



## KELÂM'DA MUHALİN ANLAMI VE DEĞERİYLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARA GENEL BİR BAKIŞ

Ahmet ÇELİK

Yrd. Doç. Dr., Erzincan Ü. İlahiyat Fakültesi  
ahmetcelik@erzincan.edu.tr

### Öz

Kelâmda “imkânsız” olarak bir alan bulunmaktadır. Genellikle “muhal” ismiyle bilinen bu alanla alakalı olarak bir takım hükümler ortaya konmakta ve bilgi-varlık sahası bu hükümlere göre şekillenmektedir. Bu çalışmada kelâmdaki muhal alanın kaynağı ortaya konarak kullanım alanına işaret edilecektir. Bu konuda benzer çalışmalardan farklı olarak vacip-mümkün ve muhal ayrımı ana eksen olmayacak; bunlardan sadece muhal işlenecektir. Bu noktada muhal, epistemoloji ve ontoloji açısından çift yönlü bir anlam taşımaktadır. Müteteklimler, özellikle selb açısından, dilsel ve mantıksal olarak muhali oldukça aktif şekilde kullanmışlardır. Bu da muhali vaciple mümkün arasında ara bir kavram olarak ortaya çıkarmıştır. Bunun asıl anlamı, muhalin müteteklimlerin varlık anlayışlarını söz olarak ifadelerinde onlara savunmacı bir alan oluşturmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm; Muhal; Anlam; İmkânsız; Mantık; Söz.

## AN OVERVIEW OF THE APPROACHS ON THE MEANING AND VALUE WITH MUHAL IN KALAM

### Abstract

There is an area as a “impossible” in Kalam. Usually associated with this area is known as “muhal” identified a number of provisions and knowledge-existence area is shaped according to these provisions. This work will be pointed to the source of muhal in Kalam implicates the use of muhal. Unlike similar studies on this subject will not be the main axis segregation necessary, possible and impossible, impossible will only be revealed. In this sense, muhal carries a directional double meaning in terms of epistemology and ontology. Theologians, especially in terms of negation have used muhal as a linguistic and logical very active. This revealed impossible as an intermediate word between necessary and possible. Then, the original meaning of impossible is to create a defense of theologians as expressed in the understanding of existence as said the word.

**Keywords:** Kalam; Muhal; Meaning; Impossible; Logic; Word.

## GİRİŞ

Kelam ilminde varlık sahasını ve bu sahadaki hükümleri ifade etmek üzere üç kavram kullanılmaktadır: Vacib, mümkün ve muhal. Bunlardan zorunluluk (vacib), imkân ve bunlara ilişkin hükümler ontolojik açıdan doğrudan incelenmişken, muhal ve muhale ilişkin hükümler dolaylı olarak incelenmiştir. Çünkü muhal “imkânsız” demek olduğundan onun varlığından bahsetmek bile imkânsızdır. Cürcânî (ö.816/1413) muhalin (mümteni) bu özelliğini zikrederken onun “dışta varlığı imkânsız olanın” sıfatı olduğundan gerçekte varolmasını imkânsız görmektedir. Zorunluluk ve imkân gibi muhal (imtina) de itibarîdir; yani bunlar sıfatlardır. Ancak bu sıfatların mevsufları zorunlu ve mümkün olarak varken, muhalin bir mevsufu bulunmamaktadır<sup>1</sup>. Muhal ontolojik açıdan böyle sayılmakla birlikte epistemolojik açıdan bilgi ifade etmektedir. O halde kelâmda bu - bilgi ve varlık açısından- muhalin anlam ve değeri nedir?

“İnsan ve Tanrı nedir ?” sorusu bir anlam olarak çeşitli şekillerde tanımlanmışken kelâm ilmi “İnsan ve Tanrı ne değildir ?” sorusunun cevabını da aramıştır. Vacib, mümkün ve muhal kavramları bu soruların cevabının anlamada insana yardımcı olan birer vasıta. Muhal de bunlar içerisinde “ne değil ?” sorusunun cevabını bulmada kolaylık sağlamaktadır.

“Vacib, mümkün ve muhal” kelimeleri, kelâmıla felsefenin etkileşimi sonucu her iki disiplinde de kullanılan kavramlar olmuşlardır. Ancak bu kavramlar etrafındaki etkileşim, kelâm ilminde ilk dönem Yunan filozoflarının eleştirilmesine kadar götürülebilir. Genel olarak İslâm filozoflarının bu konudaki fikirleri, eleştirel açıdan bilhassa sonraki dönem mütekellimleri tarafından esas alınmıştır. Özellikle Mu'tezile Allah'ın imkânsız şeyleri yapıp yapmama konusundaki kudretini tartışırken mevcut kavramları aktif şekilde kullanmıştır<sup>2</sup>. Bu kabulde birlikte söz konusu kavramların felsefede kullanımının birkaç filozof etrafında şekillendiği görülmektedir. Öncelikle Farabi (ö.339/950), Aristo'nun etkisiyle varlıkları “vacibü'l-vücûd”, “mümkünü'l-vücûd” diye ikiye ayırmıştır. Mümkün varlıklar varlıklarının bir sebebe dayanmasına ihtiyaç duyarlar. Bu sebep vacibü'l-vücûd olan Allah'tır. Ona göre Allah âlemi var eden etken sebep, hareketli olanları hareket ettiren ilk muharrik ve vücûdu vacip olan zorunlu varlıktır<sup>3</sup>. Bu

<sup>1</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcanî, Ali b. Muhammed, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Mînşâvî, (Kahire: Dâru'l-Fazîle, t.y.) s.171; *Şerhu'l-Mevâkıf-Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), I, 662.

<sup>2</sup> H.Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev.Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yay.), 2001, s.445.

<sup>3</sup> Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev.Nazif Danışman, (Ankara: Meb Yay.), 2001, s.15-16; İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1978), s.27-30.

açıdan bakıldığında mümkün varlık fikri vacib varlığı; vacib varlık fikri de selbî açıdan muhali oluşturmaktadır. İbn Sînâ (ö.428/1037) da Farabi'nin vacib ve mümkün kavramlarını benimsemiş<sup>4</sup> ve Allah'ın varlığını açıklayan bir yöntem olarak vacibin zıddı şeklinde "müstahîl" kavramını akli bir gereklilik olarak kullanmıştır. Ona göre imkânın biri halk dili, diğeri de filozoflar nezdinde iki anlamı vardır. Halk dilinde mümkün olmayan imkânsızdır. Filozoflar nezdinde ise imkân hem "mümkün olmayanı" hem de "zorunlu olmayanı" kapsamaktadır<sup>5</sup>. Bu açıdan İbn Sînâ, "günlük dildeki imkân" ile "felsefî anlamıyla imkân"ın birbiri yerine kullanılması sonucu imkân ve imkânsızlığın zorunluluğu kapsamayacağını ileri sürmüştür<sup>6</sup>. Gazâlî ise Meşşâî filozofların bu rasyonalizmine karşı çıkmıştır.

Meşşâî filozofların bu kavramlar hakkındaki görüşlerinin girişte verilmesinin sebebi bu kavramların kelâmda, felsefeden farklı ve orijinal olduğuna vurgu yapmak açısından dır. Kelâmda vücub, imkân ve muhal kavramlarının kullanımları bazen İbn Sînâ ve Farabi gibi filozofların etkilerine bağlanarak imkân delili çerçevesinde değerlendirilmişse de, bu delil ve kavramların kullanımı ilk dönem kelâmcılarından itibaren mevcuttur. Ancak İslâm filozoflarının buradaki etkisi, onların varlık kavramını merkeze alarak imkân delili üzerinde durmalarıyla oluşturdukları etkinin, özellikle Gazâlî'den itibaren mütekellimlerin de dikkatlerini çekmesi ve onlar gibi isbat-ı vacib'de bunu merkezi bir konuma almaları olmuştur<sup>7</sup>. Bu yönüyle kelâm ilminde muhalin kullanımına geçmeden evvel bu kavramın ifade ettiği anlamın belirlenmesi, anlaşılması açısından fayda sağlayacaktır.

## 1. Muhal'in Etimolojisi

Muhal kelimesi "müstahîl" ve "mümteni" kelimeleri ile "imkânsız" anlamında ortak olarak kullanılmaktadır. Muhal ve müstahîl sözcükleri sözlükte daha çok kelâm (söz) alanında "sözü bozmak; ifşâd etmek" anlamlarına gelmektedir. Muhal ve müstahîl sözcükleri aynı kökten (h-v-l) eş anlamlı kelimeler olup "sözün bir karşılığı olmaması, bir şeye denk gelmemesi" demektir. "Mustakîm" kelimesi, "karşılığı olan bir söz" anlamında muhalin zıddıdır. Bu açıdan söz (kelâm) karşılığı olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. *Galat*, *lağv*, *kizb* bir karşılığa denk gelen sözcükler olurken muhal bunların karşısında, karşılığı olmayan bir anlama denk gelmektedir<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/ Metafizik*, çev.Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay.), 2004, s.35-41; Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, s.32.

<sup>5</sup> M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, (İstanbul: Klasik Yay., 2008), s.172.

<sup>6</sup> Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s.178.

<sup>7</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.443-449; Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, (Ankara: Otto Yay., 2015), s.94, 124.

<sup>8</sup> Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, h-v-l mad., (Beyrut: Dâru Sâdır,t.y.), V (11.cilt), 186. *Galat*: İstemediğin bir söz; *Lağv*: İşin olmayan bir

Özellikle muhal ile kizb'in (yalan) arasının ayrılması, muhalin sınırlarının belirlenmesi açısından önemlidir. Muhal, batıl olduğu zarûrî olarak bilinen ve hakkında bir haberin verilmesinin imkânsız olduğu şeyken; kizb gerçeğe aykırı bir haber olup doğruluğu zarûrî olarak değil istidlalî olarak gerçekleşmektedir. Yani muhal ne doğru ne de yalandır. Kizb ise haber hakkında söz konusu bir iştir. Bu açıdan muhal ise hem haber (Zeyd yarın geldi), hem temenni (keşke şu anda Mekke ya da Basra'da olsaydım) hem emir/nehy (Dün Zeyd'den sakın/Geçen sene Zeyd'le karşılaşma) hem de nida (Zeyd'i Bekir kabul edip 'Ey Zeyd Bekr' demek gibi) şeklinde olabilir<sup>9</sup>.

İmkânsız anlamında kullanılan bir diğer sözcük ise "mümteni"dir. Mümteni kelimesi ile muhal kelimesi arasındaki fark ise zihni tasavvur kabilindedir. Yani muhal, var olması da zihnen tasavvuru da mümkün olmayan şey iken, mümteni imkânsız olmakla birlikte zihinde tasarlanması caiz olan şeydir<sup>10</sup>. Bu tür bir imkânsız, mümkün kavramı içerisinde de düşünülebilir. Örneğin denizin yarılması zihinde tasavvur edilebilir bir şey iken, buna tecrübî ve fizikî bir imkân bulunmamaktadır<sup>11</sup>. Bu kabilden bir mümteni genellikle "mümkün-i gayr-i adî (sıradan olmayan mümkün)" olarak isimlendirilmektedir. Ancak bu tür bir imkânsızlık genel anlamıyla mümkün kavramının sınırlarını genişletmekteyken muhal kavramının sınırlarını daraltılmaktadır.

Muhal, vücut ve mümkün de olduğu gibi, "akıl zaruri olarak kabul ettiği (zarûrî)" ve "akıl derin bir düşünme ile kabul ettiği (nazarî)" kısımlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. "İki, beşin yarısıdır" dediğimizde akıl bunu fazla bir düşünmeye ihtiyaç duymaksızın hemen muhal olarak kabul edecektir. Böyle bir kabul "zarûrî muhal"i oluşturur. "Allah'ın bir şerikinin olması" sözü ise akıl tarafından ince bir düşünce ve akıl yürütme sonucunda muhal kabul edilip aklın bu kabulü de "nazarî muhale" örnek olmaktadır<sup>12</sup>.

Terim olarak durum böyle olmakla birlikte kelâmda kullanılan muhal kavramının "hüküm"<sup>13</sup> olması anlamında mantıkta kullanılan bir kavram olduğu da görülmektedir. Bu sebeple kelâmda mantığın kullanımı açısından muhal kavramının öncelikle değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

## 2. Muhalin Epistemolojisinin Mantıkî Karşılığı:

şey hakkında söz; Kizb: Kendisiyle aldatılan bir sözdür. Bkz. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, V, 186-187.

<sup>9</sup> Ebû Hilal Hasan b. Abdillâh el-Askerî, *Mu'cemu'l-Furûku'l-Lüğaviyye*, thk.Beytullah Beyât, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), s.37.

<sup>10</sup> el-Askerî, *Mu'cemu'l-Furûku'l-Lüğaviyye*, s. 37.

<sup>11</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (Ankara: Umran Yay., 1981), s.165.

<sup>12</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s.165.

<sup>13</sup> Bir işin ispat ya da nefy açısından başka bir şeye isnad edilmesi. Bkz. el-Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, s.81.

Kelâmda muhalin epistemolojik olarak ifadesinde bu kavramın mantıktaki karşılığı esas alınmıştır. Bu yönüyle mantık ilmi açısından muhalin ne anlam ifade ettiği ve bu ifadenin kelâmdaki karşılığının bilinmesi faydalı olacaktır.

Muhal'in mantık ilmindeki yeri sırasıyla şu başlıklar içerisinde: *Kazıyye (önerme)→Hamliyye (yüklemlî)→ Mucibe (olumlu)→ Zihniyye (muhal zihniyye içindedir).*

Kazıyye (önerme), söyleyeni hakkında doğru ya da yalancı denilmesinin sahih olduğu bir sözdür. Önerme “Hamliyye (yüklemlî)” ve “şartiyye (şartlı)” olmak üzere ikiye ayrılır. Her iki önerme de olumlu (mucibe) ve olumsuz (salibe) olabilir. Hamliyye ile şartiyyenin arasındaki esas fark hükmün her iki tarafında (mahkumun bih ve mahkumun aleyh) bir terkinin olup olmamasıdır. Terkip yoksa basit (müfred) olup hamliyye (basit önerme) gerçekleşir: “Zeyd katiptir/değildir” gibi. Terkip varsa basit olmayıp (mürekkep) olup şartiyye (bileşik önerme) gerçekleşir: “Güneş doğarsa gündüz gerçekleşir/Güneş doğmazsa gece devam ediyordur”<sup>14</sup> gibi.

Basit (hamlî) önermeler ister olumlu (mucibe) isterse olumsuz (salibe) olsun mevzûlarının (konularının) mahmullerine (yüklemlerine) nispeti açısından iki türdür: Ya konu yükleme uygun olacak ya da uygun olmayacak. Bu nispet gerçeğe (nefsü'l-emr) uygunluğu açısından bir “hal” ve “sıfat” olarak ortaya çıkar. Bu hal ve sıfat; ya “zaruri-zaruri olmayan (la zarûra)”-ki bu onun yokluğu demektir- ya da “devam-devamsızlık” şeklinde iki türlü oluşur. İşte bu tür açıklanan nispete “önermenin keyfiyeti ve maddesi” ismi verilir. Bu keyfiyet, önermenin ya kendinde ya da lafızda gerçekleşir:

- Kendinde gerçekleşmesi: Nispetin gerçekte (vaki) sabit olan bir sıfatı olmasıdır.
- Akılda gerçekleşmesi: Aklın, keyfiyet hakkında hüküm vermesi ve keyfiyetin farkına varmasıdır.
- Lafızda gerçekleşmesi: Nispetin kendisine işaret eden bir lafzın zikredilmesidir. O zaman bu önerme “müveccihe (modal)” olur<sup>15</sup>.

Kazıyye-i müveccihe (modal önermeler) aklın, zarurî olup olmaması açısından önermenin keyfiyetinin farkına varması veya bu keyfiyete işaret eden bir lafzın önermede zikredilmesi şeklinde olan önermelerdir. Keyfiyete

<sup>14</sup> Esîrüddin el-Ebherî, *Muğni't-Tüllâb*, thk. Ramazan el-Bûtî, (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1428/2007), s.42-43.

<sup>15</sup> Yusuf Mahmud, *el-Mantıku's-Sûrî et-Tasavvurât et-Tasdikât*, (Doha: Dâru'l-Hikme, 1414/1994), s.97.

delâlet eden lafız ya da aklın keyfiyetin farkına varmasına önermenin “*cihet* (modu)”i denir<sup>16</sup>.

Modal (mücevvihe) önermeler, yapı açısından basit önermeler gibi görülseler de aslında içlerinde iki önerme barındırırlar. Örneğin “*zorunlu olarak Tanrı bilendir*” önermesi “*Tanrı bilendir*” ve “*Tanrının bilmesi zorunludur*” şeklinde iki önermenin basit şekilde ifadesidir. Bu yönüyle modal önermeler hüküm üzerine verilmiş bir hükümdür. Bu açıdan aslında mevzu ve mahmul arasındaki bir ilişkiden ziyade önermenin işaret ettiği şeyle olan bir ilişkiyi göstermektedir. İslâm kelâmında kullanılmasını da bu yönüyle anlamak gerekmektedir<sup>17</sup>. Bir manada bu tür önermeler sözün anlamla olan ilişkisini ele alır. Önermenin “*hükümün dil ile ifadesi*” olarak tanımlandığını düşünür ve hükümün de “*konu ile yüklem arasında bir ilişki kurmak; bir fikri doğrulamak ya da reddetmek*” olduğunu söylersek<sup>18</sup> modal önermelerin zorunluluk ve imkân açısından bir karşılığının olduğunu ama muhal’in bir karşılığının olmadığı fikrinin geçerliliği daha iyi anlaşılacaktır.

Muhal önermelerin bir karşılığının olmadığı ve sadece sözün anlamı ya da anlamsızlığını ifade ettiği fikrini desteklemek açısından, mütekaddimûn mantıkçılarla müteahhirûn mantıkçılar arasında varsayılan modal önerme çeşitleri hakkındaki farklılığın zikredilmesi faydalı olacaktır. Mütekaddimûn mantıkçılar üç tür modalite kabul ederler:

- 1) Zorunluluk
- 2) İmkân
- 3) Müstahîl (Muhal)<sup>19</sup>.

Müteahhirûn mantıkçılar ise dört tür modalite kabul etmektedirler:

- 1) Zaruret
- 2) Devam
- 3) Fiil
- 4) İmkân<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Yusuf Mahmud, *el-Mantıku's-Sûrî*, s.98

<sup>17</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yay., 2005), s.117-118.

<sup>18</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 101.

<sup>19</sup> İbrahim Çapak, “İlk Dönem İslâm Mantıkçılarının Modaliteye Yaklaşımı”, *Felsefe Dünyası*, 39/1 (2004): 145-147.

<sup>20</sup> Abdülkuddûs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, (İstanbul: MEB. Yay., 1993), s. 56

Kelâm ilminde de sık sık kullanılan mütekaddimûn mantıkçıların benimsediği modal önerme çeşitlerinde müstahil kısım önemli bir alan oluştururken müteahhirûn mantıkçılar, müstahili müstakil bir modalite olarak değerlendirmemişlerdir. Ama müstahil alanın devam ve fiil içerisinde değerlendirildiği görülmektedir. Devam, nispetin konudan çözülemediği (adem-i infikak) modalite; fiil ise olumsuz ya da olumlu nispetin bilfiil ortaya çıktığı modalitedir<sup>21</sup>. Buna göre müteahhhirun mantıkçılarda önemli olan devam ve zorunluluk meselesidir ki muhalin de bunlar içerisinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Onlara göre basit (tek yüklem içeren) ve bileşik önerme (birden fazla yüklem içeren) ayrımı da bu iki kavram etrafında şekillenmektedir<sup>22</sup>. Örneğin “her güvercin bilfiil uçucudur ama devamlı değil” şeklinde ortaya konulabilecek bir önermede iki yüklem vardır: Uçmak (fiil) ve Devamlılık (devam)<sup>23</sup>. Bu önermenin imkânsızlığı, “fiil”in gerçekleşmesi ve “devam”ın sürekliliğine bağlıdır.

Mantık ilmi için –diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi– mütekaddimûn/müteahhirûn ayrımını Teftâzânî (ö.792/1390) ile görmekteyiz<sup>24</sup>. Teftâzânî’nin kelâm ilmi açısından da önemi ortadadır. Onun bu modalitelere bakışı kelâmda muhalin çerçevesinin en son şeklini göstermesi açısından önemlidir.

Teftâzânî mütekaddimûn mantıkçılar gibi vücûb, imkân ve imtina olmak üzere üç tür modaliteden bahsetmektedir. Bu üç modalite, mefhumun basit ya da mürekkep olmasından elde edilen ve tasavvuru zorunlu olan şeylerdir. Böyle bir yaklaşım sonucu ortaya “varlığı zorunlu olan”, “yokluğu zorunlu olan” ve “varlık-yokluğun zorunlu ya da zorunlu olmadığını içermeyen” lafzî üç kısmı meydana getirmektedir. Varlığı veya yokluğu zorunlu olan kısımlar, *zâtî* ve *gayrî* yani kendinden ve başkasından dolayı zorunlu olmak üzere iki kısma ayrılır. Zâtî kısım varlığı kendinden olan “*vacibu’l-vücûd olan Allah*”tır ya da “*dört çifttir*” gibi önermelerdir. Gayrî kısım ise mümkün benzer; bir tarafı umum iken diğer taraftan zorunludur<sup>25</sup>.

Teftâzânî varlık açısından muhali, varlık–mahiyet ayrımında ister varlığın isterse de mahiyetin bir unsuru kabul edilsin fark etmez, bir gereklilik olarak açıklamaya çalışmıştır. Varlığın bir unsuru kabul edilirse, varlığı mahiyetten ayırmak için zorunlu olur; mahiyetin bir unsuru kabul edilirse aklî olan mahiyetin sıfatlarından biri olarak değerlendirilir<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 123.

<sup>22</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 123.

<sup>23</sup> Necatî Öner, “Klasik Mantıkta Modalite”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV (1967): 83.

<sup>24</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 119.

<sup>25</sup> Sadüddin et-Teftâzânî, *Metnü Tehzibi’l-Mantık ve’l-Kelâm*, (Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1330/1912), s.23-24.

<sup>26</sup> Sadüddin et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1419-1998), I,455.

Buradan hareketle Teftâzânî'nin muhal kavramını Gazâlî'den itibaren olgunlaşan müteahhirûn kelâmcılardan çok farklı değerlendirmedeği görülmektedir. Müteahhirûn mantıkçılardan olmasına rağmen mütekaddimûn mantıkçıların izinden giderek mefhum açısından elde edilen makûlâtı basit ve mürekkep olarak düşünmüştür. Çünkü varlığı düşünmek ancak ve ancak vacib, mümteni ve mümkün kavramlarıyla gerçekleşmektedir. Bu tasavvurlar zorunludur. Bu üç kavram kendi içinde "zati ve gayrî" olarak kısımlara ayrılır<sup>27</sup>. Bu açıklamaların sonunda kendisi de varlığı mevzu ve mahmul arasındaki bir bağ ile açıklamanın önermenin maddesi demek olduğunu söylemiştir<sup>28</sup>. Bu sonuç da onun vacib, imkân ve mümteni (muhal) kavramlarını kazıyye-i müveccihe (modal önerme) olarak değerlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Burada müteahhirûn mantıkçılar gibi zaruret, devam, fiil ve imkân yerine vacib, imkân ve imtinâ modalitelerini kullanmıştır.

Muhal kavramının mantıktaki anlamıyla kelâmda kullanılması, klasik kelâmda aklın tanımı ve çerçevesini oluşturmuştur: "Akıl, mümkün (caiz) olanların imkânına, imkân dışı olanların da imkân dışılığına ilişkin zaruri bir bilgidir<sup>29</sup>." Bu da göstermektedir ki kelâmdaki muhal, her ne kadar varlık çerçevesinde değerlendirilse de bir kavrama faaliyeti olarak daha çok bilgi anlamında kullanılmaktadır.

Muhal kavramının mantıki temelleri ortaya konduktan sonra bu kavramın genellikle muhalifleri susturmak açısından vacib (zorunlu) ve mümkün (caiz) kavramlarını desteklemek amacıyla kelâmda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle dilin bir unsuru olarak da kullanılmıştır. Özellikle - yöntem açısından felsefe de var olsa da<sup>30</sup> - tenzihî bir dilin unsuru olarak muhal kavramının kullanıldığı pekala düşünülebilir. Her ne kadar imkân-imbânsızlık konusu kelâmda felsefedeki kullanımından daha geniş bir alanı kapsasa da<sup>31</sup> bu kapsamın ifade ediliş tarzı açısından muhal kavramının özellikle kullanıldığı görülmektedir. Muhal hakkında mantıksal ve ontolojik hele hele de şartlı ifadeler kullanmak pek mümkün değildir<sup>32</sup>. Öyleyse bu ancak tenzihi bir söylemin yani "imbânsız"ın söylemidir. Bunun yani nihayetinde Tanrı'nın varlığının mantıksal, metafiziksel ve zorunlu oluşunun ortaya konabilmesi Kelâm ilminin en önemli amaçlarından

<sup>27</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 459-467.

<sup>28</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 468.

<sup>29</sup> Bakıllanî'ye ait bu tanım için bkz: Ebu Hâmid el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm/İlmin Ölçütü*, trc. Ali Durusoy, Hasan Hacak, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s. 422; Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *el-Akîdetü'l-Vüstâ ve Şeruhâ*, thk. Seyyid Yûsuf Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), s. 78-79.

<sup>30</sup> Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı Modern Mantık ve İman*, çev. Zeki Özcan, (İstanbul: Alfa Yay., 1999, s.139-140); Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yay., 1995), s.52-64.

<sup>31</sup> Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s.148.

<sup>32</sup> Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, (İstanbul: İz Yay., 2003), s.83



biridir<sup>33</sup>. Muhal de bu amacı gerçekleştirebilmek için kendisine biçilen rolü oynamıştır.

### 3. Muhalin İslâm Kelâmında Kullanımı

Vacib, mümkün ve muhal kavramlarının asıl anlamları, düşünce ve dil bakımından önermelerin kipleri; nefsü'l-emr (olduğu şekil üzere, kendi) bakımından önermelerin maddeleri demek olan vacib, mümkün ve muhal'den başkadır. Çünkü burada söz konusu edilen şey “*var olmak*”tır. Bu ise herhangi bir yüklem değildir. Bu açıdan bu sözcükler daha özel bir anlam ifade etmektedir<sup>34</sup>. Bu özel anlam özellikle muhal açısından araştırıldığı zaman karşımıza kelâmî ekollerin madum anlayışları çıkmaktadır.

#### 3.1. Madum-Muhal İlişkisi

İslâm kelâm'ında muhal'in kullanımının başlangıcını “*madum*” kavramı çerçevesinde gerçekleşen tartışmalarda bulabiliriz. Bu tartışmalardan evvel şu kabul söylenmelidir: Madumun zıddı olarak ifade edilen mevcut kavramı her ne kadar açık-seçik olarak nitelenmişse de aslında hem madum hem de mevcut, kapalı birer kavram olarak ortada durmaktadır. Bu açıdan “yok-yokluk” olarak tercüme edilebilecek madum, epistemolojik ve ontolojik tarzda iki açıdan değerlendirmeye alınmıştır.

##### 3.1.1. Madum-Muhal İlişkisine Epistemolojik Bakış: Mu'tezilî Yaklaşım

Mu'tezile'ye göre madum zihni bir varlık olup bilgiye konu olmakta; ama nesnesi olmayan bir bilgi görünümü arz etmektedir. Yani bilgi suje ile obje arasındaki ilişki ise, madumun bilgisi objesi olmayan bir bilgidir. Böyle bir tanımın kendi içindeki tutarsızlığı ortadadır. Bu açıdan madum hakkında bilinebilecek tek şey aslında onun “*madum olduğu*” yani yokluğudur. Yok olunca da bilgi açısından madum kendisine güç yetirilebilen (makdur) bir kavram olarak “*mümkün madum*”<sup>35</sup> olmaktadır<sup>36</sup>.

Câhiz (ö.255/869) birbiriyle müteradif olarak görülen muhal ve mümteninin arasını ayırmakta ve muhalin var olma imkânı olmadığını; mümteninin ise muhale nispetle var olma imkânı olmadığı halde, bir engel dolayısıyla

<sup>33</sup> Temel Yeşilyurt, *Söz'ün Anlamı*, (Ankara:İlâhiyât Yay., 2007), s.27.

<sup>34</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 671,672.

<sup>35</sup> Madum kavramı mümkün madum ve mümteni madum olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bkz: Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam, 2010), s. 200.

<sup>36</sup> Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s.137.

varlığa gelemediğini söylemektedir<sup>37</sup>. Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1025)'da ise muhal kavramının yerini genel anlamda hüküm olarak "kabîh" tabirinin aldığı görülmektedir. Onun vâcib'in zıttı olarak tarif ettiği kabîh, "kadir olan yaptığı zaman bazı yönlerden zemmi gerektiren şeydir"<sup>38</sup>. Kabîh her ne kadar değer ifade eden bir kavram olsa da değer ifade etmesi ve karşılığı olarak muhale ilişkilidir. Bu anlamda Allah hakkında kabîh olan yani muhal sayılan şu sözlerin söylenmemesi gerekir: "Allah iyiliğin yaratıcısı olarak bunu ona ihtiyacı olarak yapıyor"<sup>39</sup>, "Allah iyiliği menfaat elde etmek; zararı defetmek için tercih eder, bu da onda meşakkat oluşturur"<sup>40</sup>. Bu türden anlamlar Allah için muhal sayılmakla birlikte kabîh bir iş de olacaktır. Abdülcebâr, muhal hakkında verilecek hükmü bazen de "caiz olmayan-la yecûz" şeklinde kullanmaktadır. Örneğin Allah'ın kabîh iş yapacağını söylemek onu cehalet ve muhtaçlıkla zorunlu kılmak olacağından böyle bir söylem caiz olmayacaktır (la yecuz-muhal)<sup>41</sup>. Ona göre vâcib aslında kabîhin zıttı olan "hasen"i bünyesinde barındıran şey olup vucub ile hasen birbirinden ayrılamazlar. Amelî açıdan genel durum böyle olmakla birlikte, itikadî olarak da böyledir<sup>42</sup>. Mu'tezilenin bu yaklaşımı aslında marifetullahın sahasında aklî hükmü (hücceti) asıl olarak görmeleridir. Kitap, sünnet ve icmâ bu konuda akla tabidir<sup>43</sup>. Bu aklî hüccetin açılımı yaratıcının zorunlu olarak bilinmesi gerekmediğidir. Zorunlu olarak bilinmeyen varlığa ise ancak şu iki yolla ulaşılır: Birincisi ondan sadır olan bir hükümle, ikincisi onun tarafından gerçekleşmiş bir fiille. Hükümler bir illetle ortaya çıktığından yaratıcının böyle bir illetle ilişkilendirilmesi mümkün olmayacaktır. Buna göre ona ulaşmanın tek yolu onun fiilleri olmaktadır<sup>44</sup>. Bu fiillerin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin ifadesi olarak da muhal ifadesi kullanılmaktadır.

Muhale dair bir tespit olarak Kâdî Abdülcebâr, insanın bir "hüküm" olan kelime-i şehadeti söylerken şuurlu (başîretli) olması gerektiğini; aksi halde bunu söylemenin kabîh olacağını belirtmiştir<sup>45</sup>. Mu'tezilenin, vacib için hasen, muhal için kabîh anlamına gelen şeyler söylemesi aslında onların hükmü salt cümle nispetinin ötesinde<sup>46</sup> değer ifade eden bir yargı olarak

---

<sup>37</sup> Ebû Osman Amr Câhiz, *Kitâbu'l-Hayavân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, (Mısır: 1965), III, 373; Mehmet Baktır, "Câhiz'in Varlık ve Tabiat Anlayış"ı, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2 (2006): 248.

<sup>38</sup> Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü'l-Üsra), 2009, s.41.

<sup>39</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.307-308.

<sup>40</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.20.

<sup>41</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.317-318.

<sup>42</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.76.

<sup>43</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.88.

<sup>44</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.89.

<sup>45</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.75.

<sup>46</sup> Haber tarif edilirken doğruluğa ya da yalana ihtimali olan söz şeklinde mutlak bir tanım söylenmektedir. Bu mutlaklık salt cümle nispetini yani fiil-fâil, mübteda-haber arasındaki

gördüğüne işaret etmektedir. Bu da kelâmdan ziyade mütekellimin şahsının değerlendirildiği bir durum olmaktadır. Öyleyse kelime-i şehadet inançsız birinin ağzında muhale alakalı olarak saçma (abes) bir söylem olacaktır.

Abdülcebbar her ne kadar kabîhle alakalı söylem içerisinde muhale de değerlendirmişse de kabîhle “*kabîh*” dışında bir ismin verilmesini de uygun görmemektedir. Mahzur, haram, fasid, şer, hata gibi isimler kabîhle yakın anlamlı ifadeler olsa da, hiçbirisi kabîh yerine kullanılabilir bir yapıda değildirler. Ancak o, kabîh yerine kullanılan “*batıl*” kelimesinin Ebu Haşim (ö.321-933) tarafından muhal anlamında kullanıldığına da işaret etmiştir<sup>47</sup>.

Ontolojik olarak muhale bakışta Mu'tezile'nin Allah'ın kudreti çerçevesinde olaya yaklaştığı görülmektedir. Mesela Allah'ın zulüm yapmayacağı inancının onun zulme kudretinin olup olmadığı şeklinde bir tartışma etrafında şekillendirilmiştir. Nazzâm gibi bazı isimler Yaratıcının zulme kudreti olmadığını söylerken Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre bu kudret Allah'ta vardır ama rahmetinden dolayı zulüm yapmamaktadır<sup>48</sup>. Bu ontolojik etkiyle birlikte Mu'tezile de muhale bakışın bir sistem oluşturmak açısından bu kavramın epistemolojik yönünü ön plana çıkaran bir tarzda olduğu görülmektedir. Bu yüzden madum kendisine güç yetirebilen (makdur) bir kavram olarak “mümkün madum” kabul edilmiştir. Onlara göre mümkün madum hem ontolojik hem de epistemolojik yönü olan ve “şey” olarak nitelenmeyi hak edendir. Muhal madum ise sadece bir epistemoloji ifade eder<sup>49</sup>. Sonuçta ise muhal kavramı Mu'tezile'ye göre epistemolojik yönü ağırlıklı olan bir kavram olmaktadır.

### 3.1.2. Muhal-Madum İlişisine Ontolojik Bakış: Eş'arî Yaklaşım

Mu'tezile'den sonra muhal konusundaki tespitlerini anlamak açısından Eş'arîlerin konu hakkındaki görüşlerine baktığımızda Bâkılânî (ö.403/1013)'nin madum-malum ayırımını bir takım tasnife tabi tuttuğunu görmekteyiz. Ona göre madum:

1) Asla var olmayan, var olması mümkün olmayan kısım. Bu kısım hiçbir şey olmayan muhal-mümteni kısımdır. İki zıttın bir arada bulunması, bir cismin iki mekanda olması gibi.

2) Var olması mümkün olduğu halde asla var olmayıp gelecekte de var olmayacak olan madum kısmı. “Mead ehlinin dünyaya döndürülmesi” ve

ilişkiyi ifade eder. Bkz. Şihâbuddîn el-Karafi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl fi İhtisâri'l-Mahsûl*, (Beirut: Dâru'l-Fiker), 1424/2004, s.271.

<sup>47</sup> Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğni' fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk.Mahmud Muhammed Kâsım, (Kahire:1963), VI, 28-29

<sup>48</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.443-444.

<sup>49</sup> Ömer Ali Yıldırım, “Mâdum ve Mümkün: Mu'tezile'nin “Madum” ve İbn Sinâ'nın Mümkün Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 30(2013), s.93.

“şu an ki âlem gibi bir alemin daha yaratılması” buna örnektir. Allah’ın bunları yapabilmesi mümkündür ama yapmayacağını da bildirmektedir.

3) Şu anda madum olan ancak gelecekte var olacak olan kısım. Haşır, neşr, sevap ve ikâb gibi.

4) Şu anda madum olan, ancak bundan önce mevcut bulunan malum kısmı. Çünkü hallerimiz, yaptığımız fiiller, oturmamız, kalkmamız gibi işler şu anda madum ancak dün malumdu.

5) Var olup olmaması mümkün olan, olup olmayacağı bilinmeyen, güç yetirilebilir madum-malum. “Sakin olan bir cismin hareket etmesi” gibi. Onun hareket edip etmemesi Allah’ın takdiri olup gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilemeyiz<sup>50</sup>.

Bâkılânî’nin bu tasnifinden, mutlak muhal anlamında değerlendirmeye alınabilecek kısım “asla var olmayan, var olması imkân dahilinde olmayan” birinci kısımdır ki kendi de bu kısma “*el-muhalu’l-mümteni*” diyerek mümteni olarak zihnen gerçekleşme ihtimalini de ortadan kaldırmıştır. Bu değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla Bâkılânî bu tasnifiyle aslında Mu’tezile’nin mümkün-madum kavramını genişleterek incelemiştir.

Gazâlî ise (ö.505/1111) muhali, kudreti anlamada aklî tutarlılık olarak değerlendirmeye almıştır<sup>51</sup>. Ona göre, her malum kendisine güç yetirilmesi açısından bir değildir. Her mümkün güç yetirilen (makdûr) olmakla beraber hiçbir muhal güç yetirilen değildir<sup>52</sup>. O halde bunun ölçüsü lafza nereden bakıldığıyla alakalıdır. Mesela âlem meydana gelmesi açısından bir kudrete ve bu kudretin yönelişine (irade) bağlı olduğuna göre zorunludur. Yine bu âlem irade olmaksızın düşünülürse muhal; irade ve sebepsiz sadece zâtı açısından düşünüldüğünde ise mümkündür. Buna göre bir şey hem mümkün hem de imkânsız olmuş olur. Zatî olarak mümkün, başkası itibarıyla muhaldir. Cumartesi günü ölecek olan Zeyd için hayatın yaratılması, Zeyd’in zâtı açısından mümkün iken bu öldürmenin Allah’ın ilmiyle ilişkisi açısından değerlendirildiğinde ise, bu hayat muhal olacaktır<sup>53</sup>.

Gazâlî’nin yaptığı bu ayırım aslında mümkün bir varlığın değişik vecihleri açısından bir değerlendirmedir. O, mümkünün varlığı ve yokluğu eşit olan sebepli bir varlık olduğunu; dolayısıyla bir mümkünün “özü itibarıyla” mümkün, “başkasına nispetle” de zorunlu olacağı ayırımını reddeder. Böyle

---

<sup>50</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitabu’t-Temhîd*, , nşr.Richard J. McCarty, (Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkıyye, 1957), s.15-16; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s.146.

<sup>51</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.449.

<sup>52</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd (İtikadda Orta Yol)*, çev.Osman Demir, (İstanbul:Klasik Yay., 2012), s. 81.

<sup>53</sup> Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 82-83.

bir yaklaşımın Allah'ı ispatta tek başına yeterli olamayacağı fikrindedir. Çünkü başkasına nispetle zorunlu olan muhtaç olacak ve bu nispet ortadan kalktığında zorunlu varlık bir sebebe bağlanmış olacaktır. Dolayısıyla Gazâlî burada Meşşâî filozofların doğrudan varlıktan hareket ederek mümkünün, özü ve başkasına nispeti açısından değerlendirmesini eleştirmiştir<sup>54</sup>. Bu açıdan bir mümkünün itibarî olarak hem mümkün hem zorunlu olamayacağını; bu açıdan olsa olsa hem mümkün, hem de muhal olacağını söylemiştir. Bu yaklaşımıyla Gazâlî'nin muhali, Cürcanî'nin kastettiği dar anlamdan ziyade, "sözde tutarsızlık ve karşılığı olmama" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Gazâlî'nin bu tavrı sadece ona has bir durum da değildir. Mu'tezile de muhali aynı anlamda ve bu amaçla kullanmıştır. Buradan çıkan sonuç, muhalin, vacip-zorunlu- ve mümkün ayrımını destekleyici/savunucu bir unsur olarak kelâmcılar tarafından bir yöntem olarak kullanıldığıdır. Yani epistemolojik bir kavramdır; yoksa var olmayanın bir sıfatı olarak kullanılmasının pek de bir mantığı da yoktur. Ancak bu yönü ile Allah'ın anlamlandırılmasında pratik bir işlev görmüştür. Allah'ın sıfatları onu varlık olarak tanımada tek vesiledir. Bu sıfatlar ise zatına ait olan ve olmayan şeklindedir (zâtî/selbî). Böyle olunca zatına ait olmayan sıfatları varlığa ait olarak anlatmak aklî bir yol gerektirmektedir. Bu ise aklî bir hüküm olan muhal ile karşılanmıştır.

Fahreddin Râzî de (ö.606/1210), Mu'tezile'de görülen "mümkün-madum, muhal-madum" ayrımını kendi yöntemiyle yorumlamıştır. Mümkün-madumu bilgiye konu olabilmesi açısından *sabit olarak* kabul eden Râzî, muhal-madumun sabit olmadığına şu dört örneği vermektedir:

- 1) Allah'ın ortağının olması,
- 2) Cıvadan deniz, yakuttan dağ olması,
- 3) Sağa-sola hareketin gerçekleşmeden mahiyetlerini bilmek, muhal-madumu bilmek değildir; bu ikisi bir arada bulunamaz.
- 4) Bir şeyin birleştirilmesinin akılda tasarlanarak ortaya konması onun yoklukta sübutu anlamına gelmez. Birleştirme cisimlerin ucunun birbirine değdirilmesidir ki bu, muhal-madum kapsamına girmez<sup>55</sup>.

Aslında Râzî'nin burada "mümkün-madum, muhal-madum" arasındaki farklılıkta ortaya koyduğu "sübut<sup>56</sup>", tecrübî olarak doğruluğa bağlanmıştır.

<sup>54</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: Klasik Yay., 2012), s.98; Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, (İstanbul: Klasik Yay., 2004), s.73-74.

<sup>55</sup> Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş El-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Kültür Bak. Yay., 2002), s.46 - 47.

<sup>56</sup> Burada sübutun ayırt edilebilir manasında olması gerekir. Mümteni varlıklar diğer varlıklardan ayırt edilebiliyorsa vardır. Ama zihnen vardır. Bu yönüyle de varlığın zihni

Özellikle üçüncü ve dördüncü maddelerde zikredilen hareket ve birleştirme, tecrübî olarak bilinmektedir. Râzî'de geçen bu tecrübe, muhalin pratik yansıması olarak düşünülebilir. Mustafa Sabri Efendi (ö.1954) muhalin sadece tecrübe yönüne dayanılmasına karşı çıkmaktadır. Bir şeyin tanımı ya da sonu ancak aklın bizzat kendisinin takdir ettiği bir muhale olur ve bu muhal, kendisi ile mümkünün arasını ayıran bir ölçü ortaya koyar. Bu ölçü aynı zamanda imkân ve istihâlenin (muhalin) verdiği hükmü de kapsar. Yoksa sadece olayların tecrübesine dayanılarak "bu mümkün" ya da "bu muhal" denilemez<sup>57</sup>.

Râzî'nin Aristo'dan aldığı ilhamla şekillendirdiği vacib, mümkün ve muhal kavramları, kelâm için aklın hükümlerinde bir mantıksal ayırım bildirmekle birlikte asıl olarak ontolojik planda ifadesini bulmuştur<sup>58</sup>. Bu etki daha sonra Eş'arî kelâmında daha da genişlemiş ve muhal, ontolojik olarak varlık hakkında selbî bir anlayış haline gelmiştir.

### 3.1.3. Madum-Muhal İlişisine Hem Epistemolojik Hem de Ontolojik Bakış: Mâtürîdî Yaklaşım

İmam Mâtürîdî (ö.333/944)'nin madum telakkisinde, Mu'tezilenin madum anlayışının eleştirisi ana eksenini oluşturmaktadır. Özellikle "mümkün-madum" olarak vücuda gelen madumu eleştirerek bu anlayışın Allah'ın önceden yaratma sıfatına sahip olmadığı; bu sıfatın yaratılmışlarla beraber ortaya çıkacağını, bu yüzden reddedilmesi gerekli bir görüş olduğunu söylemektedir<sup>59</sup>. Akli hüküm açısından ise İmam Mâtürîdî'nin yaptığı tanım şu şekildedir: "Esaslar (akli hükümler) üçtür: Mümteni', vacib ve ikisinin ortası olan mümkün. Alemin bütün işleri bu esaslar üzerinde yürür. Aklî açıdan vacib, kendisine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdadır, mümteni de aynı durumdadır. Mümkün farklı konuların bulunduğu bir alandır, çünkü o, halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer bir mülkiyete intikal eden bir şeydir. Mümkünde herhangi bir alternatifin vacib kılınması ve mümteni olması akıl açısından söz konusu değildir<sup>60</sup>." Bu tanımda da muhal ve diğer hükümlerin epistemolojik yönü ön plandadır.

varlık-harici varlık şeklindeki ayrımı zorunlu hale gelmektedir. Aksi halde bir çelişki meydana gelecektir. Bkz. Mustafa Bozkurt, "Fahreddin Râzî'nin Varlık Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2009):116. Varlık ve yokluk düzleminde ise varlık bu sübütun dış dünyada gerçekleşmesi demektir. Bkz. Veysel Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (İstanbul: İsam), 2013, s.453.

<sup>57</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâduhü'l-Mürselîn*, (Beyrut: İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 1401-1981), IV, 28-29.

<sup>58</sup> Veysel Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", s.454-455.

<sup>59</sup> Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, çev.Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İsam, 2005), s.111.

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s.229-230; Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, s.82.

Mâtürîdî alimlerden Nureddin Sâbûnî (ö.580/1184), muhal kavramını varlık alanındaki özel bir anlam olarak kullanmakla beraber, Gazâlî'nin kullanımına benzer şekilde, muhalin dil ve mantık yönüne dikkat çekmiştir. Örnek olarak şu cümle verilebilir: “Allah cisim ve araz değildir; yokluğu da muhaldir. Ayrıca ona cisim ve araz denilmesi de caiz değildir (la yecuz). Cisim ve araz manalarını Allah için düşünmek muhaldir. Hatta bu isimlerin hakiki manaları bile kastedilmese yine de Allah için kullanılması muhaldir. Çünkü ortada bu mecazi kullanımı gerektirecek bir karine söz konusu değildir<sup>61</sup>”. Böyle bir yaklaşım, muhali ontolojik olarak ele almaktan ziyade onun Allah hakkındaki ulûhiyeti savunmak için kullanılan bir kavram olduğunu göstermektedir. Kâdî Abdülcebbâr'da nispeten görülen, Gazâlî'de ise dar anlamda olsa da mevcut olan bu savunu amaçlı yaklaşım, Sâbûnî'nin dilinde geniş bir şekilde kullanılmıştır.

Ebu'l-Muîn Neseî (ö.508/1115) de ise muhalin kullanımını nispeten dar anlamda olup; dilden ziyade mantıksal ve ontolojik bir görünüm arzeder. Örneğin cevher ve arazların hâdis oldukları belirlendikten sonra âlemin de hâdis olduğu fikrine ulaşan Neseî, muhdesin (yaratılmışların) vacibu'l-vücûd değil caizü'l-vücûd olduğunu söylemektedir. Çünkü vacibu'l-vücûd olsa onun için yokluk muhal (müstahîl) olurdu<sup>62</sup>.

Mâtürîdî yaklaşıma örnek olarak verilen birkaç isim şunu açığa çıkarmıştır ki; muhal kavramı, bu alimler tarafından (Eş'arîlik de olduğu gibi) Mu'tezile'nin muhal anlayışı eleştirilerek ontolojik olarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bakışın savunu anlayışı da muhal kavramını varlık açısından koruyucu bir argüman haline getirmiştir.

### 3.2. Muhal'in Kelâmda Bir Diğer Kullanım Alanı: Nübüvvet

İslâm kelâmında Allah'ın varlığı konusu dışında muhalin kullanıldığı bir diğer kısmın “nübüvvet” olduğu görülmektedir. Aslında muhal kavramı doğrudan nübüvvetle alakalı değildir ama ilahî fiilin bir hükmü olarak Peygamber göndermenin imkânı çerçevesinde kullanılmıştır.

Muhal, Allah'ın varlığında “isbat-ı vâcib” sadedinde ortaya konulurken; nübüvvetin imkânı konusunda ise bu kavram pratik olarak kullanılmıştır. Mesela Mu'tezile'ye göre Allah'ın salah-aslah prensibince peygamber göndermemesi mümkün değildir. Bu imkânsızlık da akli bir imkânsızlıktır<sup>63</sup>. Bâkullânî peygamberi destekleyen mucizenin kabul edilmemesinin muhal olduğunu düşünmüş ve tabiat kanunları açısından bunu inkar etmenin Allah'ın tabiata müdahalesini kabul etmemek olduğunu söylemiştir.

<sup>61</sup> Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din (Mâtürîdiyye Akâidi)*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB Yay., 2000), s.63

<sup>62</sup> Neseî, *Tabsıra*, I, 105.

<sup>63</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, (İstanbul: İnsan Yay., ty), s.94-95.

Allah'ın kudretini kabul etmemek ise insanı dinden çıkararak bir unsurdur<sup>64</sup>. İmam Mâtürîdî ise peygamberlerin her konumda mümkünün tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getiren insanlar olduğunu vurgulamıştır<sup>65</sup>. İmam Matürîdî'nin görüşlerini genişleten Ebu'l-Muîn Nesefî ise peygamberliği muhal sayarak ve ilahî hikmete aykırı bularak reddedenlerin yanlış yaptıklarını; böyle bir iddianın şâhiddin gâibe yapılan yanlış bir kıyas olduğunu düşünmektedir<sup>66</sup>. Tüm bu kullanımlar nübüvvetin akli gerekliliğine karşı çıkan nübüvvet karşıtı akımlara karşı mütekellimlerin duruşunu göstermektedir. Aklen nübüvveti "muhal" kabul edenlere karşı mütekellimler, aslında nübüvveti aklen kabul etmemenin "muhal" olduğunu vurgulamışlardır.

İslâm kelâmında muhalin nübüvvet konusunda kullanımının filozofların nübüvvet doktrinlerine cevap vermek amacıyla yapıldığını görüyoruz. Farabî'ye göre nübüvvet psikoloji ve tabiat ötesi argümanlarla açıklanmaktadır. İbn Sînâ da Farabî gibi nübüvveti faal akılla olan baği etrafında psikolojik açıdan ele almıştır<sup>67</sup>. Meşşâî filozoflara karşı kelâmında mantikî bir yolla, nübüvveti olan ihtiyaç, mümkün-îmkânsızlık tabiriyle açıklığa kavuşturulmuştur. Nasıl ki Allah'ın diğer fiilleri mümkünse Peygamber göndermesi de mümkündür. Allah hikmeti gereği peygamber göndermiştir ve insanların da peygamberlere ihtiyacı vardır<sup>68</sup>. Netice de kelâmcıların yaptıkları bu işlerin aslında nübüvvetin ve mucizelerin muhalliğini savunan tabiatçılar, felâsife ve mülhidlerin görüşlerini geçersiz kılmak sadedinden işler olduğu anlaşılmaktadır<sup>69</sup>. Bu açıdan mucize ve nübüvveti inkar etmekle aslında Allah'ın kudreti de insan kudretine indirgenmiş olmaktadır<sup>70</sup> ki asıl muhal nokta burasıdır.

## SONUÇ

İslâm kelâmında imkânsızlık alanını ifade etmek üzere genel anlamda üç tür kelime kullanılmıştır: "Muhal, Müstahil ve Mümteni". Muhal ve mümteni kelimeleri birbiri yerine kullanılmaktayken bazı mütekellimler mümteniye zihni bir kabul olarak diğer iki kavramdan ayırmıştır. Ancak her üç kavram da zamanla birbirinin yerine kullanılır olmuştur. Muhal, kelime olarak bazen doğrudan kullanılmışken bazen de bu kavramın hükmü olan "lâ

<sup>64</sup> Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s.135; Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s.82.

<sup>65</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.230.

<sup>66</sup> en-Nesefî, *Tabîra*, I, 449-450; Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s.90.

<sup>67</sup> Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s.110, 114-115.

<sup>68</sup> Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kahire:el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1382/1963), s.61; Sabûnî, *el-Bidâye*, s.45.

<sup>69</sup> Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, (Beyrut:1999), I, 37; Orhan Aktepe, *Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı*, (Erzincan: Doğu Yay., 2012), s.75-76.

<sup>70</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-Akl*, IV, 26.



yümkinu-lâ yesihhu-lâ yecuzu” gibi kelimelerle ifade edilmiştir. Hangi kelime olursa olsun bunların ortak yönü imkânsız ifade etmeleridir.

Muhal kavramının kelâmında hem ontoloji hem de epistemoloji çerçevesinde geniş bir anlam alanı bulunmaktadır. Bu kavram, madum- mevcut tartışmalarında ontolojik olarak karşılığını bulmuşken; kelâmî ekollerin varlık anlayışlarını ifade ederken ileri sürdükleri hükümler açısından da epistemolojik karşılığını bulmuştur. Mu'tezile bu anlamda madumu değerlendirirken muhalin sınırını çizmiş ve daha çok “muhal madum”dan bahsetmiştir. Hüsün-kubuh anlayışları çerçevesinde de muhalle ilgili verilecek hükümlerin de kabîh olduğunu düşünmüşlerdir. Bu kabîh-muhal ilişkisinin yansıması Allah hakkında konuşulamayacak sözleri (selbi) de ortaya çıkarmıştır. Böylece Mu'tezile'nin oluşturmuş olduğu kelâm sistematüğinde muhalin, kudretin sınırlarını anlatmada epistemolojik bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Eş'arîlere gelince onların Mu'tezile'nin madum muhal anlayışını genişlettiği ve olaya zamansal madum-muhal anlayışını soktuğu görülmektedir. Gazâlî ile birlikte mümkün bir varlık, zorunlu kabul edilmese de itibarî bir anlayışla muhal olarak düşünülmüştür. Fahreddin Râzî ise muhali “aklî imkânsızlık” şeklinde tecrübî olarak ele almıştır. Eş'arîlerin muhali, Mu'tezile eleştirisi ekseninde daha çok Yaratıcı-insan ayrımını anlamada faal bir kavram olarak kullandığı görülmektedir. Matürîdîlerin ise muhal konusunda Mu'tezile ile Eş'arîye arasında hem ontoloji hem de epistemoloji çevresinde bir söylem gözettikleri görülmektedir. İmam Matürîdî muhali, kendisinde değişimin olamayacağı alan olarak vasıflamış ve “imkân”ı, mümteni ve vacip arasında bir kavram olarak betimlemiştir. Diğer Mâtürîdî mütekellimler de bu minvalde ilerleyerek muhal kavramını “Allah hakkında söylenemeyecek şeyler” olarak dilsel ve mantıksal anlamda değerlendirmişlerdir.

İslâm kelâmında muhal kavramının genellikle İslâm felsefesindeki imkân tartışmalarının bir karşılığı olarak kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu etki onları taklit şeklinde değil konu üzerinde yoğunlaşma şeklinde olmuştur. Verilen cevaplar ve ulaşılan sonuçlar açısından kelâm, muhal konusunda farkını ortaya koymuştur. Mantıksal bir terim olarak da kullanılan muhal bu yönüyle kelâm ilminde de benimsenmiştir. Özellikle Eş'arî ve Matürîdî söylemde bu yön açığa çıkmaktadır.

Kelâmında “imkânsız”ın karşılığının gösterilmesi açısından ele aldığımız muhal kavramı, vacib ile mümkün arasında bir kavramın oluşması gerektiğini akla getirmektedir. Yani zorunlu varlık olarak *vacib* varsa onun mukabilinde *mümkün* olmakta ve bu iki kavram “neliği” göstermektedir. Bir şeyi tanımlamak hem nelikle hem de ne değıllikle olmaktadır. Yani varlık her ne kadar tanımı yapılamayacak kadar açık-seçik bir şey olarak düşünülmüşse de yine mantıksal tanım çerçevesinde cins ve fasıllara ayrılmış; vacib ve mümkün, varlığın fasılları haline gelmiştir. Tanımın

ağyarını mani olması gerektiğinden başka bir kavrama daha ihtiyaç duyulmuştur ki o da "muhal" dir.

### Kaynakça

- el-Askerî, Ebû Hilal Hasen b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Furûku'l-Lüğaviyye*, thk.Beytullah Beyât, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitabu't-Temhîd*, , nşr.Richard J. McCarty, Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf*, nşr.Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire:el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1382/1963.
- Baktır, Mehmet, "Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2 (2006): 237-256.
- Bingöl, Abdülkuddûs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul: MEB. Yay., 1993.
- Bozkurt, Mustafa, "Fahreddin Râzî'nin Varlık Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2009):109-121.
- Câhiz, Ebû Osman Amr, *Kitâbu'l-Hayavân*, thk.Abdüsselâm Muhammed Harun, Mısır: 1965.
- el-Cürcanî, Seyyid Şerîf, Ali b. Muhammed, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî, Kahire: Dâru'l-Fazîle, t.y.
- el-Cürcanî, Seyyid Şerîf, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf-Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çapak, İbrahim, "İlk Dönem İslâm Mantıkçılarının Modaliteye Yaklaşımı", *Felsefe Dünyası*, 39/1 (2004): 145-158.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1978.
- el-Ebherî, Esfîrûddin, *Muğni't-Tüllâb*, thk. Ramazan el-Bûtî, Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1428/2007.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yay., 2005.
- Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nazif Danışman, Ankara: Meb Yay., 2001.
- Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı Modern Mantık ve İman*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yay., 1999.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikadda Orta Yol)*, çev.Osman Demir, İstanbul:Klasik Yay., 2012.

- el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yay., 2012.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *Mi'yâru'l-İlm İlmin Ölçütü*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, h-v-l mad., Beyrut: Dâru Sâdır,t.y.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, çev.Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2004.
- el-İsfahânî, Ebu Nuaym, *Delâilü'n-Nübüvve*, Beyrut:1999.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara: Umran Yay., 1981.
- el-Kâdî Abdülcebbar, b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 2009.
- el-Kâdî Abdülcebbar, b. Ahmed, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk.Mahmud Muhammed Kâsım, Kahire:1963.
- el-Karafî, Şihâbuddîn, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl fi İhtisârî'l-Mahsûl*, Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1424/2004.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik Yay., 2008.
- Kaya,Veysel, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, Ankara: Otto Yay., 2015.
- Kaya, Veysel, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İsam, 2013.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed, *Haşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.
- Mahmud, Yusuf, *el-Mantıku's-Sûrî et-Tasavvurât et-Tasdîkât*, Doha: Dâru'l-Hikme, 1414/1994.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, çev.Bekir Topaloğlu, İstanbul: İsam, 2005.
- Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâduhü'l-Mürselîn*, Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1401-1981.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Ankara: DİB Yay., 2004.
- Orhan Aktepe, *Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı*, Erzincan: Doğu Yay., 2012.
- Öner, Necati, "Klasik Mantıkta Modalite", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV (1967): 69-85.

**KELÂM'DA MUHALİN ANLAMI VE DEĞERİYLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARA GENEL BİR  
BAKIŞ**

---

- Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliği ve İnsan Hürriyeti*, İstanbul: İz Yay., 2003.
- er-Râzî, Fahreddin, *Kelâm'a Giriş El-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bak. Yay., 2002.
- es-Sâbûnî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yay., 2000.
- es-Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Akâdetü'l-Vüstâ ve Şerhuhâ*, thk. Seyyidd Yûsuf Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1977.
- et-Teftâzânî, Sadüddin, *Metnü Tehzibi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1330/1912.
- et-Teftâzânî, Sadüddin, *Şerhu'l-Makâsid*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419-1998.
- Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yay., 2004.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam, 2010.
- Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995.
- Wolfson, H.Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yay., 2001.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yay., t.y.
- Yazıcı, Muhammed, *Gazâlî Sonrası Ehl-i Sünnet Kelâmında Varlık Anlayışı*, Erzurum: Salkımsöğüt Yay., 2010.
- Yeşilyurt, Temel, *Söz'ün Anlamı*, Ankara: İlâhiyât Yay., 2007.
- Yıldırım, Ömer Ali, "Mâdum ve Mümkün: Mu'tezile'nin "Madum" ve İbn Sînâ'nın Mümkün Kavramı Üzerine Değerlendirmeler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 30(2013): 81-107.