



**Makale Gönderim Tarihi: 25.06.2018 Makale Kabul Tarihi: 28.08.2018**

### **Araştırma Makalesi**

## **ŞEHRİSTÂNÎ ONTOLOJİSİNDE VARLIK ANLAYIŞI VE ALANLARI**

**Halil ÖZTÜRK\***

### **Öz**

Varlık, Kelâm'ın temel konuları arasında yer almaktadır. İslam düşünce tarihine bakıldığında özellikle Cüveynî ile Gazzâlî'nin başlatmış olduğu müteahhirin dönemden itibaren eserlerde önemli bir yer edindiği görülmektedir. Dönemlere göre Kelâm ilminin konuları değişiklik göstermektedir. Mütেকaddimin dönemde en önemli mesele Allah'ın birliğini ve sıfatlarını ortaya koyma ve savunma iken felsefenin İslâm dünyasında yayılmasıyla birlikte Kelâm ilminin ilgi alanında da bir genişleme meydana geldi. Müteahhirin dönemle birlikte varlık konusu kelâm'ın temel konuları arasına girdi. Felsefe de varlığa mutlak var olması noktasından yaklaşmakta ancak tamamen meseleyi ele alırken akli hareket noktası almaktadır. Kelâm ise akılla beraber nakle de bağlı kalmaktadır. Böylece kelâm ilmi konusunu genişletmekle beraber felsefe gibi diğer ilimlerden farklı olarak meseleye yaklaşım tarzının farklılığını da ortaya koymaktadır. Kelamcıların varlık konusunu ele alma noktasında göstermiş oldukları hassasiyetin şüphesiz ki bir nedeni vardır. Şöyle ki kelâmın ana esası tevhittir. Nübüvvet ve meâd gibi esaslar ise tevhidin içerisinde yer almaktadır. Tevhidi ispat etmenin yolu ise Allah'ın varlığının delillendirilmesine dayanmaktadır. Bu durumda Allah ve varlık diye iki kavramla karşılaşmaktayız. Allah'ın varlığını ispat edebilmek için ise varlığın araştırılması ve ispat edilerek ortaya konulması gerekmektedir. Bu çalışmada müteahhirin döneminin çok yönlü âlimlerinden birisi olan Şehristânî'nin varlık anlayışını ortaya koymaya çalışacağız. Bunu da varlığın tanımı, kısımları ve varlıkla ilgili olan kavramlardan hareketle genel olarak izah edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Şehristânî, Varlık, Âlem, Nihâyetü'l-ikdâm, Musâraatü'l-felâsife.

### **The Understanding Of Existence And Its Field In Şehristani's Ontology**

### **Abstract**

Existence is among the basic concepts of Kalam. When the Islamic intellectual history is considered, it is seen that especially it had an important place in the works as of the Muteahhirin Period, which was initiated by Cüveynî with Gazzalî. The subjects of Kalam show variations in periods. The most important issue was showing and defending the unity of Allah and His attributes in the Mutekaddimin Period.

**Atf:** Öztürk, Halil. "Şehristânî Ontolojisinde Varlık Anlayışı Ve Alanları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23:2 (2018): 35-55.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikâdî İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı [halil.ozturk@bozok.edu.tr](mailto:halil.ozturk@bozok.edu.tr).

When philosophy became common in the Islamic world, an expansion also occurred in the point of interest of Kalam. The existence concept was included in the basic issues of Kalam as of the Muteahhirin Period. Philosophy was interested in existence concept in the context of absolute existence; however, philosophy takes the mind as the starting point when it is dealing with this issue. Kalam, on the other hand, sticks to narration as well as the mind. By doing so, while Kalam expanded its sphere, it also showed the difference in its approach to the issue, which is different from other sciences like philosophy. The sensitivity of Kalam scientists when they are dealing with the existence concept surely had a reason; and the fundamental pillar of Kalam was Tawhid. The pillars such as Nubuwat (Prophecy) and Mead are included in Tawhid. The way to prove Tawhid is to show evidence for the existence of Allah. In this case, we face two concepts as "Allah" and "existence". To prove the existence of Allah, it is necessary that the existence is investigated and proven. In the present study, we will try to uncover the existence concept of Sehristani, who was one of the sophisticated scholars of the Muteahhirin Period. We will do this in general terms based on concepts like the definition of existence and its parts.

**Keywords:** Kalam, Sehristani, Existence, Universe, *Nihayetu'l-iqdam*, *Musaraatu'l-felasife*.

### Giriş

Hız. Peygamber (s.a.v) hayatta iken sahabe tarafından kendisine itikâdî konularla ilgili soruların sorulduğu ve bu konular etrafında birtakım tartışmaların meydana geldiği aşikârdır. Hız. Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra ise sahabeyi meşgul eden konular arasında imamet, büyük günah işleyeninin durumu gibi meseleler bulunmaktadır. Ancak varlık konusu sahabe döneminde tartışılan meseleler arasında yer almamaktadır. Hiç şüphesiz ki Kur'ân-ı Kerîm nâzil olmaya başladığı andan itibaren muhataplarının zihin dünyalarına asli mesajları vermenin yanında onlara aynı zamanda âlemin ve insanın varlığı hususunda da birtakım bilgiler vermekteydi. Bu bilgiler genel olarak evrenin içindekiler ile topyekûn Allah tarafından yaratıldığı ve sonlu olduğu üzerine kurulu idi. Daha sonraki süreçlerde özellikle felsefenin İslâm dünyasına nüfuz etmesiyle beraber felsefenin konuları da İslam âlemine taşınmış ve Müslüman filozof ve kelamcılar tarafından tartışılmaya başlanmıştır.<sup>1</sup>

Emevîlerin son dönemlerinde başlayan tercüme faaliyetleriyle Eski Yunan ilimleri ve dünya görüşleri aklî ve felsefî miras olarak aktarılmıştır.<sup>2</sup>

Kelâmın geçirdiği evreler farklı olduğu gibi bu evrelere göre ana konuları (inanç esasları mesâil veya celîlü'l-keîâm) değişmemekle beraber ana konuların anlaşılmasına yardımcı olan araç konumundaki vesâil veya dakîku'l-keîâm denilen konular değişme ve gelişme göstermiştir.<sup>3</sup> Kelâmın tarihi sürecinin başlangıcı kelam fırkalarının ortaya çıkmaya ve düşünce sistemlerini oluşturmaya başladıkları hicri üç ve dördüncü asrı kapsayan Mu'tezile ve Ehl-i sünnet ekollerinin olduğu dönemdir. Bu dönem de İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) olduğu

<sup>1</sup> Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2016, s. 3-4.

<sup>2</sup> Metin Özdemir, Mehmet Baktır, *Sistematik Kelam*, Turkuaz Hızlı Matbaa, Sivas, 2013, s. 11.

<sup>3</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000, s. 124.

mütekaddimîn dönem, hicri beşinci asırda Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayan müteahhirîn dönem ve son olarak da yirminci asrın başından başlayıp günümüzde de devam eden yeni ilm-i kelâm dönemi olarak değerlendirilmektedir.<sup>4</sup>

Cüveynî'nin ortamını oluşturduğu ve Gazzâlî'nin başlattığı müteahhirîn devri<sup>5</sup> felsefileşmiş kelimelerin dönemini ve daha sonra da şerh ve haşiyecilik dönemini kapsamaktadır. Felsefileşmiş kelimelerin dönemini klasik mantığın İslâmî ilimler arasına katıldığı, varlık konusunun belirgin olarak kabul görüp Allah'ın sıfatları ile diğer konuların varlık mevzusunun bir parçası ya da uzantısı olarak ele alındığı bir dönemdir. Gazzâlî öncesi dönemde felsefi anlamda vücûd ve mevcûd tartışması yoktu. Kelâmcılar evrenin varlığının hâdisliğinden hareketle Allah'ın sıfatlarının varlığını ve ezeliğini ispat etmeye çalışıyorlardı. Gazzâlî ile beraber Allah'ın varlığından daha çok Allah'ın varlığının nasıl olduğu ve diğer varlıklarla arasında nasıl bir ilişkinin olduğu boyut ele alınmaya başladı.<sup>6</sup> Bu meseleleri eserlerinde felsefi kavramlarla ele alan bir kelâm âlimi de Abdülkerîm eş-Şehristânî'dir (ö.548/1153).<sup>7</sup> Şehristânî varlık ve varlıkla ilgili kavramlara eserlerinde yer vermiş ve bu hususlarda özellikle filozoflarla tartışmalarda bulunmuştur.

## 1. Ontolojik Bakımdan Varlık Ve İlgili Kavramlar

### 1.1. Varlık

Türkçe'de 'bulunma, var oluş, varlık, gövde, beden, cisim ve ten' anlamlarında isim olarak kullanılan 'varlık', Latince 'esse', Yunanca 'on', Almanca 'seint', İngilizce 'being', Fransızca 'etre'nin karşılığında kullanılmaktadır. Bu dillerde varlığın karşılığında kullanılan bu kelimeler hem fiil hem de isim olarak kullanılmaktadır. 'Var olan şey, kalıcı olan, gelip geçici olmayan, bütün varlıkları içine alan en genel kavram, görüntünün zıddı olan, gerçekten var olan' gibi anlamlara gelmektedir.<sup>8</sup> Arapçada ise 'varlık' 'vücûd' kelimesiyle ifade edilmekte olup teknik olarak 'var olmak, var oluş ve var olan' anlamlarında kullanılan bir

<sup>4</sup> Genel olarak kelâmın dönemleri kudemâ yani mütekaddimîn, müteahhirîn ve yeni ilmi kelâm olarak üç döneme ayrılmaktadır. Bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1979, s. 77-79; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi Yayınları, 4. Baskı, Konya, 1999, s. 60-71.

<sup>5</sup> Kaynaklarda müteahhirîn dönemin Gazzâlî ile başladığı görüşü genel kabul görse de Cüveynî'nin katkısı da büyüktür. Çünkü fikirsel gelişmeler süreç gerektirmektedir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Abdülazîm Ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 1993, c. VIII, s. 142.

<sup>6</sup> Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Emin Yayınları, Bursa, 2011, s. 15.

<sup>7</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 32; Özdemir, Baktır, *Sistematik Kelâm*, s. 16. Bazı kaynaklar felsefileşmiş kelimelerin dönemini Gazzâlî ile değil de Şehristânî ile başlatmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 1995, s. 109.

<sup>8</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1979, s. 185.

kavramdır.<sup>9</sup> Kevn, yokluğun yani ademin zıddı vücûddur. Mevcûdun bizzat kendisi değildir. Kevn asla mevcûd anlamında değil, varlığın yani vücûdun mevcûda dönüşümü ve oluşumudur.<sup>10</sup>

Varlık kavramının tanımlanıp tanımlanamayacağı tartışmalı bir husustur. Ancak genel kabule göre tanımlanamaz bir şeydir. Çünkü mantık ilminde tanım, yakın cins ve yakın fasıdan yani ayırımdan oluşur. Varlık mefhumunun cinsi de yakın ayırımı da bulunmamaktadır. Ayrıca varlık kavramından daha genel bir ifade tarzı ve daha tümel bir cins olmadığından tanımlanamamasından daha doğal bir şey olamaz. Başka hiçbir kavramın içerisine giremez, mahiyetini oluşturamaz. Anlamı açık seçik olması ve herkes tarafından kolayca anlaşılmasından dolayı da ondan daha genel anlamlı başka bir kelime bulunamaz.<sup>11</sup>

Şehristânî varlık kelimesini 'vücûd' ile ifade etmekte ve varlığın tanımının yapılamayacağını belirtmektedir. Çünkü varlık öyle bir şeydir ki en genel ve en açık bir kavramdır. Ondan daha genel ve daha açık bir kavram olması gerekir ki onun tanımlanabilmesi veya resmedilmesi mümkün olsun.<sup>12</sup> Bu da mümkün olmadığı için varlığı tanımlamaya çalışılacak her kelime ondan daha kapalı kalacak ve daha özel olacaktır. Varlığı tanımlamak için kullanılacak olan 'mâ', 'ellezî', 'hüve' gibi ibareler de varlığın bizzat kendisini ifade ettiği için bunlarla da tanımlama yapmak mümkün değildir. Çünkü bir şeyi kendisiyle ifade etmek onu tanımlamak anlamına gelmemektedir.<sup>13</sup> Şehristânî Eş'arîlerin varlık kelimesinin eş anlamlıları olarak 'sübut', 'şey', 'ayn ve zat' kavramlarını kullandıklarını belirtir. Bu anlamda 'şey mevcuttur' denilse tanım hatalı olur. Çünkü vücûd, şey'iyet ile kapalılık ve açıklıkta eşittir. Yine vücûd 'mâ' ile tanımlanmaya çalışılsa bu da hatalı olur. Tanımın içerisine 'mâ' lafzını katmak ve manasını da 'bilinen ve kendisinden haber verilen şey' olarak ifade etmek bir şeyi yine kendisiyle ifade etmek anlamına

<sup>9</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968, s. 104-105; Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri İbn Sina-Fahreddin Razi Nasıreddin Tusî Düşüncesinde Varoluş*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s. 17.

<sup>10</sup> Heyet, *Mu'cemü'l-mustalâhâtî'l-kelâmîyye*, haz. İbrahim Rafaa, Şebeketü'l-Fikr, Meşhed 1949, c. II, s. 397; Muhammed İbn Haldûn, *Lubâbu'l-muhassal fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 303-306.

<sup>11</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, c. I, s. 28; Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 89; Toshihiko İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 106. Varlık kavramının tanımlanamayacağı noktasında genel kabul vardır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Muhammet Yazıcı, "Sünnî Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2007, sayı: 28, s. 205; Mehmet Tözluyurt, "Bolvadinli Yunuszâde Ahmed Vehbî'nin Bilgi ve Varlık Anlayışı", *Bolvadin Araştırmaları 1*, Eğitim Yayınevi, Konya 2018, ss. 1147-1173.

<sup>12</sup> Resm: Bir şeyi, mahiyetine dâhil olmayan unsurlar vasıtasıyla kendisinin dışındaki bütün şeylerden ayıran tariftir. Bk. Seyfüddin el-Âmidî, *Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*, çev. Bilal Taşkın, Osman Nuri Demir, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 63-64.

<sup>13</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 89.

gelir.<sup>14</sup> Şehristânî 'vücûd' kelimesini 'mevcûd' ile tanımlamanın da doğru olmadığını söyleyerek 'vücûd' ile 'mevcûdu' birbirinin yerine kullanmamaktadır.<sup>15</sup>

Şehristânî'nin varlık hakkındaki düşünceleri, kendisinden önce yaşamış olan, hikmet ilimlerinde önde gelen ve felsefede çağının otoritesi olduğu kendisi tarafından da kabul edilen İbn Sînâ'nın görüşleriyle paralellik arz etmektedir.<sup>16</sup> İbn Sînâ da diğer filozoflar gibi varlık kavramının apaçık, herkesçe bilinen ve genel olduğunu belirtir. O'na göre genel olan bir şeyin tarifi mümkün değildir. Varlık hiçbir kavramın kapsamına girip onun mahiyetini oluşturacak bir kavram değildir. Bu itibarla tanımlamaya kalkışmak çok zordur. Yani varlık, varlık adından başka bir şeyle açıklanması imkânsızdır. Çünkü o, her açıklanan şeyin ilk prensibidir.<sup>17</sup> İbn Sînâ varlık kelimesinin eş anlamlıları olarak 'şey', 'mâ', 'ellezî' lafızlarını kullanır. Ancak bunlarla varlığı tarif etmek bir şeyi kendisiyle tarif etmek anlamına gelir ki bu da mümkün değildir. İbn Sînâ varlık için 'vücûd' kelimesiyle birlikte 'mevcûd', 'muhasal' ve 'müsbet' kelimelerini de kullanır.<sup>18</sup>

Gazzâlî de aklın, resm veya tanıma ihtiyacı olmadan varlık kavramını düşünce yoluyla kesin bir şekilde algılayabileceğini böylece varlık mefhumunun böyle özelliğinin olduğunu belirtir. Aslında varlığın ne tanımı ne de resmi yoktur. Tanım, cins ve ayrımı bir araya getirir. Oysa varlığın ne kendisine izafe edileceği ne de kendisinden tanım elde edilebilecek daha genel bir şey bulunmaz. Resm ise, gizli olanın açık olanla bilinmesidir. Oysa varlığın kendisiyle bilineceği daha açık ve daha çok bilinen bir şey yoktur.<sup>19</sup>

Şehristânî'den sonra gelen Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ve Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) de varlık kavramından daha açık seçik bir kavram olmadığını

<sup>14</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 89.

<sup>15</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 89; Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa: Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 25.

<sup>16</sup> Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 3.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, I, 27-28. Ayrıca bk. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985, s. 29-30.

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, I, 27-34. İbn Sînâ varlık kelimesinde olduğu gibi bir şeyi tanımlamada bazı yanlışlıklar yapılmasını a)şeyin kendisiyle tanıtılması, b)şeyin kapalılıkta ve açıklıkta kendisi gibi bir şeyle tanıtılması, c)kendisinden daha kapalı bir şeyle tanıtılması ve d)kendisiyle tanıtılan şeyle tanıtılması olarak dört başlıkta değerlendirir. Detaylı bilgi için bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi: Alâi Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s. 34-35.

<sup>19</sup> Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri Makasid el-Felasife*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2002, s. 113. Gazzâlî tasavvurları keşfetmeye götüren yolun tanım, had veya resm olarak isimlendirileceğini belirtir. Tasavvuru ise, cisim, ağaç, melek, cin ve benzeri tanımlardan kastedilen anlam algılaması biçiminde tekil bir ifadenin delalet ettiği özlerin (zatların) tahkik ve anlam yoluyla idrak edilmesi olarak belirtir. Detaylı bilgi için bk. Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 41-43.

ifade ederek gerçekte tanımının yapılamayacağını belirterek felsefi ve kelâmî geleneğin görüşlerini kabul etmektedirler.<sup>20</sup>

Şehristânî varlığın genel bir kavram olduğunu ve zihinlerde apaçık olarak idrak edildiğini ifade ederek İslâm dünyasının Ortaçağdaki varlık filozofu olarak kabul edilen İbn Sînâ ile aynı görüşleri paylaşmaktadır.<sup>21</sup> Yine Eş'ari mezhebi içerisinde önemli bir yer işgal eden Gazzâlî de aynı görüştedir. Kendisinden sonra gelen felsefileşmiş kelimelerin kelâmcıları olan Râzî ve Kâdî Beydâvî de bu düşünceleri devam ettirmişlerdir.

## 1.2. Yokluk

Kelam ilminde yokluk için 'adem', yok olan anlamında ise 'ma'dûm' kelimesi kullanılır. Tarifi yapılamayan, ne olduğundan bahsedilmesi mümkün olmayan; ancak zıddı olan varlık kavramından yola çıkarak ve varlığa nispet ederek kendisinden haber verilir.<sup>22</sup>

Şehristânî'ye göre kelâm'da yoklukla ilgili tartışmalar Mu'tezile'den Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm (ö. 270/883?) ile başlamış, Mu'tezile'nin çoğunluğu da onun bu görüşünü kabul etmiştir. Şahhâm, ma'dûmun 'şey, zat ve ayn' olduğu fikrini ortaya atarak yokluğun da varlık gibi bir takım özelliklere sahip olduğunu ortaya koymuştur. Ebu'l-Hüseyl el-Allâf (ö. 135/752) ve Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/912) gibi mu'tezilîler ise ma'dûmu kabul etmekle birlikte 'şey' ismini kullanmaktan kaçınmıştır.<sup>23</sup>

Şehristânî ma'dûmun tanımının varlıkla karşılaştırma neticesinde yapılabileceğini yoksa varlıkta olduğu gibi kendisine bakılarak tanımlanamayacağını belirtir. O'na göre, ma'dûm 'var olmayan' olup 'şey' anlamında kullanılamaz. Çünkü 'şey' var olanları ifade etmek için kullanılır.<sup>24</sup>

Ehl-i sünnet kelâm ekolleri âlemin yoktan (ma'dûm) var edildiği hususunda çoğunlukla görüş birliği içerisinde olmalarına rağmen bu yok'un (ma'dûm) 'bir şey mi' yoksa 'hiçbir şey mi' olduğu yani âlemin bir şeyden mi yoksa hiçbir şeyden mi yaratılmadığı meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Şehristânî de dâhil olmak üzere âlemin yoktan yaratıldığını ve bu yokun 'hiçbir şey' olduğunu ittifakla

<sup>20</sup> Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1986, s. 15; Râzî, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978, s. 49; Ömer b. Muhammed Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-envâr min metâli'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991, s. 77.

<sup>21</sup> A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 35.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, I, 34; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 41. Adem/yokluk kelimesinin anlam çeşitliliği hakkında bilgi almak için bk. Heyet, *Mu'cemu istilâhâti'l-kelebiyye*, c. II, s. 57-58.

<sup>23</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 89.

<sup>24</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.89. Bâkılânî de şey kavramını mevcut anlamında kullandıklarını belirtir. Bk. *Kitâbu't-Temhîd*, nşr. Yusuf Mekârisî el-Yesûî, Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut 1957, s.15.

kabul etmişlerdir. Hatta ma'dûm kelimesini kullanmaktan çekinmişler ve yerine 'lâ min şey', 'leyse bi şey' gibi mutlak yokluktan yaratma anlamına gelen ifadeleri tercih etmişlerdir.<sup>25</sup>

Şehristânî özellikle Şahhâm'ın ma'dumu 'şey' olarak kabul ederek âlemin mutlak yokluktan (adem-i mahz) yaratılmadığı görüşünü İbn Sinâ'nın Aristo'dan naklettiği "yokluktan (adem) meydana gelen her hâdisin öncesinde, zorunlu olarak varlığının imkanı oluşu bulunmaktadır. Varlığın imkânî oluşu ise, mutlak yokluk değildir"<sup>26</sup> görüşüne benzetmekte ve felsefecilerin mu'tezilî düşünce üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Ayrıca O, imkanı oluşun varlığa ve yokluğa uygun olarak madde hakkında geçerli olduğunu, her maddenin bir olma zamanı olduğunu ve bunun da bir sınırının olması gerektiğini belirterek, bu son noktanın adem-i mahz yani hiçlik/yokluk olduğunu ortaya koyar. Böylece mümkün olan varlık 'mutlak yokluk'tan yaratılmıştır.<sup>27</sup>

Şehristânî yokluğun da tanımlanamayacağı hususunda felsefecilerle hemfikirdir. Ancak yokluğun mutlak (adem-i mahz) ve mümkün (mümkünü'l-adem) olarak ayrılması noktasında farklı düşünmektedir. Zira O, kelamcı bakış açısıyla mümkün yokluk düşünülürse o zaman Allah'tan başka ezeli varlıkların mümkün yokluk olabileceği düşüncesini çağırıştırdığı için mutlak yokluğun dışında bir taksimatı kabul etmemektedir.

### 1.3. Varlıkla Yokluk Arası Bir Alan: Hâl

Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişkinin boyutu meselesinde, arazları cevherlere bağlayan ve cevherlerle arazlar arasındaki rolü ifade eden hâl teorisi Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki tartışmadan ortaya çıkan bir problemdir. Hâl, kendi nefsinde var veya yok olmayıp bir mevcûd ile var olan şeydir. Zira her mevcûdu diğerlerinden ayıran kendine ait bir özelliği vardır. Benzerlerin kendisiyle benzerleştiği, farklı olanların kendisiyle farklılaştığı zatın gerisinde olan bu özellik hâldir.<sup>28</sup> Mu'tezile Allah'ın zatı ile sıfatları arasında bir ayrılık olmadığını yani sıfatların zatın aynı olduğunu savunarak Ehl-i sünnet'in sıfatların 'Allah'ın zatının ne aynı ne de gayrı' olduğu şeklindeki kabullerinin, Allah'ın dışında birçok kadîm varlığın varlığını çağırıştırmasının önüne geçmek istemişlerdir.<sup>29</sup> Ancak Mu'tezile'nin ortaya attığı bu sıfat anlayışı kendilerini de tatmin etmemiş olacak ki Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi

<sup>25</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd- Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2016, s. 63; Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 15-16.

<sup>26</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 24.

<sup>27</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 24-25.

<sup>28</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 80; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2016, c. I, s. 132.

<sup>29</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2010, s. 20.

anlattığı ve ilk teorisyeninin de kendisi olduğu haller görüşünü ileri sürmüştür.<sup>30</sup> Ayrıca bu teori ile Ebû Hâşim, Muammer b. Abbad es-Sülemî'nin (ö. 321/933) 'manalar teorisi'nin<sup>31</sup> ortaya çıkardığı problemleri ortadan kaldırmayı da amaçlamıştır.<sup>32</sup> Ebû Hâşim, Allah'ın âlim olmasının zatının ötesinde bilinen bir hâl olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde kâdir ve diri olmasında da durum aynıdır. O'na göre sıfatlar zat ile bilinebilen, ne mevcûd/var olan, ne ma'dûm/yok olan, ne ma'lûm/bilinen ve ne de meçhûl/bilinmeyen hâllerdir. Bu hâller ne hak ne bâtil, ne yaratılmış ne yaratılmamış, ne var ne yok, ne bilinen ne bilinmeyen, ne 'şey' ne de 'lâ şey' olmalıdır.<sup>33</sup> Allah onlara zatında bulunan şeyler sebebiyle sahiptir. Haller teorisini Ebû Hâşim'den başka Eş'arîlerden Bâkîllânî ve Cüveynî de kabul etmektedir.<sup>34</sup>

Ahvâlî savunanlar bunu üç noktadan ele almaktadır. Birinci nokta, bu 'hale' sahip olup diğerlerinden bu durumu ile ayrılan buna zatı itibarıyla sahip olmuştur. İkinci nokta, bir manadan dolayı 'şey' olarak vasıflanan bunu 'hal' ile sağlar. Üçüncü nokta ise, şey ne zatından ne de ona ait olan manadan dolayı değil de 'hal' sebebiyle şeyliğini sağlar.<sup>35</sup>

Ahvâl teorisi şöyle özetlenebilir: Cevher-âraz, varlık-yokluk arasında üçüncü bir durum vardır. Bu durum cevhere bağlı olup ondan ayrı var olamayan, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan cevherin 'varoluş' şeklidir. Cevherlere ârazları bağlayan cevher ile araz arasındaki araçlardır. Haller varlık, yokluk, ezellilik veya hâdislik gibi nitelikler yüklenemezler. Bu durumda bağımsız varlıkları olmadığı için gerçekte var sayılmazlar. Bağımsız olarak var olsalardı şey olmaları lazım gelirdi. Varlığın zatıyla ilişkileri olması ve varlığın tanınması kendileriyle

<sup>30</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 79. Kaynaklarda ahval teorisinin Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cubbâî tarafından ortaya atıldığı vurgulansa da İbn Hazm bu görüşü Eş'arîlere nispet etmektedir. Bk. Muhammed b. Ali İbn Hazm, *el-Fasl -Dinler ve Mezhepler Tarihi-*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017, c. III, s.748.

<sup>31</sup> Muammer b. Abbad es-Sülemî, Allah'ın sıfatlarının zatında bulunan manalara bağlı olduğunu belirtmiştir. Allah kendisinde mana olarak bulunan ilimle alim, kudretle kadirdir. Sülemî manalar teorisine arazların sonsuz olduğunu kabul ederek bir yerde bulunan arazların farklılıklarının kendilerinde var olan ve birbirlerinden farklı olmalarını gerekli kılan bir manadan dolayı olduğunu ileri sürmüştür. Bundan dolayı O ve taraftarları 'ashabu'l-meanî' olarak isimlendirilmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, Beyrut, 1975, c.I, s. 67; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 740.

<sup>32</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 740.

<sup>33</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Albert N. Nader, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1970, s. 32; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 748.

<sup>34</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 79; Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 81.

<sup>35</sup> Bağdâdî, *el-Milel*, s. 132.



mümkün olduğu için yok da sayılmazlar. Dolayısıyla bunlar varlığın tanınıp diğer varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan zihinsel niteliklerdir.<sup>36</sup>

Şehristânî ise hâl görüşünü kabul etmez ve şu noktalardan eleştirir:<sup>37</sup>

1-Hâl kavramının ne olduğu ve hakikatini ortaya koyacak bir tanımının bulunmamaktadır. Hâlin tanımı yapılamadığından dolayı 'hal' başka hâllerle (muallal-gayr-ı muallal gibi) ispat edilmeye çalışılmaktadır.

2-Hâlin tanımı içerisindeki ma'lûm, meçhûl, mevcûd ve ma'dûm gibi özellikler meseleyi anlaşılabilir hale getirmektedir.

3-Ebû Hâşim hâl görüşünü ortaya koyarken filozoflardan etkilenmiştir. Filozoflar Allah'ın sıfatlarını O, O'dur. O'nun hakkında mevcûd-ma'dûm, âlim-câhil, kâdir-âciz, mürîd-gayr-i mürîd, mütekellim-sâkit denilemeyeceğini ve diğer sıfatlarda da durumun aynı olduğunu belirtmiştir. Yani hâl kavramı kendisine ait olsa da içerisindeki doldurulmasında filozoflardan ve Ehl-i sünnetten yararlanmıştı.

4-Hâlin ma'lûm ve meçhûl diye vasıflanmaması anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü bir şeyin bilgisini elde etmek için var olması gerekir. Var olmayan bir şey ise bilginin konusu olamaz.

5-Varlığı müstakil olarak düşünülmemenin başkası için de var olduğu düşünülemez.

6-Hâl ma'lûm olan değilse Allah'ın ma'lûm olmayan şeyle bilen, işiten, gören, güç yetiren olduğunu ispatlamak mümkün değildir. Ne olduğu bilinmeyen şeyle Allah vasıflanamaz. Çünkü size göre Allah'ın sıfatları haldir.

7-Bir şey hakkında ne var ne yoktur demek imkânsızdır. Çünkü aklen bir şey ya vardır ya da yoktur. Üçüncü bir durumun imkânsızlığı ortadadır.

8- Öte yandan hâlin sabit olduğu ancak mevcûd olmadığı düşüncesi de tutarsızdır. Sübût kavramını vücûd kavramından, nefiy kavramını adem kavramından daha genel tutmak da sıkıntılıdır. Çünkü hâli ne mevcûd ne de ma'lûm olarak tanımlayıp sonrada vücûd ile sübut kavramını farklı tutarak halin sabit ama mevcut olmadığı şeklinde değerlendirmek mümkün değildir. Vücûd ile sübût anlam bakımından aynı olduğu gibi adem ile nefiy de anlam bakımından aynıdır.

Özetle Şehristânî hâl olarak ifade edilen şeylerin zihinlerde tasavvur olunanın ötesine gidemeyen bir kavram olduğunu ifade ederek zihnî varlık kategorisinde değerlendirmektedir. O'na göre hâli zihnî varlık olarak değerlendirmek varlıkla yokluk arasında üçüncü bir kategorinin icadı ve ispatı güçlüğü de ortadan kaldıracaktır.

<sup>36</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1989, c. II, s.190-192; Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 82.

<sup>37</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 79-88.

## 2. Varlığın Kısımları

Kelâmcılar varlığın kısımlarını genel olarak başlangıcı olmayan (kadîm) ve başlangıcı olan (hâdis) şeklinde ifade etmişlerdir. Başlangıcı olmayan Allah Teâlâ'dır. Başlangıcı olan Allah'ın dışındaki her şey olup cevher ve âraz olmak üzere alt bölüme ayrılır. Cevher, uzayda yer kaplayan (mütehâyiz), âraz ise uzayda yer kaplayanla var olandır.<sup>38</sup>

Şehristânî kelâmcıların kadîm ve hâdis varlık taksimini kabul etmekle birlikte varlığın müsebbib-müsebbeb ve zorunlu-mümkün gibi farklı taksimatının da yapılabileceğini söylemektedir. Ancak filozofların yaptığı cevher ve âraz tanımına itiraz etmektedir. İbn Sînâ dâhil filozoflar cevheri bir konumda bulunmayan, yer kaplamayan olarak tarif etmektedir. Bu durumda Allah da zorunlu varlık olup bir konumda bulunmaksızın var olan olduğu için filozoflara göre cevher adını almaktadır.<sup>39</sup> Kelâmda cevherin 'uzayda yer kaplayan' (mütehâyiz) olarak değerlendirilmesi varlığı kısımlandırmada kelâmcılar ile filozofları karşı karşıya getirmiştir. Şehristânî bu noktada özellikle İbn Sînâ'nın cevher ile Allah'ı özdeşleştirmesini kabullenmez. Cevher ve ârazın ontolojik olarak mutlak varlığın mı yoksa mümkün varlığın mı kapsamına girdiği noktasından eleştirisini sürdürerek eğer mutlak varlık kapsamında değerlendirirlerse bir sıkıntının olmayacağını ancak mümkün varlığın kapsamında değerlendirirlerse zorunlu varlığın cevher kategorisine yani mümkün varlık kategorisine dâhil edilmiş olur. Ârazda cevherin ortağı olunca bu durumda Allah ile âlem, varlık sınıflamasında eşit hale getirilmiş olur.<sup>40</sup> Bu durumda aslında Şehristânî Allah'ı hâdis varlık hiyerarşisi içerisinde değerlendirmek istememektedir.

Şehristânî aklî açıdan varlığı vâcib, câiz ve müstehîl olarak üçlü taksimata da ayırır. Bu durumda vâcib, varlığı zaruri, yokluğu ise muhal olandır. Müstehîl, yokluğu zaruri olup varlığı muhal olandır.<sup>41</sup> Câiz ise, varlığı da yokluğu da zaruri olmayandır. Vâcib Allah'tır. O, her türlü etkiden uzaktır. Câiz ise varlığı ile yokluğu eşit olandır. Yokluğuna varlığını tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç vardır. Var edilen ise var edeni sebebiyle vardır. Yoksa yokluğu hak edendir.<sup>42</sup>

İbn Sînâ ontolojisinde varlığı zatiyla zorunlu, zatiyla olurlu ve dolayısıyla zorunlu ve her yönden olurlu şeklinde üçlü bir taksime tabi tutar. Birinci taksime göre, zatiyla zorunlu varlık Allah'tır. İkinci taksime göre her yönden olurlu varlık ay altı âlemdeki varlıklardır. Üçüncü taksime göre de bu ikisinin ortasındaki kısım ay üstü âlemi oluşturur. Ay üstü varlıklar 'dolayısıyla' zorunlu, ezeli ve değişmez olup

<sup>38</sup> Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 5.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa*, c. I, s. 53; Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 7.

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa*, c. I, s. 53; Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 7.

<sup>41</sup> Müstehîl, muhal ve mümteni' ile imkansız anlamında ortak kullanılan bir kelimedir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Ahmet Çelik, "Kelâm'da Muhalin Anlamı ve Değeriyle İlgili Yaklaşımlara Genel Bir bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, c. XIV, sayı: 2, ss. 460- 462.

<sup>42</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 14-18.

varlığın meydana gelişi olan sudur burada gerçekleşmektedir. Akıllar teorisine göre her bir akıl bir öncekini ve kendisini düşünmek suretiyle varlığın meydana gelmesini sağlamaktadır. Bu durumda akıllar bir nevi yaratma özelliğine sahip varlıklar olarak ortaya çıkmaktadır. Onuncu akılla süfli Âlem denilen dünyanın varlığı gerçekleşmektedir. Yüce bir varlık olan Allah, süfli varlık alanı olan dünyanın yaratılmasıyla ilgilenmemekte bunu faal akıl denilen iradeye bırakmaktadır.<sup>43</sup>

Şehristânî ise, sudur nazariyesine karşı çıkararak âlemin yaratılışının ay üstü âleme verilmesini ve ay üstü âlemdeki varlıkların bir nevi ezeli ve değişmez olarak değerlendirilmesini kabul etmez. O'na göre ay altı âlem nasıl mahlûk yani yaratılmış ve hâdis ise ay üstü varlıklarda mahlûk ve hâdistir. Hâdis olan varlığın da ezeli ve değişmez olması düşünülemediği gibi herhangi bir şeyi meydana getirmede etkili olması da düşünülemez.<sup>44</sup> Şehristânî İbn Sinâ'nın varlık taksimindeki 'dolayısıyla zorunlu ve zatıyla olurlu' kısmının Allah'ın yaratıcılığını sınırlayacağı ve başka varlıkların ezeliğini ortaya çıkaracağı gerekçesinden hareketle kabul etmemektedir. Zorunlu-mümkün ve kadîm-hâdis gibi taksimatları kabul etmekle Sünni kelâmcıların gruplandırılmalarına uygun bir düşünceye sahiptir.<sup>45</sup>

### 3. Varlıksal Alan: Âlem Ve Âlemi Oluşturan Unsurlar

Türkçede kullanılan evren kelimesi, Arapçadaki âlem kelimesiyle aynı anlamı ifade etmekle birlikte âlem, kelâm ilminin bir terimi haline gelmiştir. Âlem kelimesinin, bilmeyi, tanımayı ifade eden 'ilm' kökünden; alâmet, nişan anlamında 'a-l-m' kökünden türediği şeklinde farklı değerlendirmeler mevcuttur. Âlemi 'ilm' yönünden değerlendirdiğimizde yaratıcının kendisiyle bilindiği şey anlamı ortaya çıkmaktadır. 'A-l-m' kökünden türemesi durumunda da yaratıcının varlığına işaret eden alâmet, iz, nişan anlamına gelmektedir.<sup>46</sup>

Cüveynî kelâmcıların bazı kelimeler üzerinde ittifak ettiğini, bunlardan birisinin de hem sözlük hem de terim anlamıyla kullanılan 'âlem' lafzı olduğunu belirtir. O'na göre âlem, Allah ve zâtî sıfatları dışında var olan her şeydir.<sup>47</sup> Cüveynî önceki âlimlerin (selef) 'Allah'ın dışındaki her şey', sonrakilerin (halef) ise 'cevher

<sup>43</sup> Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, 155; Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 52-53; Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, s. 101-103.

<sup>44</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 14-18.

<sup>45</sup> Sünni düşüncede varlık taksimatı hakkında detaylı bilgi elde etmek için bk. Yazıcı, "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", ss. 201-260.

<sup>46</sup> İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Lumau'l-edille*, thk. F. Hüseyin Mahmud, Alemü'l-Kütüb, 2. Baskı, Beyrut, 1987, s. 86; Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, haz. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 1995, s. 19. Ayrıca bk. Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, s. 31; Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmüne Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2015, s. 118-119.

<sup>47</sup> Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu ve dğr., TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2012, s. 36. Ayrıca bk. Âmidî, *Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 96.

ve ârazlardan ibaret olan şey' diye âlemi tanımlamalarında kullanılan kavramların farklılığına da dikkat çekmektedir.<sup>48</sup>

Şehristânî de âlemin sonradan olduğu ve yokluktan varlığa çıktığını kabul ederek âlemi, 'Bârî Teâlâ'nın mutlak yokluktan yarattığı hâdis şey' olarak tanımlar. Ayrıca Allah Teâlâ'nın varlığıyla hiçbir şeyin varlığının olmadığını, var olanların varlığının sonradan olduğunu da belirtmek suretiyle ezeli/kadîm Allah'tan başka hiçbir varlığın olmadığını ifade etmektedir.<sup>49</sup> Âlem cevher ve ârazlardan müteşekkildir. Ârazlar hadistir. Cevherler de ârazsız olamayacağı için ârazilara bitişik olan da hâdistir. Böylece cevher ve ârazlardan oluşan bu âlem yaratılmıştır.<sup>50</sup>

### 3.1. Âlemin Unsurları

#### 3.1.1. Cevher ve Âraz

Filozoflar cevheri; 'bir konumda bulunmayan, yer kaplamayan ve herhangi bir şeyde bir sıfatla bulunmayan' olarak tanımlar. Bir konumda konumlanan ve bir varlıkla ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olan ise ârazdır.<sup>51</sup>

Şehristânî ise cevheri uzayda yer kaplayan şey ve uzayda yer kaplayanla var olanı da âraz olarak tanımlar. Âlem işte bu cevher ve ârazların birleşiminden oluşur. Ârazlar da hâdistirler. Cevherlerin ârazilara bitişik olması onların da hâdis olduğunu gösterir.<sup>52</sup>

Adına ister filozoflarca 'cevher' denilsin isterse kelamcılar tarafından 'el-cevherü'l-ferd', 'el-cevherü'l-vâhid', 'el-cüz'ü'l-vâhid', 'el-cüz ellezî lâ yetecezzâ' veya 'atom' denilsin bu kavramın daha önceden varlığı Demokritos'a (m.ö 460-370) kadar uzanmaktadır. Materyalist bir yapıya sahip olan Demokritos'un anlayışında cevherler/atomlar ezeli ve ebedî olup yaratılmamıştır. Kelâm atomculuğunda ise cevher kavramı tam aksine, yaratılmışlığı ve bundan da hareketle yaratıcının varlığını delillendirmede kullanılan bir yapıya sahiptir.<sup>53</sup> Aslında kelamcıların 'hâdis' atom anlayışı, Aristocu fiziksel, sabit ve sakin bir varlık olan evren görüşüne anti-tez olarak ortaya konulmuştur.<sup>54</sup>

Bölünmeyen atom düşüncesiyle Müslümanlar ilk olarak Mu'tezile kelamcısı Allâf ile tanıştı. Daha sonra Eş'arî kelâmıcılar eliyle 'dünyanın sonradan yaratılması ve Allah'ın varlığını ispat' hususunda önemli delillerden birisi haline

<sup>48</sup> Cüveynî, *Lumau'l-edille*, s. 86.

<sup>49</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 9.

<sup>50</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.12.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa*, c. I, s. 53; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 11.

<sup>52</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 12; Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 5.

<sup>53</sup> İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, c. VII, s. 452.

<sup>54</sup> Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, ts, s. 97-98; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2008, s. 103.

geldi. Atom, uzayda yer kaplayan, hacmi olan ve arazlardan soyutlanması mümkün olmayan cisim olarak ifade edildi.<sup>55</sup> İbn Sînâ kelamcılarının bölünmeyen ve nokta şeklinde olduğu kabul edilen bir atomun varlığına karşı atomun sonsuz bölünen olduğunu kabul eder ve bunu da bir temas noktasının bulunduğu dayandırır. O'na göre eğer atomların temas noktası olmazsa kendilerinden daha büyük bir cismi meydana getirmeleri imkânsız demektir.<sup>56</sup>

Felsefecilere göre atom, sonsuz bir şekilde bölünme kabul etmekte olup, bölünme kabul etmeyen bir sınırdadır. Kelamcılarda ise atom, sonsuz bölünme kabul etmez. Bölünme kabul etmeyen bir sınırdadır.<sup>57</sup>

Şehristânî felsefecilerin sınırsız ve sonsuza kadar bölünme kabul eden atom ve cisim anlayışına kelamcılarının delilleriyle eleştiriler getirmektedir. Cisim, sınırları ve kenarları olan olup, sonlu olanın ise sonsuza kadar bölünen parçalara sahip olması imkânsızdır. Cismin sonsuza kadar bölünmesi mümkün ise sonsuz bir birleşmenin de olması gerekirdi. Bu ayrışma bilfiil olsaydı, birleşme de bilfiil olmalıydı. Eğer birleşme ve ayrılma bilfiil değil de bilkuve olarak düşünülüyorsa bu durumda akli düzlemde fiile çıkmasının (somutlaşmasının) mümkün olup olmadığı tartışması gündeme getirilir. Aklen mümkün değil ise bu birleşme vehimden öteye gitmez. Eğer aklen bunun mümkün olduğu kabul edilse bile bu birleşmenin bir sınırının olamayacağı için bu da imkânsızdır. Çünkü cisimde sınırsız bir birleşmenin meydana gelmesi mümkün değildir. Aynı şekilde bir topun yüzeye temasında temas ettiği yerin bölünüp bölünmeme durumu da sonlu bir cismin varlığını ortaya koymaktadır. Topun yüzeye temas ettiği yer bölünebilir veya bölünemez bir yer midir? Eğer bölünebilir bir yer ise bu top yuvarlak değil yüzey olur. Eğer teması bölünemez bir yüzeye ise, bu cevher-i ferttir. Aynı şekilde bu delili sonlu bir yüzeyde de çizgi ve noktalardan hareketle ispat etmek mümkündür.<sup>58</sup> Şehristânî cevher-i ferdin sınırlı, sonlu olduğunu ve sonsuza kadar bölünemeyeceğini hissî veya vehmî olarak değil akli olarak ispat ettiklerini ifade etmekte ve sınırlı, sonlu ve kuşatılmış bir cismin sonsuz, sınırsız ve kuşatılmayan bir şeyi kuşatamayacağı üzerine delillendirdiklerini ifade eder.<sup>59</sup> Ancak Şehristânî kendilerinin bölünme ve parçalanmanın bir sınırdadıracağını ifade ettikleri cevher ile felsefecilerin sonsuz bölünmeyi kabul eden cevher anlayışlarının farklı olduğunu ifade eder. Felsefecilerin cevheri sonlu cismin kuşatmadığı maddeden uzak olup vehmî ve hissî olan cevherdir. Kelamcıların ki ise, sonlu cismin kuşattığı cevherdir.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, s. 67.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 80-81.

<sup>57</sup> Şehristânî, *Mes'ele fî İsbâtî'l-cevheri'l-ferd (Nihâyetü'l-ikdâm'ın sonunda)*, s. 282.

<sup>58</sup> Şehristânî, *Mes'ele fî İsbâtî'l-cevheri'l-ferd*, s. 282-284.

<sup>59</sup> Şehristânî, *Mes'ele fî İsbâtî'l-cevheri'l-ferd*, s. 282-284.

<sup>60</sup> Şehristânî, *Mes'ele fî İsbâtî'l-cevheri'l-ferd*, s. 284-285.

Şehristânî atom görüşüyle âlemin yoktan var edildiğini ispatlar. Çünkü Allah ile âlem arasında varlıksal düzlemde mutlak bir farklılık bulunmaktadır. Ayrıca Allah'tan başka ezeli varlık anlayışına ve teselsüle yol açacağı için sonlu ve bir noktadan sonra artık parçalanamaz olan cevherin böyle bir özellikteki varlığı önemlidir. Zira evrenin en küçük parçası olan atomların yokluktan varlığa geçişi Allah'ın hür iradesiyle olmuştur. Bu açıdan atomlar sonsuz bölünmeyi kabul etmezler. Bu bölünme bir noktada son bulur. Her ne kadar Şehristânî cismin bölünmeyen bir sınırı olduğunu kabul edip bu noktada cismin sonsuz bölünmeye maruz kalacağını söyleyen felsefecilere eleştiriler getirirse de aslında Şehristânî kendileri ile felsefeciler arasında 'bölünme kabul edip etmeme' noktasında tartışma konusu edilen cevherin kavramsal olarak farklı olduğunu da ifade etmektedir.

### 3.1.2. Heyûlâ ve Sûret

Aslı Yunanca olan heyûla, Fransızca 'hylê, İngilizce 'hyle' olarak ifade edilmekte olup 'ilk madde, suret kabul eden her şey, sırf kuvve olup fiili olarak suretle gerçekleşen' anlamına gelmektedir.<sup>61</sup> Grek ve İslâm felsefe geleneğinde heyûlâ kendisinde bulunan kabullenme gücünden dolayı cisim suretini kabul eden cevherdir. Öyleyse heyûlâ mutlak olarak cevher olup bilfiil var olması için cisimlerin suretini kabul etmesi gerekir. Şu halde heyûlâ, kendisinde olmayan bir şeyi ya da kemali kabul eden her şeyin adıdır. Kelâm ilminde ise heyûlâ, evrenin yaratılışında kullanılan kavramlardandır.<sup>62</sup>

İbn Sînâ cisimlerin kendisinden oluştuğu cevherlerden hareketle maddenin varlığını kanıtlamaya çalışır. O'na göre uzunluk, genişlik ve derinlik gibi üç boyuta sahip olan cisimler, cevherin bilfiil maddeleşmiş, suretlenmiş halidir. Cisme ait olan bölünebilme, ayrışma gibi durumlar cevherden değil, kendisinde birleşme, ayrışmayı sağlayan, kuvve halinde olan heyûlâdır. Heyûlâ, yer kaplamayan, konumu bulunmayan, duyuyla algılanmayan akli bir cevherdir. Fiili varlığını cisimle kazanır.<sup>63</sup>

Şehristani *Nihâyetü'l-ikdâm*'ın yedinci bölümünde heyûlânınsûreti olmaksızın var olduğunu kabul edenlere reddiyeler sunmaktadır. Heyûlâyı savunanları 'ashâb-ı heyûlâ' olarak iki grupta ele alır. Birinci grupta yer alanlar Allah'ı, akli ve nefsi ezeli ilke olarak kabul ettiği gibi heyûlâyı da aynı kategoriye koymuşlardır. Bunlara göre ezelde suretlerden soyut olan, sadece suret kabul etme istidadında olan heyûlâ, kendisinde suretin var olmasıyla üç boyutlu birleşik bir cisme dönüşerek bilfiil var olur. Bu haliyle ikinci heyûlâ adını alır. İkinci

<sup>61</sup> İbrahim Medkur, *el-Mu'cemu'l-felsefi*, el-Hey'etü'l-Âmme, Kahire, 1983, s. 163, 208.

<sup>62</sup> Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 115; Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1998, c. XVII, s. 294.

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 85-88; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 115.

heyûlâda yani madde kabul eden heyûlâda sıcaklık-soğukluk ve yaşlık-kuruluk bulunmasıyla ateş, su, toprak ve hava meydana gelerek üçüncü heyûlâ meydana gelir. Sonunda da bunlardan âraziları taşıyan birleşik varlıklar oluşur. İkinci grupta yer alanlar ise, heyûlânın aklî bir cevher olduğunu kabul ederek maddi bir cevherin varlığının imkânsızlığını savunmuşlardır.<sup>64</sup>

Şehristânî suretlerden soyutlanmış bir heyûlâ fikrine karşı çıkar. O'na göre heyûlâ, mekânda yer kaplayan ve şekil alabilen bir cevherdir. Bir mekânda yer kaplama ve şekillenme heyûlâda bulunan bir surettir. Cisim heyûlâ ve suretten meydana gelir. Heyûlâ ve suret kendi kendilerine parçalanmayı kabul etmez, bileşik olduklarında kabul ederler. Cisim parçalanmayı (iftirak) suretten dolayı değil de heyûlâdan dolayı kabul eder. Çünkü suret birleşmedir (ictima). Birleşme ise ayırışmayı kabul edici olamaz. Bu durumda ayırışmayı kabul eden heyûlâdır.<sup>65</sup>

Şehristânî'nin felsefecilerin heyûlâ anlayışlarına karşı çıkışının sebeplerine bakıldığında şunları görürüz: 1- Ezeli heyûlâ anlayışının ezeli yaratıcının varlığının ispatını güçleştirmesi. 2-Heyûlânın önce ezeli kabul edilip sonra değişikliğe uğradığının söylenmesi (ki bu durum çelişki arz eden bir durumdur). 3- Sûret ve ârazilardan soyut bir cevherin kabulünün Allah'ın varlığı ve sıfatlarının yetkinliğini tartışmalı duruma sokması.<sup>66</sup>

Şehristânî yoktan yaratma ilkesini düşüncesinin temel ilkesi olarak aldığından dolayı Allah'ın yanında ikinci bir 'ezeli varlık' düşüncesini bu ilke bertaraf etmektedir. Zira Allah'ın dışında heyûlâ gibi pasif de olsa ikinci bir kadim varlığın var olduğu düşüncesi bile Allah'ın tek kadim varlık olmasını ve tevhidini zedeler.

### 3.1.3. İllet ve Ma'lûl

İllet ve ma'lûl ifadeleri her olayın bir nedeni olduğunu ve kâinatta olup biten şeylerin zorunlu bir sebep-sonuç ilkesine göre meydana geldiğini ifade eden iki kavramdır. Müslüman filozoflar illeti, bir varlığın fiil halindeki oluşunu kendisinden aldığı zata; ma'lûlü ise fiilen varlığını başkasından alan nesneye isim olarak vermişlerdir. Vacip varlık dışındaki bütün mümkün varlıklar ma'lûl yani sebeplidir. Allah yegâne varlık olup ilk illet (sebeptir). Fakat var olan bütün varlıklar halihazırda varoluşları yönüyle zorunludur. Çünkü illet ile ma'lûl arasında zorunlu bir ilişki bulunur.<sup>67</sup> Kelamcılar da 'bir şeyin varlığında muhtaç olduğu şeye' onun illeti, 'bu muhtaç olan şeye de onun ma'lûlü' olarak tanımlamaktadır.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 96-97.

<sup>65</sup> Şehristânî, *Mes'ele fi İsbâti'l-cevheri'l-ferd*, s. 284.

<sup>66</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 96-97; Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 11-12. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, 'Heyûlâ', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1998, c. XVII, s. 296.

<sup>67</sup> Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s.151; Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 148-154.

<sup>68</sup> Adududdîn el-İcî, *el-Mevâkıf fi İlmî'l-keîâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts., s. 85-86.

Kelamcıların illet ve ma'lül tanımlarıyla filozoflarınki aynı olmakla birlikte filozoflar illet ve ma'lül arasındaki ilişkiyi zorunlu görürken kelamcılar bu ilişkiyi zorunlu görmemektedir.

Şehristânî, illeti 'bir şeyin varlığına sebep olan'; ma'lülü de 'illetin sonucu olan' şeklinde tarif eder. Ancak O'na göre illet ile ma'lül arasında zorunluluk bulunmaz.<sup>69</sup> Âlemde görünürde sebep-sonuç ilişkisinin varlığı gözükse de sebebin varlığıyla sonuç oluşmadığı gibi zahiri bir sebep yokken sonuç da meydana gelebilir. Sebep-sonuç ilişkisini sonsuza kadar götürmek de mümkün olmayıp ilk sebep olan Allah'ta son bulmak zorundadır. Ayrıca yaratıcı –yaratılan arasındaki ilişki de felseficilerin dediği gibi zorunlu değildir. Allah, evreni zorunluluktan dolayı değil, hür iradesiyle yarattı.<sup>70</sup> Yani Allah mûcib bi'z-zat yani yaratmaya zorunlu olmayan mûcid (yoktan var eden) bi'z-zattır. Zira âlem yüce yaratıcının hür irade ve tercihiyle yokluktan varlığa çıkmıştır. Âlemin varlığını gerektirecek, yokluğunu varlığına tercih ettirecek kendinde bir zorunlu hâl yoktur.

### 3.1.4. Halâ ve Melâ

'Boş olmak, boş kalmak' anlamında mastar olan halâ kelimesi 'boşluk' anlamında isim olarak da kullanılmaktadır. Halâ'nın zıddı olan melâ ise, 'dolu olma, doluluk, dolu olan yer' anlamına gelmektedir. Cisimden bağımsız bir şekilde var olan boyut veya cismin doldurduğu varsayılan farazi boşluk anlamına gelen halâ kavramı felsefe ve kelamda sözlük anlamının ötesine giderek herhangi bir cisimden veya yer kaplayan cevherden boş olan yer anlamındadır. Aristo'nun fizik anlayışından İslâm dünyasına giren halâ kavramı, 'herhangi bir cisim veya yer kaplamayan cevherden uzak âlemin, içinde ya da ötesinde varlığı düşünülen boşluk' anlamına gelmektedir.<sup>71</sup>

Boşluk ve doluluğun hem felsefeciler hem de kelamcılar tarafından ele alınması hiç şüphesiz ki atom anlayışlarına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Sonsuz bir şekilde parçalanmış atomun varlığını kabul eden felsefecilere göre ne âlemde ne de âlemin ötesinde hiçbir boşluk yoktur. Parçalanma kabul etmeyen, bir noktada duran atom düşüncesine sahip olan kelamcılar ise, bu atomun hareketinin bir zamanda ve mekânda meydana geleceğini ve hareketin olabilmesi için de âlemde bir boşluğun olması gerekliliğini savunmuşlardır.

<sup>69</sup> Şehristânî Eş'arî mezhebinden olduğu için Eş'arîlerde illet ile ma'lül arasında zorunluluk olmadığı düşüncesi kabul görmüştür. Bu konuda bk. Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 134; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*, s. 85-86.

<sup>70</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 10-11; Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 80. illet-malül konusunda Eş'arîlerin çoğunluğu gibi Gazali'nin de aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Bu konuda bk. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafizigi İle Gazzâlî Metafiziginin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, s. 142-144.

<sup>71</sup> İlhan Kutluer, "Halâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1997, c. XV, s. 221.



Aristo'nun fizik anlayışına sahip olan İbn Sînâ'ya göre halâ, cismin sınırı olan yüzey olarak değerlendirilmekte, bu âlemin dışında cismin veya cisimleşmiş heyûlânın olmadığı ve âlemin sonlu olduğu, boş ya da dolu bir mekânda durmadığı tezi savunulmaktadır.<sup>72</sup>

Gazzâlî filozofların evrenin ezeliği hususundaki görüşlerini âlemin zamansal ve mekânsal sonlu olduğu ve bu âlemin ötesinde bir boşluğun olduğu noktasından eleştirmektedir. Bu hususta da onlara şu soruları eleştiri olarak yöneltmektedir: Âlemin mekânsal olarak sonlu olduğunu kabul etmek zamansal olarak da başlangıcını gerektirmez mi? Mekânın ötesinde boş veya dolu mekân yoksa zamanın berisinde neden zaman olsun?<sup>73</sup>

Şehristânî kâinattaki boşluk ve doluluğun 'varlığı' düşüncesinden hareketle bir yaratıcının varlığını ispatlamaya gider. Şöyle ki, cisimlerin sonlu oluşu/sonlanması gerçeğinin ispatı, başlangıcı olan hâdiseler kavramının ve âlemin ötesinde bir boşluğun varlığının ispatına dayanır. Boşluğun kabulü, hem cismin varlığını hem de sonsuza kadar bölünemeyeceğini kabule götürür. Akıl, cismin 'sonlu' olduğuna hükmettiğinde bir 'boşluğun' varlığına da hükmeder. Ancak bu boşluğu sonsuz bir uzay olarak tasavvur etmek de akla muhaliftir. Çünkü 'sonsuz' bir cismin varlığının kabulü ne kadar doğru değilse aynı şekilde 'sonsuz' bir 'boşluğun' varlığını düşünmek de doğru değildir. Sonlu olan cisimlerin doğal olarak bir başlangıçlarının olması âlemin ötesinde halânın varlığını kabullenmeyi gerektirir. Bir cevher bir mekândan başka birisine geçiş yaptığında terk ettiği mekân 'boş', intikal ettiği ise 'dolu' olacaktır. Ayrıca cevherlerin hareket edebilmesi için boşlukların bulunması gereklidir. Şehristânî, boşluğu ispat etmede filozofların çelişki içerisinde bulunmalarını da kullanır. Şöyle ki, felsefecilerin bir kısmı cisimlerin sonlu olmasıyla hem âlemin ötesinde bir boşluğun olmadığını savunmakta hem de boşluğu âlemin içerisinde düşünmemektedirler. Böylece âlemde boşluğun var olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>74</sup>

### Sonuç

Kelâm ilminin önemli meselelerinden biri olan varlık meselesi üzerinde birtakım tartışmalar yapılmıştır. Varlık konusu özellikle Cüveynî'nin ortamını oluşturduğu ve Gazzâlî ile başlayan müteahhirîn dönemde yazılan eserlerde ilk sıralarda yer alması bu dönemi öncekinden ayıran özelliklerinden birisidir. Bu dönemle birlikte felsefi konular dini meseleleri ispat etmek için mantıki bir çerçevede ele alınmaya başlamıştır. Aslında varlık konusu kelâmda Allah'ın varlığını ve âlemin hâdisliğini ispatta ele alınarak daha da bir önem kazanmıştır.

<sup>72</sup> İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa*: Fizik, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul; 2004, c. I, s. 156-162.

<sup>73</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 86-88.

<sup>74</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 13-14, 286.

Şehristânî de varlık konusuna eserlerinden *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *Musâraatü'l-felâsife*'de yer vermiştir. Bu hususta eş'arî kelamında Gazzâlî'den sonra konuşan kişi olmuştur. Felsefeciler ile olan kavgasını Gazzâlî'nin yaptığı gibi İbn Sînâ üzerinden yapmıştır. Varlık ve yokluğun tanımının yapılamayacağı hususunda İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaşırken varlığın taksimi hususunda özellikle Allah'ın varlık kategorisinde değerlendirilmesine pek sıcak bakmayarak İbn Sînâ'dan farklı düşünmüştür. Mu'tezile kelamcısı Şahhâm'ın ma'dumu 'şey' olarak nitelendirmesine karşı çıkmış ve Şahhâm'ın bu düşüncesinin, âlemin mutlak yokluktan yaratılmadığı düşüncesini ve Allah'tan başka ikinci bir ezeli varlık fikrini doğuracağını belirterek şiddetle eleştirmiştir. Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişkinin boyutunu açıklamak için Ebû Hâşim el-Cubbâî tarafından ilk defa ortaya atılan 'hal' teorisini hakiki bir tanımının olmayışı, tanımın içerisinde ma'lûm-meçhûl, mevcûd-ma'dûm gibi birbiriyle zıt olan kavramların kullanılmasından dolayı reddetmiştir. Ayrıca Ebû Hâşim'in bu görüşünde felsefecilerin etkisinin olduğunu da belirtmiştir. Varlığı kadîm-hâdis, zorunlu-mümkün gibi kısımlara ayırarak Sünni kelamcılarının taksimatına uygun görüş belirtmiştir. Akli açıdan da vâcib, câiz ve müstehîl olarak sınıflamıştır. Kadim ve zorunlu varlığın Allah olduğunu, câiz, hâdis ve mümkünün ise Allah'ın dışındaki her şey olduğunu belirtmiştir. Felsefecilerin 'bir konumda bulunmayan, yer kaplamayan' olarak cevheri tanımlamaları ve buradan da Allah'ı cevher olarak nitelemelerini kabul etmiştir. Cevherin kelamda 'uzayda yer kaplayan şey' olarak tarifinden hareketle Allah'ın cevher olarak tanımlanmasını reddetmiştir. İbn Sînâ varlığı 'zatiyla zorunlu, zatiyla olurlu ve dolayısıyla zorunlu her yönden olurlu' olmak üzere üçlü taksim yapmıştır. Bu taksime göre zatiyla zorunlu varlık Allah, zatiyla olurlu varlık ay altı âlem, dolayısıyla zorunlu her yönden olurlu varlık ise ay üstü âlemdir. Şehristânî'ye göre bu taksimatta ay üstü âleme bir nevi ezellilik verilmektedir. Bundan dolayı Allah'tan başka ezeli başka bir varlığın varlığı ortaya çıkmaktadır ki bu tevhide zarar verir.

Şehristânî, âlemin sonradan meydana geldiğini, yokluktan varlığa çıktığını belirterek hâdis olduğunu belirtmiştir. Âlemin de cevherlerden ve ârazilardan oluştuğunu, âlem hâdis olduğu için hâdis olanla bulunanların da hâdis olduğunu ortaya koymuştur. Mu'tezile kelamcısı Allaf'ın bölünmeyen atom düşüncesini âlemin sonradan, yokluktan yaratıldığı tezine dayanak olarak kullanmıştır. Filozoflarca ezeli madde olarak kabul edilen heyûlâ düşüncesine karşı çıkmış, heyûlânın mekânda yer kapladığını ve şekil aldığını belirterek bu özelliklerin hâdis varlıkların özelliği olduğunu belirtmiştir. Kainatta her şeyin bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiğini kabul etmekle birlikte bunun zorunlu olmadığını yani her sebebin bir sonuç doğurmadığını veya sebep olmadan da sonucun meydana geleceğini belirterek determinist/zorunlu anlayışa karşı çıkmıştır. Âlemde atomların hareket edebilmesi için boşluğun olması gerektiğini delilleriyle

ortaya koymuş, boşluk düşüncesinden hareketle de âlemin yaratılmışlığını ispata çalışmıştır.

Özet olarak Şehristânî, Sünni bir kelamcı olarak varlık ve varlıkla ilgili meselelere dair görüşlerini felsefi argümanlarla ortaya koyarak İslâm düşüncesindeki yerini almıştır.

### Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1979.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985.
- Altıntaş, Ramazan, "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler, Ana Esaslar", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Âmidî, Seyfüddîn, *Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*, çev. Bilal Taşkın, Osman Nuri Demir, İz yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Arslan, Hulusi, Bozkurt, Mustafa, *Sistemantik Kelâm*, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2016.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.
- Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Albert N. Nader, Dâru'l-Meşrk, Beyrut, 1970.
- Bâkılânî, Ebûbekir Muhammed, *Kitâbu't-temhid*, nşr. Yusuf Mekârisî el-Yesûî, Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut, 1957.
- Beydâvî, Kâdî Ebû Said, *Tavâlî'u'l-envâr min metâli'l-inzâr*, thk. Abbas Süleyman, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.
- Câbirî, Muhammed Ali, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Lumau'l-edille*, thk. F. Hüseyin Mahmud, Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, Beyrut, 1987.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu ve diğerleri, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2012.
- Çelik, Ahmet, "Kelâm'da Muhalin Anlamı ve Değeriyle ilgili Yaklaşımlara Genel Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı: 14/2, ss. 460-479.
- Ed-Dîb, Abdülazîm, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. VIII, ss. 141-144, TDV Yayınları, Ankara, 1993.
- Erdemci, Cemalettin, *Kelâm İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2015.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2008.

- Gazzâlî, Ebû Hâmîd, *Felsefenin Temel İlkeleri-Makasid el-felasife-*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2002.
- Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelâm*. Tekin Kitabevi, 4. Baskı, Konya, 1998.
- Goichon, A. M, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1993.
- Heyet, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-kelamiyye*, haz. İbrahim Rafea, II cilt, Şebketü'l-Fikr, Meşhed, 1949.
- Îcî, Adudiddîn, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.
- Izutsu, İbrahim, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- İbn Haldun, Muhammed, *Lubâbu'l-muhassal fi usûlî'd-dîn*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- İbn Hazm, Muhammed b. Ali, *el-Fasl-Dinler ve Mezhepler Tarihi-*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3 cilt, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Ali, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, II cilt, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Ali, *Kitabu'ş-Şifa: Fizik*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, II cilt, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Ali, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Ali, *Dânişnâme-i Âlâ: Alâi Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul, ts.
- Karadaş, Cağfer, *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Emin Yayınları, Bursa, 2011.
- Karadeniz, Osman, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. XVII, ss. 294-295, TDV Yayınları, Ankara, 1998.
- Kutluer, İlhan, "Halâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. VIII, ss. 221-225, TDV Yayınları, Ankara, 1997.
- Kutluer, İlhan, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. VII, ss. 450-455.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhid-Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2016.
- Medkur, İbrahim, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, el-Hey'etü'l-Âmme, Kahire, 1983.
- Neşşar, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, II cilt, İnsan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2016.
- Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sina-Fahredden Razi Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985.
- Özdemir, Metin, Baktır, Mehmet, *Sistematik Kelam*, Turkuaz Hızlı Matbaa, Sivas, 2013.

- Râzî, Fahreddin, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986.
- Râzî, Fahreddin, *Kelam'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.
- Sâbûnî, Nûreddîn, *el-Bidâye fî ûsulî'd-dîn*, haz. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 1995.
- Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, III cilt. 2. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975.
- Şehristânî, Abdülkerim, *Nihâyetü'l-ikdâm fî usulî'd-dîn*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Şehristânî, Abdülkerim, *Musaraatü'l-felasife: Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Şehristânî, Abdülkerim, *Mes'ele fî isbâti'l-cevheri'l-ferd (Nihâyetü'l-ikdâm'ın sonunda)*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giri*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-Vâcib)*, DİB Yayınları, 7. Baskı, Ankara, 1995.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2010.
- Tözluyurt, Mehmet, "Bolvadinli Yunuszâde Ahmed Vehbî'nin Bilgi ve Varlık Anlayışı", *Bolvadin Araştırmaları 1*, Eğitim Yayınevi, Konya, 2018, ss. 1147-1173.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf ve Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1979.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahval", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1998, c. II, ss. 190-192.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1998, c. XVII, ss. 17: 295-296.
- Yazıcı, Muhammet, "Sünnî Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2007, sayı: 28, ss. 201-260.