chittick, Tahran, 1370
- CENGİZ** Yunus, "Ahval Teorisi", **Metafizik**, ed. Ömer Türker, Ketebe, İstanbul, 2021
- CEVİZCİ** Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma, İstanbul, 1999
- CEVİZCİ** Ahmet, **Felsefe Tarihi(Thales'ten Baudrillard'a)**, Say Yayınları, İstanbul, 2010
- CÜRCÂNÎ** Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, **Şerhu'l-Mevâkif**, tsh. Muhammed Bedreddin en-Na'sâni, Matbaatü's-saâde, Mısır, 1907
- CÜRCÂNÎ**, **Kitabü't-Ta'rîfât**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985
- CÜVEYNÎ** İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, **eş-Şamil fi Usulü'd-Din**, thk. Ali Sami en-Neşşar, Münşeatü'l-Mearif, İskenderiyye, 1969
- CÜVEYNÎ** İmâmü'l-Haremeyn, **Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fi Üsûlil'l-İ'tkâd**, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sayih-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-sekafiyye ed-Diniyye, Kahire, 2009
- ÇUBUKÇU** İbrahim Agah, **İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967
- DEMİRLİ** Ekrem, **İbnü'l-Arabî Metafizigi**, Sufi Kitap, İstanbul, 2017
- DEMİRLİ** Ekrem, **İnsan Metafiziginde Tanrı ve İnsan**, Kabalcı, İstanbul, 2009
- DEMİRLİ** Ekrem, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015
- DİMEŞKİ** Selahaddin el-Ekberi, **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, ed. Zafer Erginli, çev. Zafer Erginli, İlyas Karılı, Yavuz Köktaş, Nurettin Ödül, Rıfat Resul Sevinç, Salih Sabri Yavuz, Kâlem Yayınevi, İstanbul, 2006
- DUĞAYM** Semih, **Mevsuatu Mustalahati İlmi'l-kelami'l-islami**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1998
- DURUSOY** Ali, "Vücûd", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--felsefe#1>
- DÜZGÜN** Şaban Ali, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, Otto, Ankara, 2019
- EKER** Nazlı, **Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Ma'dum Problemi**, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2013
- EŞ'ÂRÎ** Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl, **Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdelhamîd, el-Mektebtü'l-Nahda, Mısır, 1950
- FENÂRÎ** Muhammed b. Hamza, **Misbahü'l-Üns**, İran Musavver, Tahran, 1416
- FERGÂNÎ** Ebû Osmân Saîdüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kâşânî, **Münthehe'l-medârik fi taliyeti İbn-i Fârid**, nşr. Asım İbrahim el-Keyyâli, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971

GAZZÂLÎ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, **Miškâtü'l-Envâr**, thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyravan, Âlimü'l-kütüb, Beyrut, 1986

GÖKBERK Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993

HAKÎM Suad, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2005

HİLLÎ İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Alî, **Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd**, thk. Hasanzade el-Emelî, Müessesetü en-Neşru'l-İslamî, Kum, 1986

HİLLÎ İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî, **Nihâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm**, thk. Fazıl el-İrfan, Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, Kum, 1419

İBN MANZÛR Cemaleddin b. Muhammed Mukerrem, **Lisânu'l-Arab**, 1-6, Dâru'l-Maarif, Kahire

İBN RÛŞD, **Felsefe, Din ve Te'vil (Faslu'l-Makâl)**, ter. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2019

İBNÛ'L-ARABÎ Muhyiddîn, **Fusûsu'l-Hikem**, thk. Ebu'l-Âlâ Affî, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut-Lübnan

İBNÛ'L-ARABÎ, **Fusûsu'l-Hikem**, çev.-şerh Ekrem Demirli, Kabcacı, İstanbul, 2016

İBNÛ'L ARABÎ Muhyiddîn, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, ter.Ahmed Avni Konuk, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005

İBNÛ'L-ARABÎ, **Fütuhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007

İSFAHÂNÎ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, **Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî**, thk. Ahmed Abdürrahim, Mektebetü's-sekafiyeti'd-diniyye, Kahire, 2005

İSFEHÂNÎ Râgıb, **el-Müfredat**, çev. Mustafa Yıldız, Çıra Yayınları, İstanbul, 2020

İZMİRLİ İsmail Hakkı, **Yeni İlmî Kelam**, sad.Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018

İZUTSU Toshihiko, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2020

KADI ABDÛLCEBBÂR, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Hâşim, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1988

KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, thk. Mahmud Muhammed Kasım, Daru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1954

KAHRAMAN Hüseyin, **"Bâkillâni'nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi"**, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Merkezi, 3,1, Bahar-2017

KAHRAMAN Hüseyin, “Ma’dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî’nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş’ârî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14, 2, 2016

KARADAŞ Çağfer, “Mutezile’nin Ma’dûm Nazariyesi ile İbn Arabî’nin A’yân-ı Sabite Nazariyesinin Karşılaştırılması”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 6, 6, 1994

KÂRÎ Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed, *Minhu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-Fıkhî’l-ekber*, Mektebetü’l-Medine, Pakistan, 2014

KAŞ Murat, “Zihnî Varlık Teorisi”, *Metafizik*, ed.Ömer Türker, Ketebe, İstanbul, 2021

KÂŞÂNÎ Abdürrezzak, *Mu’cemu Istilahatı’s-Sufiyye*, thk. Abdülâl Şahin, Daru’l-Menar, Kahire 1992

KÂŞÂNÎ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi’l-Ganâim Muhammed, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, el-Matbaatü’l-Kâine, Kahire, 1891

KÂTİBÎ Ebü’l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî, *el-Mufassal fi Şerhi’l-Muhassal*, Leiden Üniversitesi El Yazmaları, Hollanda

KAYA Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Erkin Yayınları, İstanbul, 1983

KAYSERÎ Dâvûd, *Fusûsu’l-Hikem Şerhi*, ter. Tahir Uluç, Ketebe, İstanbul, 2023

KAYSERÎ Dâvûd, *Mukaddemat*, çev. Hasan Şahi n-Turan Koç-Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri, 1997

KEFEVÎ Ebul-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyat Mu’cemu fi’l-Mustalahat ve’l-Furûki’l-Lugaviyye*, haz. Adnan Derviş-Muhammed Mısırlı, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1998

KILIÇ, Mahmud Erol “İbnü’l-Arabî”, *DİA*, 1999, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-arabi-muhyiddin#1>

KILIÇ, Mahmut Erol, *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995

KOCA Muhammet Ali, “Ma’dûmun Şeyiyyeti Teorisi”, *Metafizik* ed. Ömer Türker, Ketebe, İstanbul, 2021

KOCA Muhammet Ali, *Müteahhirûn Dönemi Eş’ârîyye Kelâmında Ma’dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013

KOLOĞLU Orhan Şener “İbnü’l Melâhimî”, *DİA*, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-melahimi>

KOLOĞLU Orhan Şener, *Kelâm Tarihine Giriş*, Emin Yayınları, Bursa, 2016

KONEVÎ Sadreddin, *Miftâhu’l-Gayb*, thk. Asım İbrahim El-Kayyâlî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2010

KONEVÎ Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf, **el-Fükûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs**, haz.Asım İbrahim el-Keyyali, Lübnan, 2013

KUTLUER İlhan, “Şey”, **DİA**, 2010 <https://islamansiklopedisi.org.tr/sey>

MÂTÜRÎDÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâru'l-Medar, Beyrut

MÂTÜRÎDÎ Ebû Mansûr, **Kitâbü't-Tevhîd**, ter. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2019

MELÂHİMÎ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed, **Kitâbü'l-Fâik fî-Usulü'd-Din**, thk. Wilferd Madelung ve Mardin McDermont, Müessesesi-i Pezuheşi Hikmet-i ve Felsefe-i İran, , Tahran, 1386

NECRÂNÎ Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî el-Mu'tezilî, **el-Kâmil fî'l-İstiksa**, thk. Es-Seyyid Muhammed Eş-Şahid, Kahire, 1999

NEDÎM Muhammed b. İshak, **El-Fihrist**, çev. Ramazan Şeşen, ed. Abdulkadir Coşkun, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019

NESEFÎ Ebu'l- Berekât, **el-İ'timâd fî'l-İ'tikad**, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire, 2012

NESEFÎ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, **Tasiratü'l-edille fî usûli'd-dîn**, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ Abdüzzâhir, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire, 2011

NESEFÎ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, **Bahrü'l-Kelam**, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersici, Daru'l-Feth, Amman, 2014

NÎSÂBÛRÎ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim, **el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, thk. Ma'n Ziyade-Rıdvan Seyyid, Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, Beyrut, 1979

ÖZKÖSE Kadir, “İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15, 1, 2011.

PEZDEVÎ Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, **Usûlü'd-Din**, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire, 2003

RÂZÎ Fahreddin, **Muhassal**, takdim. Taha Abdürraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, , Kahire

ŞEHRİSTÂNÎ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, **el-Milel ve'n-nihal**, thk. Abdülazizi Muhammed el-Vekil, Kahire, 1968

ŞEHRİSTÂNÎ Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, **Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'lkelâm**, tsh. Alfred Guillaume, Mektebetüs-sekafiyye el-Diniyye, Kahire, 2009

TAHRALI Mustafa, “Ayn ve Ayniyet”, **Muhyiddîn İbnu'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, ter.Ahmed Avni Konuk, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005

TAŞCI Özcan, **Takiyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005

TEFTÂZÂNÎ, **Risâle fi Vahdet el-Vücûd**

TEFTÂZÂNÎ Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, **Şerhu'l-Akaidi en-Nesefiyye**, thk.Ali Kemal, Darü İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, Beyrut

TEFTÂZÂNÎ Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, **Şerhu'l-Makasid**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001

TEHÂNEVÎ Muhammed Ali, **Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn Ve'l-Ulûm**, thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996

TOPALOĞLU Bekir -İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, İstanbul, 2017

TOPALOĞLU Bekir, “Hudûs”, **DİA**, 1998, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hudus>

TÛSÎ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen, **Telhîsu'l-Muhassal**, Dârü'l-Adva, Beyrut

TÛRKER Ömer “Mahiyet Teorisi”, **Metafizik**, ed.Ömer Türker, Ketebe, İstanbul, 2021

ULUDAĞ Süleyman, “A'yân-ı sâbite” **DİA**, 1991 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite>

ÛLKEN Hilmi Ziya, **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968

YAVUZ Sercan, **Müteahhir Dönem Kelâmında Ma'dûm Problemi**, Doktora Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2022

YAVUZ Yusuf Şevki, “Ahval”, **DİA**, 1989, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahval>

YAVUZ Yusuf Şevki, “Ayn”, **DİA**, 1991, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayn#1>

YAVUZ Yusuf Şevki "Adem", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988, <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk>

YİĞİTOĞLU, Ali Salâhaddin, **İnşâu'd-Devâir Li'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî**, haz. Fakirullah Yıldız-Serhat Gültaş-Maruf Toprak, Ketebe, İstanbul, 2020

YÛCEDOĞRU Tevfik, **Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış**, Emin Yayınları, Bursa, 2006