



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Tabiat, Nefs, Kuvve ve Kudret İlişkisi: Felsefî Nefs Teorisinin Kalam Geleneğindeki Karşılığı Üzerine Bir İnceleme\*

The Relationship between Nature, Self, Faculties, and Power: A Study on the Correspondence of the Theory of Self in the Kalam Tradition

Ömer TÜRKER\*\*

**Öz:** İslam düşünce tarihi üzerine karşılaştırmalı çalışmalar ekseriyetle disiplinler yahut gelenekler arasında konu başlıklarının uyuşması esasına göre yapılır. Nefs meselesiyle ilgili karşılaştırmalı çalışmalarda da felsefe kitaplarındaki nefis bölümleri ile kalam kitaplarındaki ruhla ilgili bölümlerine bakılır. Bu yöntem, yanlış olmamakla birlikte kimi zaman eksik kimi zaman da yanlış yönlendiricidir. Zira kalam kitaplarında ruhla ilgili bahisler, insani nefis teorisinin kelimadaki karşılığını kısmen vermekle birlikte genel olarak nefis teorisinin mukâbili kelimada ruh teorisi değildir. Kalam geleneğinin kudret tarifleri, felsefe geleneğinde hareket veren ilkeler kabul edilen bitki, hayvan, insan ve felek nefislerinin yanı sıra varlık veren ilke olan Tanrı'yı da kapsamına almaktadır. Dolayısıyla kelimada kudret teorisi, yekpare varlık ve hareket ilkelerinin tamamını kapsamına almaktadır. Buna göre filozoflar kimi zaman güçleriyle birlikte cevhere nefis ve kuvve adını verirler, kimi zaman da nefis ile özellikleri ayırıp nefse cevher, özelliklere kuvve adını verirler. Kelamcılar ise bünyenin kendisine cevher, özelliklere sıfat adını verirler. Bir sıfat olan kudret, kelamcılarca irade doğrultusunda tesir eden sıfat yahut muhtelif fiillerin yakın ilkesi şeklinde tarif edilmiştir. Bu kudret tarifleri, felsefe geleneğinde hareket veren ilkeler kabul edilen bitki, hayvan, insan ve felek nefislerini kapsamına almaktadır. İrade doğrultusunda tesir etmedikleri yahut farklı türden fiillerin yakın ilkesi olmadıkları için Tanrı, ayırık akıllar, unsurların tabiatları ve madenlerin suretleri kudret tariflerinin dışında kalmaktadır. Fakat kelamcılara göre irade doğrultusunda tesir eden sıfat yahut muhtelif fiillerin yakın ilkesi, Allah'ın kudret sıfatıdır. Bu sebeple tabiatlar, suretler, ayırık akıllar ve Tanrı da kudret kapsamına girmektedir. Dolayısıyla kelimada kudret teorisi, yekpare varlık ve hareket ilkelerinin tamamını kapsamına almaktadır. Bütün var etme ve hareket verme türleri doğrudan ilahî kudrete atfedildiğinde görünüşteki çeşitlilik yalnızca ilahî fiillerin çeşitliliği kapsamında değerlendirilmektedir. Nitekim kelâmındaki adet teorisi, esas itibarıyla ilahî kudretin yegâne varlık ve hareket veren fâil olduğunu, filozofların iddia ettiği gibi varlık verme ile hareket verme arasında fark

\* Bu makale, daha önce "Die **Beziehung** zwischen Seele, Kraft und Wirkungsmacht: Eine Untersuchung über ein Äquivalent der Seelentheorie in der Tradition des kalâm" (*Avicenna – ein Universalgelehrter*, ed. Merdan Güneş, Göttingen: V&P Unipress, 2020, s. 141-160) başlığıyla Almanca olarak yayınlanan yazının kısmen geliştirilmiş halidir.

\*\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, [om.turker@gmail.com](mailto:om.turker@gmail.com),  
ORCID: 0000-0003-3359-1540

gözetilemeyeceğini açıklamayı üstlenir. Bu küllî hüküm, insan fiillerini de içerdiğinden kelamcılar asıl itibarıyla insan kudretini temellendirmeye uğraşmıştır. Kelamcıların insan fiilleri hakkında geliştirdiği kesb ve halk gibi teoriler insanın iradeli fiilleri için ilahî kudret kapsamında özerk bir alan oluşturmayı amaçlar. Bu bakımdan kelamdaki kudret teorisi, varlık ve hareket veren ilkelerin tamamına yönelik felsefi açıklamaların karşısına konulacak şekilde inşa edilmiştir. Makalede kudret tarifleri ile nefis, kuvve ve tabiat kavramlarının tanımları karşılaştırılarak felsefi nefis teorisinin kelamdaki mukâbilinin kudret teorisi olduğu gerekçeleriyle birlikte ortaya konulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kudret, Nefis, İrade, Akıl, Tabiat.

**Abstract:** Comparative studies on the history of Islamic thought are usually based on the correspondence of topics between disciplines or traditions. In comparative studies on the issue of the nafs, the chapters on the nafs in the books of philosophy and the chapters on the soul in the books of theology are examined. Although this method is not wrong, it is sometimes incomplete and sometimes misleading. This is because, although the chapters on the soul in the books of kalâm partially provide the counterpart of the theory of the human soul in kalâm, the theory of the soul in kalâm is not the counterpart of the theory of the nafs in general. The theological tradition's description of power (qudrah) includes God, the principle that gives existence, as well as the plant, animal, human, and celestial souls, which are considered the principles that give motion in the philosophical tradition. Therefore, the theory of power in kalâm encompasses all the principles of existence and motion. Accordingly, philosophers sometimes call substance together with its faculties as nafs and quwwa, and sometimes they distinguish between nafs and properties and call nafs substance and properties quwwa. Theologians, on the other hand, call the body itself substance and the properties attributes. Power, an attribute, is defined by theologians as an attribute that acts in accordance with the will or as the proximate principle of various actions. These definitions of potency include the plant, animal, human, and celestial souls, which are considered to be the principles that give motion in the philosophical tradition. God, the separate intellects, the natures of the elements, and the forms of minerals are excluded from the definitions of power because they do not act in accordance with the will or are not the proximate principle of different kinds of actions. However, according to the theologians, the attribute that acts on the will or the proximate principle of various kinds of actions is God's attribute of power. Therefore, natures, forms, separate intellects and God are also included in the scope of power. Therefore, the theory of power in kalâm encompasses all the principles of existence and motion. When all types of existence and motion are directly attributed to divine power, the apparent diversity is considered only within the scope of the diversity of divine acts. Thus, the theory of custom (âdah) in kalâm essentially undertakes to explain that divine power is the sole agent of existence and motion, and that there is no distinction between giving existence and giving motion, as philosophers claim. Since this universal judgment also includes human actions, the theologians mainly tried to justify human power. The theories developed by the theologians about human actions, such as kasb and khalk, aim to create an autonomous space for human voluntary acts within the scope of divine power. In this respect, the theory of potency in kalâm is constructed in such a way as to counter philosophical explanations of all the principles that give existence and motion. This article compares the definitions of power with the definitions of the concepts of nafs, quwwah, and nature, and argues that the philosophical theory of nafs has its counterpart in kalâm in the theory of power.

**Key words:** Power, Soul, Will, Intellect, Nature.

## Giriş

İslam düşünce tarihi üzerine karşılaştırmalı çalışmalar ekseriyetle disiplinler yahut gelenekler arasında konu başlıklarının uyuşması esasına göre yapılır. Mesela felsefe ve kalam geleneklerinin irade görüşü karşılaştırılacak olsa her iki geleneğe mensup düşünürlerin kitaplarında irade bahisleri bulunur ve karşılaştırmalı tahlil yapılır. Bunun pek çok örneğini saymak mümkündür. Nefs meselesiyle ilgili karşılaştırmalı çalışmalar da aynı yöntemle yapılır: Filozofların nefse ilgili eserleri yahut felsefe kitaplarının nefis bölümleri ile kalam kitaplarının ruhla ilgili bölümlerine bakılır. Bu yöntem, yanlış olmamakla birlikte kimi zaman eksik kimi zaman da yanlış yönlendiricidir. Zira kalam kitaplarındaki ruhla ilgili bahisler, insanî nefis teorisinin kelamdaki karşılığını kısmen vermekle birlikte genel olarak nefis teorisinin mukâbili kelamda ruh teorisi değildir.

Bilindiği gibi felsefede nefis teorisi, doğal mekâna yönelik hareketin dışında bitkilerin (beslenme, büyüme ve üreme hareketleri), hayvanların (iradî hareketler), insanların (ihtiyârî hareketler) ve göksel cisimlerin hareketlerini açıklamayı amaçlar. Dolayısıyla insanî nefis, teorisinin açıklamayı taahhüt ettiği olgular bütününe bir parçasını oluşturur. Bu sebeple nefsin kalam kitaplarındaki karşılığı sadece ruh bahsi değil, filozofların bu teoriyle açıklamayı amaçladığı olgular bütününe ortaya koymayı üstlenen bölüm veya bölümlerdir. Nitekim müteahhirün kalam kitapları dikkatle incelendiğinde nefis bahsinin kelamdaki karşılığının kudret bahisleri olduğu, yoruma mahal bırakmayacak şekilde görülür. Kelamcılar bilhassa Mütekaddimün Dönemi'nde hareketi bir cevherin ikinci mekânda birinci sükûnu olarak gördüklerinden, ikinci mekândaki bulunuşu da birinci mekândaki bulunuş gibi doğrudan Allah'ın kudretine dayandırmışlardır.<sup>1</sup> Onlara göre ilahî kudrete dayanan bu hareketlerin iradeli ve iradesiz olanları arasında fark yoktur, hepsi ilahî kudrete bağlıdır. Kelamdaki adet teorisi, esas itibarıyla ilahî kudretin yegâne varlık ve hareket veren fâil olduğunu, filozofların iddia ettiği gibi varlık verme ile hareket verme arasında fark gözetilemeyeceğini açıklamayı üstlenir. Bu bakımdan kudret, aynı zamanda Meşşâî felsefedeki tabii hareketin ilkesi bulunan tabiat kavramının da işlevini yerine getirmektedir. Kelamcılar açısından bunun tek istisnası, teklife muhatap olan insanın iradeli ve de dolaysız hareketleri olabilir. Bu kabilden hareketlerin dahi insana nasıl nispet edilebileceği kelamın temel meselelerinden biri haline gelmiş ve kelamcılar insan fiilleriyle ilgili kesb, fiil, halk ve tevlid teorilerini geliştirmişlerdir. Bu bakımdan kelamdaki kudret kavramının felsefedeki tabiat, kuvvet ve nefis kavramlarına mukabil olacak şekilde geliştirildiği söylenebilir. Fakat bu mukabiliyet, tabiat ve nefsin ilke oluşu açısından böyledir. Zira kelamcılar, arazlar bölümünün tamamını görülenler, işitilenler ve dokunulanlar gibi insanın idrak güçlerini esas alarak düzenlediğinden duyuşsal idrak

1 Mütekaddimün kalamcılarının hareket ve sükûn hakkında görüşleri hakkında bk. Fahreddin Râzî, *el-Erbaûn fî usûlî'd-dîn*, Haydarâbâd 1353, s. 5-16; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, nşr. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, I, 712; *el-Metâlibü'l-âliyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987, IV, 288; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, II, 584-90; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Beyrut 1996, I, 963-964.

güçlerinin mahiyetini arazların ilgili yerlerinde ve düşünme gücünün mahiyetini de bilgi ve yöntem (*ilm* ve *nazar*) bahsinde açıklamışlardır.

Kuvve ve kudret arasındaki ilişkiyi sistemli şekilde ele alan düşünürlerin başında İbn Sînâ gelir.<sup>2</sup> İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037) takiben Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) bilhassa *el-Mebâhisul-meşrîkiyye*'de kuvve ve kudret arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturacak şekilde kuvve ve kudret bahislerini peş peşe ele almıştır.<sup>3</sup> Her iki düşünürün de nefse ilgili açıklamalarında nefsin kuvveyle ilişkisine dikkat çekilir. Dolayısıyla bir bütün olarak değerlendirildiğinde İbn Sînâ ve Râzî gibi düşünürlerin metinlerinde kuvve, kudret ve nefis arasındaki ilişkiyi kavramak mümkündür. Müteahhirün dönemi düşünürlerinin metinlerinde görülen kuvve, kudret ve nefis ilişkisine dair açıklamalar da aslında önceki düşünürlerin metinlerinde yer alan açıklama ve işaretlerin daha bütüncül ve ayrıntılı bir anlatıya dönüştürülmesi olarak değerlendirilebilir. Bu makalede Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde kudret bahsi esas alınarak Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin meseleye ilişkin açıklamalarından hareketle felsefedeki nefis teorisi ile kelimadaki kudret teorisi karşılaştırılarak tahlil edilecektir.<sup>4</sup>

### 1.Kudret Tarifleri

Kelam geleneğinde esas itibarıyla iki kudret tarifi yapılmıştır. Birinci tarife göre kudret "irade doğrultusunda tesir eden bir sıfat"tır (القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة). İkinci tarife göre kudret, "muhtelif fiillerin yakın ilkesi olan şey"dir (القدرة ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة).<sup>5</sup> Bu tariflerin her biri birtakım unsurları içerir ve birtakım unsurları da dışarıda bırakır. Dolayısıyla tariflerin kesiştikleri ve ayrıldıkları noktalar vardır. Tariflerden birinci ve ikinci arasındaki öncelikli fark, birincide kudretin sıfat olduğunun belirtilmesi, ikincisinde ise sıfat ya da cevher olduğuna ilişkin herhangi bir açıklama yapılmamasıdır. Şayet sıfat kelimesiyle sadece araz kastedilirse yahut bir taşıyıcının yüklendiği ve cevher olmayan bir anlam kastedilirse hiç kuşkusuz bu tarifteki kudret ile nefis türlerinden herhangi biri arasında bağlantı kurulamaz. Zira bitki, hayvan, insan ve felek nesleri filozoflara göre araz değil, cevherdir. Kelam geleneğinde sıfat kelimesinin ise cevher hakkında kullanılmadığı düşünülür. Kelamcılar sıfat kelimesini arazdan daha genel bağlamda kullanırlar. Kelamcılara göre Tanrı'nın arazları yoktur ama sıfatları vardır. Üstelik Ehl-i Sünnet kelamcılarının çoğuna göre Tanrı'nın sıfatları itibarı değil, hakikidir. Bu sebeple Adudüddin el-Îcî'nin birazdan aktarılacak açıklamaları sıfat kelimesinin cevher hakkında kullanıldığını ifade ettiği için Seyyid Şerif el-Cürçânî tarafından ihtiyatlı ifadelerle şerh edilmiştir. Îcî'ye göre birinci tarifte her ne kadar sıfat kelimesi

2 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 152-166.

3 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisul-meşrîkiyye*, I, 502-509, II, 231-235.

4 Nefs-kudret ilişkisi belirgin bir şekilde Adudüddin el-Îcî tarafından ele alınıp sistemli bir açıklamaya kavuşturulduğundan onun öğrencisi Sadeddin et-Teftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'inde da kudret tariflerinin nefis türleriyle ilişkisi ele alınır. Bk. *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1997, II, 347-50.

5 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 470.

kullanıldıysa da tarif irade doğrultusunda tesir eden mevcutları içerir. Bilindiği gibi filozoflar hayvan, insan ve felek nefslerinin irade doğrultusunda tesir ettiğini söyler. Bu durumda kudretin birinci tanımı üç nefis türünü kapsamaktadır. Bitkisel nefis irade doğrultusunda tesir etmediği için tarifin dışında kalmaktadır. Yine suretleriyle tesir eden madenler ve unsurlar da tarif dışında kalmaktadır. Fakat sıfat kelimesi gerçekten araz veya taşınan anlam dışında kullanılabilir. Seyyid Şerif, İcî'nin ifadelerini şöyle yorumlar:

Bu, ancak tarifte geçen sıfat kelimesi, tıpkı "güç/kuvve" kelimesinin cevher ve arazi içermesi gibi cevher ve arazi içerdiğinde doğru olabilir. Yahut felek nefsiyle feleğin cevheri olan nefsi değil sıfatı kastedildiğinde doğru olabilir. Ama bu da son derece uzak bir yorum olur.<sup>6</sup>

Cürcânî'nin belirttiği üzere kuvve kelimesi hem cevher hem de araz için kullanılmaktadır. Cürcânî ihtiyatlı bir ifadeyle sıfatın da böyle kullanılması durumunda birinci tarifteki kudretin mesela felek nefsinin kuşatabileceğini söylemekte fakat sıfatın genel olarak böyle kullanıldığını yahut kudretin bu tarifinde bu şekilde kullanıldığını söylememektedir. İcî ise yorumlarıyla açıkça sıfatın alıntılanan metinde belirtilen anlamda kullanıldığını düşünmektedir. İcî'nin mülâhazası aslında zât-sıfat ayrımının felsefî mukâbili hakkında daha dikkatli bir karşılaştırmaya dayanır. Ona göre kalamcıların zât-sıfat ayrımı, mantıktaki konu-yüklem ayrımına tekabül eder.<sup>7</sup> Konu ise asıl itibarıyla cevher olmakla birlikte yüklem zorunlu olarak araz olmak durumunda değildir. Çünkü bir şeye yüklem olan şeyler ya 'o, odur' yoluyla ya da 'o, ondadır' yoluyla yüklenir. Filozoflar birinci tür yüklemelere muvâtaatin yani tam örtüşmenin yüklemesi, ikinci tür yüklemelere ise iştikâkın yüklemesi adını vermiştir.<sup>8</sup> Muvâtaatin yüklemesi tam bir örtüşmeyi ifade eder, zira bu yüklemde konu ile yüklem aslında tek bir şeydir ve yüklemeyi mümkün kılan şey, varlıkta birlik, zihinde farklılıktır. Yani itibarî bir farklılık yüklenmeyi mümkün kılmaktadır. Bu demektir ki yüklem olan anlam, yüklenildiği nesnenin cevherini oluşturur ve dışta bir araz olarak değil, cevher olarak bulunur. Mesela 'insan canlıdır' denildiğinde canlılığın insana yüklenmesi, aklığın insana yüklenmesinde olduğu gibi arazın değil, cevherin yüklenmesidir ve canlılık insanda bir araz değil, cevher olarak bulunur. Bu sebeple de böylesi yüklemelere, zâtı oluşturduklarını belirtmek için, zâtî denir. Şayet zât-sıfat ayrımı, konu-yüklem ayrımının kalamdaki mukâbili ise sıfatların bir kısmı zâtlara arazların değil, cevherlerin yüklenmesi tarzında yüklenecektir. Dolayısıyla bir şeyin sıfat olduğunu söylemek dışta zorunlulukla araz olduğunu söylemek anlamına gelmez. İcî de bu mülâhazayla birinci tarifteki sıfat kelimesini zâtî yüklem olarak anlamaktadır. Bu durumda tarifteki diğer hususiyetler söz konusu cevheri kudret yapan özellikler olacaktır.

Birinci tarifte kudreti kudret yapan iki özellik olduğu belirtilir: Müessir olmak ve irade doğrultusunda tesir etmek. İcî'nin belirttiği gibi bu tarif, öncelikle bilgiyi dışarda bırakmaktadır.

6 Cürcânî, 470.

7 Bk. Tehânevî, *Keşşafu istilâhi'l-fünûn ve'l-ulûm*, I, 817 (Zât maddesi).

8 Yükleme türleri için bk. İbn Sinâ, *Kitâbuş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 21.

Çünkü kudretin tesiri bilgiye dayanmakla birlikte bilginin herhangi bir tesiri yoktur. Basit unsurlar, tesir ettiği halde tarifin dışında kalmaktadır, zira bunlar hem iradeye sahip değildir hem de bilgiye dayalı olarak tesir ediyor değildirler. Filozoflar, Tanrı ve akılların irade sahibi olmadığını iddia ettiğinden İcî ve Cürcânî tarifin Tanrı ve akılları kapsadığına dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Yani tarife göre Tanrı ve akıllar ile unsurlar ve madenlerin suretleri, filozofların görüşleri dikkate alındığında, aynı kategoriye düşmektedir. Oysa kelamcılara göre tarif hiç kuşkusuz Tanrı'yı kapsamaktadır. Tanrı'nın kudretini ister erken dönem Mu'tezilesinin düşündüğü gibi zâtından ibaret sayalım ister Ehl-i Sünnet kelamcıları gibi zât tarafından taşınan bir sıfat yahut anlam sayalım her halükârda kudretin birinci tarifi Tanrı'ya atfedilebilir özelliktir. Zira kudreti Tanrı'nın zâtı kabul ettiğimizde tarifteki sıfat, cevher anlamında kullanılmış olacaktır. Kudreti zâtın aynı kabul etmediğimiz takdirde ise Tanrı'nın kudreti bir araz olmakla birlikte ancak zât tarafından taşınan bir anlama döner.

İkinci tarif, kudreti cevher olarak almaya daha uygun kurgulanmıştır. Zira kudretin bir sıfat olduğu söylenmemiş, hem araz hem de cevhere elverişli olacak şekilde ism-i mevsulle (*mâ*) ifade edilmiştir. Fakat bu tarifin birinciden esaslı bir farkı vardır: Muhtelif fiillerin yakın ilkesi. Birinci tarif ister değişik tarzda ister tekdüze olsun irade doğrultusunda tesir eden her şeyi kudret kapsamına dâhil etmişken, ikincisi, unsurlar ile feleklerin nefsleri gibi tekdüze tesir eden şeyleri dışarda tutmaktadır. Bu durumda birinci tarifin dışında kalan bitki nefsleri ikinci tarife girmektedir. Çünkü irade şartı ortadan kalkmaktadır. Bitki nefsleri iradeli olmasa bile beslenme, büyüme ve üreme gibi farklı türden fiilleri yapabilmektedir. Tarifteki bir diğer önemli kayıt, “yakın ilke” ifadesidir. Bilhassa “yakın” kelimesi, şârihler arasında tartışmaya yol açmıştır. Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin aktardığına göre bazı şârihler “yakın” kelimesinin hayvan ve bitki nefslerini dışarıda bıraktığını düşünmüştür. Bu yorumun gerekçesi, hayvan ve bitki nefslerinin güçler aracılığıyla tesir etmesi nedeniyle yakın ilke olmalarıdır. Bilindiği gibi bitkiler ve hayvanlar, doğa ve nitelikler aracılığıyla etki etmektedir. Şayet aracı kullanmak bir ilkeyi yakın olmaktan çıkaracaksa bunların tarif dışında kalması gerekmektedir. Fakat Seyyid Şerif bu yorumu isabetli bulmaz:

Çünkü sözü edilen fiillerde müessir olan; bitki ve hayvan nefsleri değil de tabiatlar ve nitelikler ise tarifteki ilke kelimesi bu nefsleri dışarıda bırakır. Çünkü ilke fâildir. Şayet o fiillerde müessir olan, nefisler olup tabiatlar ve nitelikler nefislerin aletleri ise “yakın” sözü nefisleri dışarıda bırakmaz. Çünkü yakın fâil, bazen alet kullanma ihtiyacı duyabilir.<sup>9</sup>

Seyyid Şerif'in bu yorumu, genel olarak filozofların kuvve teorisiyle uyudur. Çünkü filozoflara göre kuvveler aletler mesabesinde ve gerçekte müessir fâil, nefsin kendisidir.<sup>10</sup> Elbette göz olmaksızın nefis göremez ama gerçekte göz bir araçtır ve görme eylemini

9 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 470.

10 Konuyla ilgili ayrıntı için bk. Ömer Türker, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, Ankara: İSAM Yayınları, 2019, s. 47-62.

gerçekleştiren nefstir. Ayrıca nefisle bağlantısı kesildiğinde kuvvelerin müessir olmasının herhangi bir anlamı yoktur. Zira kuvveler kendi başına var olan şeyler değildir, ancak onları bütünleyen ve idrak eden bir özneye bağlandıklarında işlev görebilirler. Tesir etme özelliğine sahip olmayan kuvvelerin yakın ilke olduğunu söylemek isabetli olamaz. Bu, bir cıvatayı tornavidayla döndürdüğümüzde yakın ilkenin tornavida olduğunu söylemek gibidir. Oysa tornavidanın insanî özneye bağlantısı kesildiğinde müessir olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla ikinci tarife göre bitki, hayvan ve insan nefsleri kudret kapsamına girmektedir.

## 2. Kuvvenin Tarifi

Kuvve kavramına verilen anlamlar da kudret ve nefis kavramlarının ilişkisini ifşa etmektedir. Nitekim *Mevâkıf*'ta kuvve meselesi, kudret bölümünün alt maksatlarından biri olarak işlenmiştir. Kuvveye ilişkin açıklamaların kaynağı İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyatı olduğundan *Mevâkıf*'teki kuvveye ilişkin açıklamalar da İbn Sînâ'nın özellikle *eş-Şifâ Metafizik*'teki kuvve bölümünün özlü bir ifadesi görünümündedir. Bilindiği gibi İbn Sînâ önceki Meşşâî filozofların da yaptığı şekilde felsefi kavramların halk dilinden felsefi dile intikal etme sürecini tasvir ederek kavramsal açıklık ve dakiklik sağlamayı amaçlar. İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, İcî ve Cürcânî'nin açıklamalarını bir bütün olarak dikkate aldığımızda kuvve lafzının anlamlarını şöyle maddelendirmek mümkündür:

1. Kudret.
2. İmkân.
3. Zor fiilleri yapmayı sağlayan şey.
4. Etkilenmeme.<sup>11</sup>

Bu dört madde arasındaki ilişki ve kuvve lafzının bunlara nakil sırası şöyle özetlenebilir: Zor fiilleri yapmak için kudret sahibi olmak gerekir. Dolayısıyla kudret, zor fiilleri yapmanın ilkesidir. Hatırlayacağımız üzere kudretin tariflerinden ikincisi, onun fiillerin ilkesi olmasını esas almıştı. Kudretin fiil yaptığından söz edilebilmesi için müessir olması gerekir. Yine kudret tariflerinden birincisi, kudretin müessir sıfat oluşunu esas almıştı. Bu durum bize fiillerin ilkesi ve müessir olmanın kudretin hakikati değil, ilkinde sonucu ve ikincisinde vasfı olduğunu gösterdiği gibi kuvve kavramıyla ilişkisini açığa çıkarır. Zira İbn Sînâ ve Râzî, ilk anlamıyla kuvvenin “kudretin cinsi gibi” olduğunu söyler. Buna göre kuvve, “başkası olması bakımından başkasındaki değişimin ilkesidir.” Kudretin tanımlarındaki ilke ve tesir, kuvvenin bu tanımında birleştirilmiştir. Bu anlamıyla kuvvenin kudretin cinsi değil de cinsi gibi olduğu söylenmektedir, zira ilke ve müessir olmak kudretin hakikati değil, eseri ve vasfıdır.<sup>12</sup>

11 Kuvvenin anlamları için ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbu eş-Şifâ Metafizik*, s. 152-166.

12 İlgili tanımlar için Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 526-530.

Buradaki tartışmamız açısından kuvvenin bu anlamının daha önemli yönü, neyi kapsayıp neyi dışarda bıraktığıdır. Bu bağlamda kuvvenin zikredilen tarifinde “başkası olması bakımından başkası” ifadesi, kilit bir işleve sahiptir. Acaba burada zât olmak bakımından başkalık mı kastedilmektedir yoksa itibarî başkalık yeterli midir? Cürcânî'nin belirttiği gibi “başka” lafzından ilk anlaşılan anlam, “zât bakımından başka” olsa da itibar bakımından başkalık yeterlidir. Bu durumda tarifte sözü edilen iki başka, dışta tek bir şey olarak bulunabilir. Nitekim buna bedenindeki yahut nefsindeki hastalığı tedavi eden tabip örneği verilir.<sup>13</sup> Dikkat edilirse “başkası olması bakımından başkasındaki değişimin ilkesi” anlamıyla kuvve tarifinin, yukarıda aktarılan kudret tariflerinden tek bir farkı vardır: Kudretin tesirini irade doğrultusunda gerçekleştirilmesi. İrade doğrultusunda etki etme, kudretin ilave vasıfla özelleştiği bir anlamdır. Bu demektir ki, zikredilen anlamıyla kuvve hem kudretin kapsadığı şeyleri hem de fazlasını kuşatacaktır. Nitekim Cürcânî kuvvenin bu anlamıyla dört kısma ayrıldığını söyler:

Kuvveden çıkan şey, ya tek bir fiildir ya da muhtelif fiillerdir. Her iki durumda da ya kuvve kendisinden çıkan şeyin farkında olur ya da olmaz. Bunlardan birincisi, felek nefsidir. İkincisi unsurların tabiatı ve bu anlamdaki şeydir. Üçüncüsü hayvani kuvvedir. Dördüncüsü ise bitkisel nefistir.<sup>14</sup>

Yukarıdaki kudret tarifleri ve kapsamına giren şeyler ile kuvvenin bu anlamının kuşattığı şeyler karşılaştırıldığında burada kudretin her iki tarifinde de kuşatılmayan tek bir şey zikredilmektedir: Unsurların tabiatları ve bu anlamdaki şey. Cürcânî'nin “bu anlamdaki şey” ile kastı, madenlerin suretleri olmalıdır. Çünkü onlar da başkası olması bakımından başkasında değişime yol açmaktadır. Bu durumda basitlerin tabiatları ve madenlerin suretleri irade doğrultusunda tesir etmediği için kudret kapsamının dışında kalmakta ama kuvve kapsamına girmektedir. Dahası bunların tamamı, cevherî suretlerdir. Kuvve lafzının cevherî suretler dışında kullanımını sonraki anlamlarında söz konusu olmaktadır.

İkinci maddedeki imkân, aslında mecazi olarak kuvve adını alır. Zira kudrete kuvve denildiği için kudretin sebebi olduğu düşünülen şeye yani imkâna da kuvve denilmiştir. Kudret irade doğrultusunda tesir ettiğine göre irade kudretle birlikte olacaktır. İrade edilen şey, kudretle gerçekleştirileceğine göre irade edildiği esnada henüz yok demektir. Dolayısıyla burada imkânın irade ve kudretten önce gelmesi gerekir. Bilhassa Mütেকaddimûn Dönemi'nde filozof ve kelamcılar, bu imkânın kudretin sebebi olup olmadığını tartışmışlardır. Olmayan şeye kudretten bahsedilebilmesi için imkânın kudret ve iradeyi öncelemesi gerekir. Fakat bu imkânın zâtî imkân mı yoksa fiilin veya oluşun mukâbili olan imkân mı olduğu hakkında Râzî ve İcî'nin değerlendirmeleri farklılaşmaktadır. Râzî'nin açıklamaları zâtî imkân olduğunu ih-sâs ederken, İcî'nin açıklamaları oluşun ve fiilin mukabili olan imkân olduğu yönündedir. İcî zâtî imkân oluşunu açıkça reddeder. Ona göre:

<sup>13</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 528.

<sup>14</sup> Cürcânî, 528.



**Bu mukâbil imkan, zâtî imkandan başka bir şeydir. Çünkü zâtî imkân fiille birlikte olabilir.** Mesela bilfiil karanın zâtî imkân olarak karalığı mümkündür. Ayrıca zâtî imkân **iki taraftan da inikas eder.** Yani varlık ve yokluk taraflarından döndürmesi yapılır. Buna göre varlığı mümkün olanın, yokluğu mümkündür ve yokluğu mümkün olanın da varlığı mümkündür. **Oysa söz konusu mukâbil imkân böyle değildir.** Çünkü mukâbil imkânın fiille birlikte bulunması düşünilemeyeceği gibi onun döndürmesi de alınmaz. Zira karanın varlığı ve yokluğunun bilkuvve olması mümkün değildir.<sup>15</sup>

Bu durumda kuvvenin ikinci anlamı ister zâtî imkân ister fiilin mukabili olan imkân olsun, bir şeye güç yetirmenin sebebi ve ilkesidir. Çünkü kendinde tesire elverişli olmayan şeye irade doğrultusunda tesir edilmesinden bahsedilemez. Kuvvenin üçüncü anlamının da ilk bakışta kudretin ilkesi olduğu sanılabilir. Zira “zor fiillere kâdir olmayı sağlayan şey” ifadesi adeta kudretin sebebi olan bir kuvveden bahsedildiğini ima etmektedir. Fakat Râzî ve Cür-cânî'nin dikkat çektiği gibi tam tersine kudret, bu anlamıyla kuvvenin sebebidir. Kuvvenin dördüncü anlamı da böyledir. Çünkü etkilenmeme, bir arzıdır.

Şu hâlde kuvvenin ikinci, üçüncü ve dördüncü anlamları cevherî değil, arazî suretlere işaret etmektedir. Birinci anlamıyla kuvve, nefis ve kudretle keşşmektedir. Bitki, hayvan, insan ve felek nefisleri söz konusu olduğunda kuvve lafzı, nefis ve kudret lafızları ile birleşmekte; unsurların ve madenlerin sureti ile arazî güçler söz konusu olduğunda kuvve, nefis ve kudretten ayrılmaktadır. Kudretin iki tarifini birleştirdiğimizde ise nefis ve kudret eş kapsamlı hale gelmektedir.

### 3. Eşleştirmelerin Hâdis Kudret Teorisi Üzerinden Sınaması

Şimdi incelemenin daha zorlu sorusuna geçebiliriz: Kelamcıların kudretle ilgili alt tartışmaları, Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin metinlerinde gördüğümüz ve yukarıda özetlemeye çalıştığımız eşleştirmelere imkân verir mi? Bilindiği gibi kelamcılar kudretle ilgili bazıları ayrıntı sayılabilecek, bazıları ise bütün kelam meselelerini etkileyen bir kısım tartışmalar yapmıştır. Bu tartışmaların bir kısmı, kudretle ilgili yukarıdaki eşleştirmeleri de sınamaya imkân verecek durumdadır.

Bunların başında hâdis kudretin hakikatine ilişkin tartışmalar gelir. Zira Eş'arîler, hâdis kudretin yukarıda yapılan tariflerini kabul etmezler. Onlara göre hâdis kudret ne müessirdir ne de herhangi bir eserin ilkesidir. Müessir olmadığı için birinci tarife girmez. Hangi bir eserin ilkesi olmadığı için de ikinci tarife girmez. Hâdis kudretin fiille bir ilişkisi vardır ama bu ilişki, tesir veya ilke ilişkisi değildir, sadece *kesb* adını vermeye elverişlidir. Bu görüşün gerekçesi açıktır: Bütün mümkünler Allah'ın eseri olduğuna göre kulun fiili de Allah'ın kudretiyle gerçekleşmiş olmalıdır. Nitekim İcî ve Cür-cânî, tariflerin Eş'arîlerin kudret

15 Cür-cânî, 530. *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan yapılan tüm alıntılarda koyu harflerle yazılı kelimeler, İcî'ye, diğer kelimeler Cür-cânî'ye aittir.

görüşüyle reddedileceğini iddia etmiştir.<sup>16</sup> Fakat bu iddia, kudretin nefis ve kuvveyle kesişmediğini mi yoksa Eş'arîlere göre nefis ve kuvve denilen şeyin de bir tesiri bulunmadığını mı ifade etmektedir?

Dikkatli bir inceleme, Eş'arîlerin genel ilkesinin nefis, kuvve ve kudret kesişmesini reddettiğini değil, Eş'arîlerin Tanrı dışındaki her şeyi bir vesileye dönüştürerek hakiki müessirin Tanrı olduğunu söylediğini göstermektedir. Mesele, doğrudan illiyet ilkesinin reddiyle ilgilidir ve aracı nedenlerin reddi, bu araçların varlığını ve âdeten müessir ilke olduğunu reddetmeyi gerektirmez. Ret, araçların hakiki müessir olduğunu çürütmeye yöneliktir. Mu'tezile kelamcıları içinse zaten kulun kudreti özelinde böyle bir sorun yoktur, yukarıda zikredilen tarifler de öncelikle Mu'tezililere aittir. Nitekim Eş'arîler ve Mu'tezilenin çoğunluğu kudretin vucudî bir sıfat olduğunda görüş birliğine varmıştır. Gerçi Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve Fahreddin er-Râzî'nin kudreti "bünyenin afetlerden salim olmasıdır" şeklinde tanımlayarak ademî bir sıfat gördüğü belirtilmektedir.<sup>17</sup> Fakat bu, bizzat cevherin varlığı ve azalarının yerinde olmasını dile getirmekten ve ilave bir anlam arayışına girmekten ibarettir. Yine Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve Hişâm b. Sâlim'in (ö. m. VIII. yüzyılın sonları) "hâdis kudret, kâdirin bir parçasıdır" dediği nakledilir. Cürcânî'nin belirttiği gibi bu tarife göre alma kudreti, sağlıklı elden ibaretkin; yürüme kudreti, sağlıklı ayaktan ibarettir. Yani bu da Bişr ve Râzî'nin söylediğine benzer şekilde bizzat bünyenin afetlerden salim olmasını kudret olarak değerlendirip ilave bir anlam aramanın gereksiz olduğunu ifade eder.<sup>18</sup> Dolayısıyla bu iki görüş de cevherin varlığını kudret olarak kabul etmeyi yeğleyerek ilave bir anlam nispetine ihtiyaç duymaz.

Kudretin nefis veya kuvve oluşuyla ilgili sorun teşkil edebilecek iki tartışma olduğu görülür. Birincisi, kudretin fiilden önce olup olmadığı, ikincisi de kudretin zıtlarına taalluk edip etmeyeceği tartışmasıdır. Şayet kudret fiilden önce bulunmayan ve ancak fiille birlikte var olan bir şeyse onun, fiilin kendisine nispet edildiği bir cevher olduğu söylenebilir mi? Yine kudret, bitki, hayvan, insan ve felek nefislerine tekabül ediyorsa bir cevher olacağından onun zıddından bahsetmek mümkün müdür? Eş'arîler, hâdis kudretin fiille birlikte olması gerektiğini düşünür. Onlara göre hâdis kudret, fiil meydana geldiği esnada var olur ve bu durumda ona taalluk eder; fiilden önce ona taalluk etmesi bir yana var bile değildir. Hâdis kudretin fiille birlikte olduğu hususunda Mu'tezileden Neccâr (ö. 230/845 civarı), Muhammed b. İsa, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]), Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861) gibi mütekellimler de Eş'arîlerle aynı kanaattedir.<sup>19</sup> Dahası, kudretin fiili öncelediğini iddia eden Mu'tezilîler de kendi aralarında kudretin sürekli olup olmadığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.

16 Cürcânî, 472.

17 Cürcânî, 478.

18 Cürcânî, 478.

19 Cürcânî, 484.

**Bazı Mutezililere göre kudret, fiilin varlığı esnasında sürekliliğini korur. Bununla birlikte** varlığını sürdüren kudret, **o fiile ilişkin bir kudret değildir.** Çünkü fiilin varlığı durumunda söz konusu kudretin fiile taalluk etmesi imkânsızdır. Fakat kudretin, makdûrunun var olduğu zamana kadar varlığını sürdürmesi zorunludur. **Zira kudret tıpkı** makdûr fiillerin varlığında şart olan özel **bünye gibi** makdûrun varlığı için **şarttır. Mu'tezilenin bir kısmı da** sürekliliğin zorunlu olduğu düşüncesini **reddetmiş** ve fiilin varlığı esnasında kudretin ortadan kalkmasını mümkün görmüştür. Nitekim onların tamamı, kudretin varlığı esnasında fiilin ortadan kalkmasını da mümkün görmüştür.<sup>20</sup>

Bu açıklamalar, Mu'tezililere göre kudretin belirli fiile ilişkili olarak düşünüldüğünü ve var olan, ardından yiten ve yerini başka bir fiile ilişkin kudrete bırakan bir şey olduğunu göstermektedir.

Benzer bir durum, kudretin zıtlara taalluku tartışmasında da görülür. İmâm Eş'arî ve çoğu Eş'arî mütekellim, kudretin iki zıdda taalluk edeceğini kabul etmemiştir. Gerekçeleri açıktır: Kudret fiille birlikte olduğuna göre fiil esnasında bir kudretin tek bir fiile ilişkili olduğu söylenebilir. Kudretin iki zıdda taalluk etmesi halinde iki zıddın dış dünyada bir araya gelmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Aynı akıl yürütmeyi sürdürdüğümüzde kudretin zaten zıt olmasa bile iki ayrı fiile taalluk etmesi bile düşünülemez ki söz konusu görüşü ileri süren Eş'arîler de bu görüştedir. Mu'tezileye göre kudret, makdûr fiilin iki tarafına güç yetirmekten ibarettir. Bu nedenle kudretin iki zıdda taalluk ettiği zorunlu bir hükümdür. Mu'tezilenin çoğunluğu ise kulun kudretinin fiili öncelediğini düşündüğünden bütün makdûrlarına taalluk ettiğini söylemiştir. Yine Mu'tezile tek bir kudretin aynı cinsten makdûrlara peş peşe gelen zamanlarda taalluk edeceğinde görüş birliğine varmıştır.

Aynı sorun, kudretin zıtlarının ne olduğuyla ilgili tartışmalarda da karşımıza çıkar. Kelamcılara göre kudretin zıddı acizliktir. Yine uyku, bir kısım kelamcılara göre kudrete zıttır. Oysa cevherin zıddı olamaz. Bir şeyin zıddından bahsedebilmemiz için o şeyin araz olması, ilaveten nitelik olması gerekir. Bu durumda kudret, bir nitelik olacaktır. Kudretin bir araz olduğunu ihsas eden görüşleri, kelamcılar arasındaki ihtilafları da hesaba kattığımızda sayfalarca uzatmak mümkündür. Nitekim kudret, Müteahhirûn Dönemi'nin bütün sistemli kelam metinlerinde arazlar bahsinde ele alınmaktadır. Çünkü canlının veya dirinin sıfatlarından biri olarak değerlendirilmektedir. *Mevâkıfta* da nefsânî niteliklerin dördüncü türü olarak işlenmektedir. Seyyid Şerif el-Cürcânî kudretin mizaç olmadığını söylerken bu durumu açıkça ifade eder.<sup>21</sup> Bilindiği gibi mizaç, maden, bitki, hayvan, insan ve feleklerin cisimlerini oluşturan unsurların karışımları sayesinde ortaya çıkan itidali ifade eder.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, sayılan cinsler ve onların türleri arasındaki ayrımı sağlayan şeyin, mizaçları olduğunu düşünür. Bu dünyada unsurların belirli oranda karışımları, farklı mizaçların oluşmasını sağlar. Farklı mizaçlar ise göksel nefslerden yahut Faal Akıldan

20 Cürcânî, 486.

21 Cürcânî, 524.

gelen feyzin maden, bitki, hayvan veya insan suretine dönüşmesini sağlar. Bu açıdan mizaç, gelen mutlak feyzin türsel ve bireysel seviyede taayyün etmesini sağlar. Dolayısıyla mizaç, taayyün eden suretten başkadır. Türsel hakikat veya nefis, taayyün eden sûrete tekabül ederken bu taayyünü sağlayan karışım mizaca tekabül eder. Bu durumda kudret, nefse yahut türsel hakikate tekabül ettiği sürece mizaçtan başka olmak durumundadır. Bu sebeple kelimacılar, kudretin iki yönden mizaçtan farklı olduğunu belirtmiştir. Birincisi, kudretin zaman zaman mizaçla çekişmesidir. Mesela kişi yorgun ve bitkin olduğu durumlarda fiillerini kudret ve ihtiyarıyla yapar ama mizacı, yaptığı fiillerde kudretine karşı direnir. Bu da mizacın kudretten başka olduğunu gösterir. İkincisi ise mizacın dokunma gücüyle algılanan türden bir nitelik olmasıdır.<sup>22</sup>

Mizacın nitelik olması şu anlama gelir: Meşşâilere göre bu dünyadaki nesnelere toprak, hava, ateş ve sudan oluşur. Basit olan bu dört unsurun dört özelliği vardır: Sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk. Sıcaklık, benzerleri birleştirme ve farklıları ayırıştırma özelliğine sahiptir. Soğukluk hem benzerleri hem de farklıları birleştirme özelliğine sahiptir. Yaşlılık kolay birleşip ayrılma ve kolay şekillenmeyi sağlarken kuruluk yapışma ve ayrılma ile şekillenmeyi zorlaştıran bir özelliğe sahiptir. Unsurlar bir araya geldiğinde baskınlığa ve itidale göre bu özellikler şu veya bu ölçüde taşıyan mizaçlar oluşur. Bu özelliklerin tamamı ise keyfiyet kabildir ve dokunma gücüyle idrak edilir. Bu bakımdan hem mizaç hem de mizacın ortaya çıkardığı durumlar dokunma duyusuyla idrak edilir. Kudret ise dokunma duyusuyla idrak edilemez, mizacın ta kendisi değildir, aksine mizaca tabi bir niteliktir (فليست القدرة نفس).<sup>23</sup> Şayet durum böyleyse kudretin nefis gibi bir cevherin mukabili olduğunu söylemek ne kadar doğru olacaktır?

Bu sorunun iki muhtemel cevabı vardır: Ya Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin nefis, kuvve ve kudret arasındaki eşleştirmeleri, sadece farklı gelenekler arasındaki kavramsal karşılıkları bulma çabasını yansıtmaktadır ya da bu tartışmalardaki kudret lafzını daha derinden kavramak gerekmektedir. Birinci şık şu anlama gelir: Kelam geleneği kudrete hangi işlevi yüklüyor ve onunla hangi olguları açıklıyorsa felsefe geleneği de nefis ve kuvveye –yukarıdaki kesişimleri dikkate aldığımızda– aynı işlevi yüklemekte ve bu ikisiyle aynı olguları açıklamaktadır. Bu durumda kelimacılar nezdinde kudretin bir cevher olması gerekmez, sadece filozofların nefis ve kuvve teorisiyle açıkladığı durumların kelam geleneğine göre doğru açıklaması, kudret kavramıyla yapılır. Her ne kadar filozoflar, canlılığın beslenme, büyüme ve üreme hareketleri ile iradî ve ihtiyarî hareketlerini gerçekleştirenin nefis olduğunu söyleseler de kelimacılara göre bu hareketler, canlıda bulunan sıfat ve arazlar sayesinde gerçekleştirilmiş olur. Aslına bakılırsa bu cevap, genel olarak zât-sıfat ve cevher-araz ikilikleriyle düşünen kelimacıların yaklaşımlarıyla da uyudur. Zira onlara göre bir araya gelen cevherler, taşıdıkları arazlarla ayrışır. Bir şey mantığı yüklemelere konu olacak yani belirli anlamları ya da arazları taşıyacak durumda ise

22 Cürçânî, 524-26.

23 Cürçânî, 524.

ona zât denir. Zât olmak bakımından zâtlar arasında herhangi bir fark yoktur. Zira zât, dışta var olduğunda herhangi bir konuda var olmayan ve kendi başına var olan nesnenin kavram-sallaştırılmış veya mantikleştirilmiş halidir ve yalnızca bir taşıyıcıya tekabül eder. Sonra bu taşıyıcı, sahip olduğu özelliklerle yani arazlar ve sıfatlarla diğer zâtlardan ayrışır. Bu bağlamda canlının zâtı hayat, bilgi, işitme, irade ve kudret sıfatlarına sahiptir. Canlı bilgi sıfatı sayesinde bilinenleri bilir, irade sıfatı sayesinde taraflardan birini diğerine tercih eder, kudret sıfatı sayesinde güç yetirmesi mümkün olan fiilleri gerçekleştirir. Bütün bu sıfatlar, birer yüklemdirler, nefslerde olduğu gibi o nesnenin ta kendisi olarak var olmazlar. Bir araya gelip bünye oluşturan ve böylece zâtı oluşturan atomları diğerlerinden ayırıştıran sıfatlardır.

Pekâlâ, bu cevap yeterli midir? Cevap ilk bakışta kalam ve felsefedeki teorileri rahatça ayırıştırıyor görünse de sorunlu taraflar barındırmaktadır. İnsan nefsinin manevî bir cevher olduğunu düşünen, dahası bitki, hayvan ve felek nefsleri hususunda Meşşâî bilim geleneğini izleyerek felsefî nefis teorisini benimseyen Seyyid Şerif el-Cürcânî, şayet kudretin bir araz olduğunu düşünüyorsa nefis, kuvve ve kudret arasında yapılan eşleştirmeleri onaylayabilir mi? Yukarıda Cürcânî'nin açıkça kudrete nitelik dediği pasajları aktardık. Kudretin insan nefisine tekabül ettiği durumlarda Cürcânî'nin kudrete araz dediği gibi insan nefisine de araz demesi açıktır ki beklenemez. Diğer deyişle kudret hakkında kurulan cümlelerin öznelere, nefslere de değiştirilmesi talep edilse bunların önemli bir kısmında özne değişiminin mümkün olmadığı görülür. Bu durumda meseleyi daha farklı bir açıdan ele almak gerektiği açıktır. Öyle görünüyor ki Fahreddin er-Râzî'nin kudretin iki zıdda taallukuyla ilgili tartışmanın sonunda yaptığı bir değerlendirme meseleye başka bir yorum imkânı da kazandırmaktadır.

**Kudret** canlıya ait **muhtelif fiillerin ilkesi olan saf güçten ibarettir**. Bu, kas gücüdür. Bu güce iki zıttan birine yönelik irade eklendiğinde bu zıt meydana gelir ve diğer zıdda yönelik irade eklendiğinde de diğer zıt meydana gelir. **Kuşkusuz** bu gücün **iki zıdda nispeti eşittir ve o, fiilden öncedir**. Kudret **lafzı, tesir şartlarının** tamamını **toplayan güce** de **söylenir**. **Kuşkusuz** tesir şartlarını **toplayan güç, iki zıdda** aynı anda **taalluk etmez**. Aksi halde iki zıt, varlıkta bir araya gelmiş olur. **Aksine** tesir şartlarını toplayan **o güç, her bir maktûra nispetle başka başkadır**. İster bu maktûrlar zıt olsunlar isterse de zıt olmasınlar fark etmez. Bunun **nedeni**, muhtelif maktûrların varlığında dikkate alınan **şartların farklılığıdır**. Çünkü söz konusu gücün her bir özel maktûrunun kendine özgü bir şartı vardır ve o saf güçte ortak olan maktûrlar arasında o maktûrun varlığı, bu şart sayesinde belirginleşir. Nitekim ona yönelik kasıt da başkasının değil onun varlığının şartıdır. **İşte bu güç, fiille birliktedir**. Çünkü maktûrun varlığı, tam müessirden geri kalmaz. **Belki de Şeyh Eş'arî** tesir şartlarını **toplamaş gücü kastetti** ve bundan dolayı kudretin fiille birlikte bulunacağına ve iki zıdda taalluk etmeyeceğine hükmetti. **Mu'tezile ise** kudretle **saf kas gücünü kastetti** ve bundan dolayı onun fiilden önce var olduğunu ve birbirine zıt şeylere taalluk ettiğini söyledi. İşte bu iki mezhebin birleştirilmesidir.<sup>24</sup>

24 Cürcânî, 500-502.

Râzî'nin bu açıklaması, İcî ve Cürcânî tarafından Eş'arî'nin fikirleriyle uyuşmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. İcî açıklamanın sorunlu olduğunu tespitle yetinirken Cürcânî, sorunu açıklar: "Hâdis kudret, Şeyh Eş'arî'ye göre müessir değildir. Nasıl olur da Şeyh'in kudretle tesir şartlarını toplayan gücü kastettiği söylenebilir."<sup>25</sup> Fakat bu eleştiri, bizim buradaki araştırmamız bakımından önemli değildir. Zira Râzî'nin "tesir şartlarını toplamış kudret" ifadesini Eş'arî'nin kabulüne uyarlayarak "taalluk şartlarını toplamış kudret" ifadesiyle değiştirmemiz mümkündür. Râzî zaten tesir kelimesini Eş'arî'ye göre kudretin müessir olduğunu ifade etmek için değil, kudretin ister kesb ister halk denilsin taalluk etme özelliğini ifade etmek için kullanmaktadır.

Öte yandan Râzî kudret kelimesinin esas itibarıyla iki anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Birincisi, kaslarda bulunan saf güçtür. İkincisi ise saf gücün belirli bir eylemle ilişkili olarak etkide bulunmasıdır. Râzî birinci anlamıyla kudretin fiili öncelediğini söylemektedir, zira bu anlamda kudret, eylemi gerçekleştiren mevcudun kendisi olarak var olur. Onun hiçbir şekilde bulunmadığını, fiille birlikte var olduğunu, fiil bitince ortadan kalktığını söylemek, bitki, hayvan ya da insanın eylediğinde var olduğunu, eylem bitince ortadan kalktığını söylemek demektir. Aslına bakılırsa müessir güç de bu anlamıyla kudrettir. Diğer deyişle bu anlamıyla kudret, kâdir olan nesnenin tanımlayıcı ve cevherî bir özelliğine tekabül eder. Nitekim kelimacılar insanı tanımlarken 'diri ve kâdir' olduğunu söylemişlerdir, dirilik ve kadirlik bulunmadığında insandan da bahsedilemez. Bu özelliğe bazen güç, bazen nitelik, bazen araz denilmektedir. İnsanı bünye varlığını sürdürdüğü sürece bu bünyede var olan kuvveler, ilişkili olduğu şeylere bir şekilde taalluk eder. Bu taalluk, aslında belirli bir eyleme yönelik olmayan ama eylem cinslerine yönelik olan manevî bir taalluktur. Nitekim Seyyid Şerif el-Cürcânî kadîm kudretin sürekliliğini ve makdûrlarına ezelde taallukunu açıklarken "manevî taalluk" tabirini kullanır ve kadîm kudrette "makdûrun varlığına yeterli gelmeyen manevî bir taalluk olduğunu" söyler. Ona göre bu manevî taalluk sayesinde kadîm kudret genel olarak fiile taalluk eder ve fiilden önce gelir ama bu taalluk nedeniyle fiil varlık kazanmaz. Fiil meydana geldiği esnada ise kadîm kudretin fiile başka bir taalluku vardır ve bu taalluk, fiilin varlığını zorunlu kılar.<sup>26</sup>

Bu çözüm, Râzî'nin açıklamalarıyla birleştirilmeye elverişlidir. Zira birinci anlamıyla hâdis kudretin makdûrlara cins, tür ve sınıf seviyesinde manevî bir taalluku vardır. Bu seviyede hâdis kudretin kadîm kudretten farkı, manevî taallukun belirli eylemlere yönelik olmamasıdır. Zira hâdis kudret, ilâhî ilimde olduğu gibi cüzî eylemlere ilişkin ayrıntılı bilgiye dayanmaz. Bu sebeple birinci anlamıyla kudretin, makdûru var etmeye yeterli olmayan ve onun cinsi, türü veya sınıfına bir taalluku vardır. İşte bütün cüzî kudretlerin dayanağını oluşturan bu kudret, ikinci anlamıyla kudretten farklı olarak cevhere o nedir yoluyla giren bir yüklemidir ve onun bütünüyle ortadan kalkması cevherin de ortadan kalkması demektir. İnsanı

25 Cürcânî, 502.

26 Cürcânî, 490.

cevher var olduğunda kudreti taşıyan bünye, hayat, bilgi, irade ve kudretle var olur. Hayat hakkındaki açıklamalar bu durumu açıkça gösterir.

*Mevâkıfta* nefsânî niteliklerin birinci türü olarak anlatılan hayat, “türün itidalini izleyen bir güç” olarak tanımlanır ve diğer güçlerin bu gücün ardından feyz edildiği belirtilir. Seyyid Şerif bu tanımı unsurlar, mizaç, itidal ve türsel sûret sıralamasıyla açıklar. Buna göre unsurlardan bileşen nesnelere her bir türün özel bir mizacı vardır. Her bir canlı türündeki hayat, türsel itidal adı verilen bu mizaca tabidir:

Unsurardan oluşan bir bileşikte bir hayvan türüne uygun bir türsel itidâl oluştuğunda ona İlke'den hayat gücü feyz olur. Sonra da hayattan diğer güçler yani iç ve dış duyular ile menfaatlerin elde edilmesi ve zararların defedilmesine yönelik hareket ettirici güçler çıkar. Bütün bunlar ise her şeyi bilen ve izzet sahibi Allah'ın takdiriyle olur. Şu halde hayat itidale tâbi iken canlıda hayatın haricinde var olan güçler hayata tabidir.<sup>27</sup>

Bu açıklamada en dikkat çeken ifade, hayatın İlke'den mizaca feyz olduğu ifadesidir. Bindirdiği üzere metafizik ilkedeki feyz olan şey, türsel sûrete dönüşür. Cümle ilk bakışta hayat ile türsel sûretin özdeş olduğunu ifade etmektedir. Fakat ilerleyen bahislerde Seyyid Şerif hayat için bünyenin şart olduğunu iddia eden filozofların görüşünü açıklarken cümleyi dakikleştirir:

Hayat için dört unsurdan bileşmiş bir cisim ve hayvan türlerinden birine münasip bir mutedil mizaç bulunmalıdır ki ona hayvanî bir türsel sûret feyiz olsun ve bu sûret de hayatı doğursun... Herhangi bir sebeple mizaç değiştiği ve itidal ortadan kalktığına hayat ortadan kalkar, bünye yok olur ve sûret bozulur.<sup>28</sup>

Bu durumda hayat, türsel sûretin kendisi değil, sûret var olduğunda onda meydana gelen durumlardan biridir. Daha doğru bir ifadeyle, sûrete mülhak bir özelliktir. Sûrete mülhak olan bu özellikler ise tabiplere göre sûretin işlevlerine, filozoflara göre sûretin güçlerine tekbül etmektedir. Bu sebeple hayatın ardından beslenme, büyüme, üreme, idrak güçleri, muharrik güçler ve akli idrak gücü gibi nefsânî güçler gelir.

## Sonuç

Şimdiye kadar yapılan tahlillerden şu sonuca varabiliriz: Filozoflar güçleriyle birlikte tahakkuk eden cevhere nefis ve kuvve adını verirler. Bazen de nefis ile özellikleri ayırıp nefse *cevher*, özelliklere *kuvve* adını verirler. Buna göre canlıyı tanımladıklarında onun güçlerini tanıma dâhil ederler. Söz gelişi ‘iradeli hareket eden’ veya ‘duyumsayan’ dediklerinde kuvveler tanıma ‘o nedir’ yoluyla girmiş olur. Zira canlılık denilen şey, söz konusu güçlerle tahakkuk ve tezahür eder. Bir bitkinin, söz gelişi cevizin sûreti var olduğunda onun ceviz olarak

27 Cürcânî, 372.

28 Cürcânî, 374.

varlığı, zorunlu olarak hayatı ve sözü edilen güçleri taşır ve hayatla birlikte bu güçler onun cevherini oluşturur. Aynı tahlili hem doğa ve nitelikleri hem de feleklerin nefsleri için yapabiliriz.

Kelamcılar ise bünyenin kendisine *cevher*, özelliklere *sıfat* adını verirler. Bunun da nedeni şudur: Mu'tezile kelamcılarına göre bünye özel bir telifin varlığını sağlayacak ve hayatın var olmasını mümkün kılacak miktarda cevher-i fertlerdir. Yani bir araya gelmiş belirli sayıdaki cevher-i fert bünyeyi oluşturur. Bu cevherlerin her biri ve oluşturduğu bütünlük dışında hiçbir şey cevher olarak adlandırılmaz. Bunlar bir araya geldiğinde ortaya çıkan ve onların oluşturduğu bütünlüğe mülhak olan hayat vb. özellikler de sıfat olarak adlandırılır. Ehl-i Sünnet kelamcıları bünyeden aynı şeyi anlasalar da hayat için bünye şartı koşmaz ve tek bir cevherde hayatın ve ona bağlı özelliklerin var edilmesini mümkün görür. Fakat var oldukları takdirde o cevher ve sıfatlar nesne her neyse onun bütünlüğünü oluşturur. Filozoflar, bünyeden türsel sûrete elverişli bir itidale sahip mizacı kastettiğinde bu mizaç oluştuğunda ona sûret feyiz olur. Böylece hayat ve ona bağlı sıfatlar ortaya çıkar. Aynı şekilde bu sıfatlar da meydana gelen sûretin bütünlüğüne dâhildir ve onun güçleri olarak adlandırılır. Bu sebeple Cürcânî, kudret tariflerinin nefslere tekâbül etmesi için tarifteki sıfat kelimesinin cevher anlamına geldiğinde doğru olabileceğini söylemesine rağmen sıfatın cevher anlamına geldiğini söyleyerek yapılan eşleştirmeleri eleştirme yolunu tercih etmez. Zira eşleştirmeler, yukarıda anlatılan mülahazalara dayanmaktadır ve isabetlidir.

Bu durum göstermektedir ki kudret tarifleri, felsefe geleneğinde hareket veren ilkeler kabul edilen bitki, hayvan, insan ve felek nefslerini kapsamına almaktadır. İrade doğrultusunda tesir etmedikleri yahut farklı türden fiillerin yakın ilkesi olmadıkları için Tanrı, ayrık akıllar, unsurların tabiatları ve madenlerin suretleri kudret tariflerinin dışında kalmaktadır. Fakat kelamcılara göre irade doğrultusunda tesir eden sıfat yahut muhtelif fiillerin yakın ilkesi, Allah'ın kudret sıfatıdır. Bu sebeple tabiatlar, suretler, ayrık akıllar ve Tanrı da kudret kapsamına girmektedir. Dolayısıyla kelamda kudret teorisi, yekpare varlık ve hareket ilkelerinin tamamını kapsamına almaktadır. Tariflerin unsurların tabiatlarını, madenlerin suretlerini, ayrık akılları ve Tanrı'yı dışarda bırakmasının nedeni, filozofların görüş ve açıklamalarının dikkate alınmasıdır. Aksi halde kelamcıların genel kabulleri açısından sorun, söz konusu ilkelerin tarif dışında kalması değil, her iki tarife uyduğu düşünülen insan kudretinin gerçekten tarif kapsamına girip giremeyeceğidir. Zira bütün var etme ve hareket verme türleri doğrudan ilahî kudrete atfedildiğinde görünüşteki çeşitlilik yalnızca ilahî fiillerin çeşitliliği kapsamında değerlendirilecektir. Bu küllî hüküm, insan fiillerini de içerdiğinden kelamcılar asıl itibarıyla insan kudretini temellendirmeye uğraşmıştır. Kelamcıların insan fiilleri hakkında geliştirdiği kesb ve halk gibi bütün teorileri sadece insanın iradeli fiilleri için ilahî kudretin kapsamında özerk bir alan oluşturmayı amaçlar. Bu bakımdan kelamdaki kudret teorisi, varlık ve hareket veren ilkelerin tamamına yönelik felsefî açıklamaların karşısına konulacak şekilde inşa edilmiştir.



## Kaynakça

- Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Râzî, Fahreddîn, *el-Mebâhisu'l-meşrûkiyye*, nşr. Muhammed Mutasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddîn, *el-Erbâîn fî usûli'd-dîn*, Haydarâbâd 1353.
- Râzî, Fahreddîn, *el-Metâlibü'l-âliyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Teftazânî, Sadeddîn, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1997.
- Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhi'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Lübnân: Mektebetü Lübnân, 1996
- Türker, Ömer, “Die **Beziehung** zwischen Seele, Kraft und Wirkungsmacht: Eine Untersuchung über ein Äquivalent der Seelentheorie in der Tradition des kalâm” (*Avicenna – ein Universalgelehrter*, ed. Merdan Güneş, Göttingen: V&P Unipress, 2020, s. 141-160.
- Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, Ankara: İSAM Yayınları, 2019.