## Varlığa Dair Temel Kavramlar

Varlıklar arasındaki karşıtlık, ya gerçek karşıtlıktır ya da değildir. Örneğin; Aydınlık-Karanlık, karşıtlığında karanlık ışığın olmama- sı durumunu tanımlamaktadır: Karanlık, ışık olmayandır. Karanlık, karşıtı durumundaki ışığa referansta bulunmadan tanımlanamamak- tadır.

Varlık-Yokluk, karşıtlığında yokluk, varlığın olmaması durumunu ta- nımlamaktadır: Yok, var olmayandır. Yok, varlığa referansta bulun- madan tanımlanamamaktadır.

Erkek-Kadın, karşıtlığında ise kadın, erkek olmayandır, şeklinde ta- nımlanamaz. Kadının tanımına değilleme (negation) ile ulaşılmaz. Kadın, erkek olmayandır diyemeyiz. Kadın, karşıtı olan erkeğe refe- ransta bulunmadan tanımlanabilecek kendine has bir gerçekliğe sa- hiptir.

Aşağıdaki kavram ikizlerini bu karşıtlık tarzlarını dikkate alarak ir- deleyelim:

### Varlık ve Yokluk

Kelamcılar, varlıklar arasında en temel ayrımı Ezeli Varlık- hadis var- lık, yani Allah ile sonradan olmuş varlıklar şeklinde yapmaktadırlar. Bu ayrım Allah ve Allah’ın dışındaki her şey olarak tanımlanan alem dikkate alınarak yapılmaktadır.

Varlık tanımlarında, varlığın iki seviyesi arasında ayrım yapılmaktadır: (1) Kavram seviyesi, (2) Dış gerçeklik seviyesi. Varlık kavramının kendisi tanıma gereksinim duymayan, aksine bütün tanımların kendisi dikkate alınarak yapılan bedihi bir kavram olduğu kabul edilmiştir.

Ancak bu apaçık olma durumu sadece kavram seviyesi için geçerlidir. Bu özel anlamda varlık kavramı bizim zihnimize doğal olarak kendi- liğinden doğar. Gündelik hayatımızda ‘masa vardır’ sözünü duydu- ğumuz zaman bunun ne anlama geldiği üzerinde düşünmeye gerek kalmadan apaçık olarak zihnimizde belirir. İşte düşünmeye gerek bı- rakmadan zihnimizde doğrudan beliren bu şey varlık’ın kavramsal seviyesidir. Bu kavram başka hiçbir şeye indirgenemez, ama diğer bü- tün kavramlar ona indirgenebilir. Zira varlık’ın bu kavramsal seviye- sini anlamadan başka bir şeyi anlamamız mümkün değildir.

Varlık kavramı konusundaki tartışmalar ‘varlığın her şeyi içine aldı- ğını’ iddia eden Parmenides’e kadar götürülebilir. Ona göre. “Görü- nümleri ne olursa olsun her şey varlıkta birleşmektedir”. Parmenides varlığın birliği ve çokluğu meselesini tartışıyordu. Duyularımız bize bir çok varlığın mevcut olduğunu söylemektedir. Ama zihnimizle bir araştırmaya koyulduğumuz zaman, sonuçta varlığın tek olduğunu görürüz. Bu durum, Parmenides’in bilgi teorisini de etkilemiş ve onu

çokluğun bir hayalden ibaret olduğunu söylemeye vardırmıştır. Bu fi- lozofun tersine Heraclitus varlığı, bütünüyle inkar edip her şeyi varo- luş’a indirgemiştir. Varlık problemini ilk defa ela alan Eski Yunan filo- zofları temelde iki soru üzerinde durdular: Ne vardır? ve Varlık nedir?

Eflatun problemi çözmek için iki alem teorisini geliştirmiştir: Oluş alemi ve onunla sürekli ilişkide bulunması gereken varlık alemi. Bu tez temel olarak, bir taraftan belirlenen ve fakat diğer taraftan belli bir derecede var olan ancak belirlenemeyen bir varlığın mevcudiyetine dayanır.

Kendisinde sürekli değişmelerin olduğu olağan dünyayla, böyle bir değişime uğramadığı kabul edilen tecrübe ötesi bir dünyanın kabu- lü zaten ilk defa metafizik terimini gündeme getirmiştir. Bu konuda Yunan geleneğinde Parmenides ve Eflatun aynı çizgiyi temsil ederler.

Aristo da bu problemi varlığı formlar olarak gören Parmenides geleneği içinde ele aldı. Aristo her ne kadar müslüman filozofları etkilemişse de, bu etki Parmenides geleneği çerçevesinde olmamıştır. Müslüman felsefeciler varlığı genellikle var olan her şeyin paylaştığı bir yüklem olarak algılamış- lardır.

### Varlık ve Mahiyet

Mahiyet yahut modern dönemde kullanıldığı haliyle bir varlığın doğa- sı, bir şeyin varlığını kabul ettikten sonra onu daha ayrıntılı tanımaya yönelik sorulan soruya verilen cevabın içeriğini oluşturur. Bu tanıma ise, ya gözleme dayalı delillendirmelerle veya haberle yani bildirimle gerçekleşir.

Allah’a, varlığına ilave olarak, bir mahiyet isnat edilip edilemeyeceği, kelamcılar arasında tartışmalıdır. Mütekaddimûn kelamcıları, dildeki anlamıyla, Allah’ın mahiyetinden bahsedilebileceğini, zira bu durumda sıfatlarının sorulmuş olacağını söylerler. Mahiyetin mantıksal kullanı- mını dikkate alan müteahhirûn kelamcıları ise, Allah’ın mahiyetinden bahsetmenin O’nun hakkında varlık-mahiyet ayrımını akla getireceğini söyleyerek uygun olmadığını ifade ederler. Varlık ve mahiyetin ayrılığı, bu iki unsuru bir araya getiren bir başka varlığa ihtiyacı ortaya çıkaracağı için, Allah’ta varlık ve mahiyet ayrımının olamayacağı Müslüman filozof- larca ileri sürülmüştür.

Allah’a mahiyet isnat edilemeyeceği düşüncesi, mahiyet terimine nasıl bir anlam verildiğine bağlıdır.

Mahiyet, bir şeyin cinsini tayin etmek üzere sorulduğunda, Al- lah için geçersiz bir soru olacaktır, zira O’nun cinsi yoktur. Zira cins, zorunlu olarak fasıllara da ayırılabilmelidir. Bu, mahiyetin mantıksal bir terim olarak alındığı zaman karşımıza çıkar. Man- tıksal içerikten bağımsız olarak sadece dildeki kullanımı dikkate alarak mahiyetten söz edildiğinde böyle bir sorunla karşılaşıl- maz. Mütekaddimûn kelamcıları, mahiyetin mantıksal kullanımı- nı değil, dildeki kullanımını dikkate almışlar ve Allah’a mahiyet isnadında bir sorun görmemişlerdir.

Kur’an’ın Allah’ın mahiyetine ilişkin ifadesi salt kurgusal bir bildiri- min ötesinde, O’nun fail niteliğine dikkat çekmektedir. Firavun Mu- sa’ya ‘Alemlerin Rabbi dediğin nedir (mahiyeti nedir) ?, (Şuara 26: 23) diye sorduğunda, aldığı cevap, mahiyetin içeriğini vermektedir: “… O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir” (Şu’ara 26: 24).

İmam Maturidî, mahiyetin hem bir şeyin ismini hem de sıfatını sor- maya yönelik olabileceğini belirtir. Ona göre, bir varlığın mahiyetini öğrenmek üzere sorduğumuz ‘mâ hüve’ (o nedir? ), yaratılmışların statüsünde mahiyetleri bilinenler için sorulan bir sorudur. Allah ise modeli ve benzeri bulunmaktan münezzehtir. Bu sebeple, Firavun’un normal cisimler için sorulan ‘mâ’ edatını kullanarak Allah’ın neliğini sormasına Musa’nın verdiği cevap, O’nu cisimlerden ayıran bir içe- rik taşımaktadır: “O takdirine uygun şekilde ve ilk olarak yaratan ve hakkıyla bilen bir Rabdır’. Dolayısıyla mahiyet, Allah’ın kendini isim- lendirdiği özelliklere isnatta bulunmamıza imkân verecek şekilde Allah’a isnat edilebilir.

### Cevher ve Araz

Kadim olsun, hadis olsun kendi başına bulunabilen varlık şeklin- de tanımlanan (Tehânevî, Keşşâf, cevher mad). cevher, değiş- meyen, öz varlık anlamında mantık, felsefe ve kelam’ın ortak kullandığı bir terimdir.

Cevher’in karşılığı Latince’de *substantia*, Yunanca’da ise *hypostasis*tir. Bu kelimeler, ‘altta duran, bir şeye dayanak teşkil eden şey ve taşıyıcı varlık’ karşılığında kullanılmaktadır. Cevher, Aristo’da hem mantık hem de metafizik terimi olarak kullanılmıştır.

Aristo cevheri insan gibi somut varlıklar için kullandığında ‘ilk cev- her’, bu ilk cevherlerin türleri ve türleri içine alan cinsleri için kullan- dığında ise ‘ikinci cevher’ olarak adlandırmaktadır. Cevherleri temel kabul edip, kendi arasında birinci ve ikinci cevherler şeklinde ayrımıy- la Aristo, hocası Eflatun’un tümeller yani ideler görüşünden ayrılmış, hakiki varlıkların gözümüzün önündeki somut varlıklar olduklarını savunmuştur.

Gazali tarafından cisim, madde, suret, nefis ve akıl şeklinde beşe ayrılan cevher türleri İslam felsefe geleneğindeki ortak şemayı oluş- turmaktadır (Gazali, *Makasidu’l-felasife,* s. 72; TDV İslam Ans. Cevher mad)..



Araz, cevher ve cismin varlığıyla varolan, bunlarsız varlığa çıkamayan nitelik anlamına gelmektedir. Cevherin aksine, hiçbir arazın varlığı kendi tabiatının gereği değildir. Bu anlamda araz, cevher ve cismin gelip geçici niteliği durumundadır.

Maturidî arazı, “cisimlerde bulunan haller ve sıfatlar” şeklinde tanım- lamaktadır (Maturidî, *Kitâbu’t-tevhîd*, s. 16). Bu durumda, araz cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey” (Bkz. Enfal 8: 67), “Bizzat mev- cut olmayan, başkasıyla var olan sıfat” şeklinde tanımlanmaktadır.

Bütün maddi cevherler mahiyet itibariyle birbirinin aynı olduğu halde farklı niteliklere sahiptirler. İşte aynı mahiyetlerden farklı varlıkların meydana gelmesini sağlayan şey arazlardır. Arazlara bu özelliği veren de Allah’tır.

Bölünmez cevher anlayışı, İslam dünyasında ilk defa kelamcılarca geliş- tirilmiş olması sebebiyle dini bir karaktere büründürülmüştür. Bu dini karakter, Tanrı’ya cevher denilip denilemeyeceği gibi bir ihtilafın ötesinde bir öneme sahiptir. Cevher’e dayalı İslam atomculuğu, materyalist Yunan atomculuğundan farklı olarak, cevher ve araza dayalı atomculuk anlayı- şından yaratma modeline ulaşmayı amaçlıyordu. Erken devir İslam atom- culuğuna göre atomlar, Demokritos atomculuğunun aksine, yok iken var olurlar, yani yaratılırlar. Oluş, Demokritos’ta görüldüğü gibi atomların birleşme ve ayrılması ile meydana gelir, fakat oluşta mekânik bir zorun- luluk ve sebeplilik yoktur. Zira zorunluluk ve sebeplilik doktrini ilahi ira- denin hürlüğü ile çelişir.

Kelamcılara göre ise, Demokritos’un aksine atomlar sınırsız değil belirli sayıdadır, çünkü ‘Allah, her şeyi saymıştır’ (el-Cin 72: 24); dolayısıyla da alem sonludur ve boşlukta durmaktadır. Böylece Kelamcılar, boşlukta duran evren ve sınırlı atomlar anlayışı ile Allah’ın da ilim ve kudretine bir alan açmışlardır.

Kelamcılar, boşlukta duran dolayısıyla sınırlı ve sonlu atomları se- bebiyle kendisi de sonlu olan alem tasavvurlarını geliştirmede atom teorisini çok iyi kullanmışlardır.

Kelamcılar Allah’ın ‘kün’ emrinin nesnesi olarak atomları görmüşler ve ‘Allah’ın her an bir işte olduğunu’ (Rahman 55: 29) bildiren ayeti de, atomların her an yaratılmakta ve yok edilmekte olduklarını söyleye- rek, atomculuk teorileriyle uyumlu olarak yorumlamışlardır.

### Kıdem ve Hudûs

Kıdem, öncesizlik anlamına gelir. Varlığının başlangıcı olmayan ve varlığı bir illete bağlanamayan Varlık olan Allah’ın bir niteliği olarak kullanılmaktadır.

Kıdem, yani Allah’ın varlığının başlangıcının olmaması, genel ve te- mel bir ilke olarak İslam ekolleri tarafından paylaşılmaktadır.

İslam mezheplerinin bu görüş birlikteliğine, selef alimleri karşı çık- maktadır. Bu alimlerden İbn Hazm, kadîm kelimesinin Kur’an‘da ‘üzerinden uzun geçmiş eski inançlar ve nesneler’ için kullanıldığını (Yusuf 12:95; Ya-Sin 36: 39) söyleyerek, bu nitelendirmenin Allah’a isnat edilmesinin uygun olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre bu anlamı karşılamak üzere Kur’an’ın tercih ettiği terim Allah’ın ‘el-Evvel’ ismi- dir ve bunun kullanılması gerekir. Zira bu isim Allah’ın zaman üstü olduğunu gösteren en güçlü tanımlamadır (İbn Hazm, *el-Fısal*, II, 325 vd)..

Allah’ın varlığını ispat etmek ve alemin yaratılmış bir varlık alanı oldu- ğunu kanıtlamak için delillendirmeler hicri II. yüzyıldan itibaren baş- lamıştır. Delillendirmenin başlangıcından başlayarak kıdem ve hudûs kavramlarına başvurulduğunu, aynı şekilde Allah’ın sıfatları ile ilgili tartışmalarda da bu kavramların öne çıktığını görmekteyiz. ‘Sonradan meydana gelmek’ anlamında kullanılan hudûs terimi, Allah’ın varlığını kanıtlamak için başvurulan kozmolojik delilin Kelam bilimi alanındaki karşılığıdır.

Hudûs delilinin, alemin sonradan yaratılmış olduğunu kanıtlamak için, ilk kez Mu’tezile tarafından kullanıldığı ve mantıki bir forma kavuşturulduğu kabul edilmektedir.

Sünni kelamcılardan hudûs delilini sistemli bir şekilde inceleyen ise, Ebu Mansur el-Maturidî’dir. Maturidî, hudûs delilini Mu’tezilenin kul- landığı mantıki formunun ötesine taşımış ve haber, duyu ve istidlal yoluyla hudûsun ispatlanabileceğini belirtmiştir. Onun haberden an- ladığı, Kur’an’ın, tabiatın aşkın bir güç tarafından yaratılmış olmasına dikkatleri çekmesidir. Bu ise gözlem ve istidlale dayanan bir delildir. Dolayısıya hudûs delili kaynağını hem naslarda hem de insanda bul- maktadır. Maturidî’ye göre, hiç kimsenin kendini ezeli bir varlık olarak düşünmemesi de hudûs delilinin örneklerindendir.

### Fail ve İllet

Kelamcılara göre fail, irade ve bilgi sahibi varlığa verilen isimdir. Bu sebeple sadece canlı varlıklara atfedilebilir. Filozoflar, Tanrının zorun- lu olarak yarattığını ve iradesinin bulunmadığını varsaymaktadırlar. Onlara göre, güneş nasıl ışınlarının yayılmasına, ateş ısıtıcılığına engel olamıyorsa, aynı şekilde Tanrı da kendisinden alemin çıkmasına engel olamaz. Güneşin ışınlarının yayılmasını gerekli kılması gibi, Tanrı’nın cevheri de eşyanın varlığa çıkmasını gerekli kılmaktadır (Gazali, *Tehafütü’l-felasife*, nşr. M. Boyges, *Beyrut* 1927, s. 168-69). Kelamcılara göre, filozofların fail terimini, Allah için kullanmaları yanlıştır.



Allah’ın fail olarak adlandırılması yönündeki vurgu, O’nun iradî olarak yarattığını ifade etmek içindir. Zira, ilahi fiillerdeki çeşitlilik bir iradenin varlığını gerektirmektedir.

Kelamcılar, Allah’a illet denmesinin alemin de ma’lul olarak adlandırılmasını gerektireceğini, bunun da alemin ezeliliğine işaret edeceğini söylerler.

Allah’ın fail olarak adlandırılması, yaratma aktını bir iradenin öncele- dini, bu da alemin fail durumundaki Allah ile birlikte varolmadığını ifade eder.

Kelamcılara göre, filozofların fiil görüşü kabul edilirse Allah-alem iliş- kisi bir Yaratan-yaratılan ilişkisi olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, dünya Allah’ın fiili olamıyacaktır. Allah’ın fiili yoktan yaratmadır. Fiilin anla- mı budur. Ama filozoflar dünyayı ezeli kabul etmektedir. Ezeli olarak

varolan, yokluktan sonra meydana getirilemez. Bu durumda filozoflar- daki Allah-alem ilişkisi, bir Yaratan-yaratılan ilişkisi değil, bir neden- nedenli ilişkisidir.

Fail’in en önemli niteliği irade sahibi olmasıdır. Allah’ın failliğinin ira- de sıfatının algılanışıyla doğrudan ilişkisi vardır. Özellikle kozmolojik delil üzerinde duran kelamcılar, ‘mürîd’ ve ‘müreccih’ bir varlığı gerek- tirdiği için alemi sözkonusu ettikleri her yerde iradesiyle hareket eden bir faili de ele almışlardır. Zira, hem varlığı hem de yokluğu ‘mümkün’ olan bir şeyin varolabilmesi için varlık imkânının tercih, belli bir za- manda varlığa çıkışının tahsis edilmesi gereklidir. Bu tercih ve tahisis de ancak mürid bir Tanrı’nın varlığıyla açıklanabilir.

Zaman içinde yoktan yaratmayı kabul eden düşünürlerin dışında yaratmayı illet-ma’lul ilişkisi içinde ele alan filozoflar, irade sıfatı üzerinde fazla durmamışlardır.



İllet-ma’lul ilişkisinde iradenin işaret edilebilecek rolü, şayet varsa, bu süre- cin gerçekleşmesine Allah’ın muhalefet etmemesi yanı rıza göstermesidir. Dolayısıyla müslüman filozoflarda irade, rıza’ya dönüşmektedir. İbn Sina, sudur’u *inayet*’le eşitlemekte ve bunu da şöyle tanımlamaktadır: “Tanrı bil- gisinin bütün varlığı kuşatması ve varlığın en güzel bir nizama göre mey- dana gelmesine *rıza* göstermesidir” (İbn Sina, *eş-Şifa’ el-İlahiyyat*, s. 415).

Kelamcıların, müslüman filozoflara Allah’ın iradesi dolayısıyla illet- ma’lul bağlamında yaptıkları eleştiriyi yakında incelediğimizde filo- zofların da kelamcılarla benzer endişeleri taşıdıklarını görmek müm- kündür. Özellikle, Farabi’nin alemin yaratılışı bağlamında gündeme getirdiği sudur nazariyesindeki zorunluluk, fiili bir zorunluluk değil mantıki bir zorunluluktur. Bu zorunluluk Allah’da değil yaratılmış var- lıktadır. Bu varlık, varolmamazlık edemez. Yoksa Allah istese de isteme- se de alem ondan sudur edecek anlamında değildir. Zira Farabi Allah’ı rızası ve iradesi olmadan hiçbir şeyin gerçekleşemeyeceğini ifade et- mektedir (Farabi, *Uyunu’l-mesail,* s. 58).

Alemin yaratılışını anlatırken Farabi aynen şu ifadeleri kullanmakta- dır: “Yüce Allah eşyanın zuhurunu ve gayb aleminden şehadet alemine intikalini irade ettiği zaman, nefse hayırlarını ve şerlerini ilham etmiş; nefsin iradesi, Yüce Tanrı’nın iradesiyle ve ona verdiği tabiatla hareket gelmiştir (Farabi, *Kitabu makalat er-refi’a fi usuli ilmi’t-tabia*, Türkçesi ile birlikte neşr. Necati Lugal, Aydın Sayılı, *Belleten,* XV, 57, Ocak 1951, s. 93-113). Bu ifade, alemin yaratılışında Allah’ın iradesinin sözkonusu olduğunu açıkça göstermektedir.