

**T.C.**  
**NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**KELÂM İLMİNİN FELSEFİ HÜVİYETİ VE İMKÂNLARI**

**Ahmet Faruk SİLİFKE**  
**Doktora Tezi**

**Danışman**  
**Prof. Dr. İsmail TAŞ**

**Konya – 2024**



**Bilimsel Etik Sayfası**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Faruk SİLİFKE		
	Numarası	17810201066		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Kelâm İlminin Felsefi Hüviyeti ve İmkânları			

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

**Ahmet Faruk SİLİFKE**



## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Faruk SİLİFKE		
	Numarası	17810201066		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / İslam Felsefesi Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail TAŞ		
Tezin Adı	Kelâm İlminin Felsefi Hüviyeti ve İmkânları			

Kelâm ilminin felsefi hüviyetini, imkân ve sınırlarını belirlemeyi hedefleyen bu araştırma, Aristotelesçi felsefi standartlar ekseninde mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının çalışmalarından hareketle kelâm ilminin felsefi yönlerine ait problemleri ele almaktadır. Tez üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümün amacı kelâmın felsefi hüviyetine dair sorunun ne olduğunu tespit etmektir. Bu amaçla kelâm ilminin dört temel özsel niteliği tespit edilmektedir. Kelâm külli meseleleri inceler ve nazari yöntemi kullanır ve bu iki yön onun felsefi nitelikleridir. Fakat aynı zamanda kelâm *mille*'den inanç ilkeleri alan ve *mille*'nin siyasi başarısını gaye edinen bir disiplindir. İşte kelâmın felsefiliğine dair sorun bu felsefi ve dinî nitelikleri arasındaki uzlaşmazlıktan kaynaklanmaktadır. Bu uzlaşmazlığın çözümü için kelâmın ne tür bir nazari disiplin ve ne tür bir külli disiplin olduğu açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu amaçla ikinci bölümde mütekaddimîn kelâmının nazari akıl yürütme biçimi ve sistemsel uygulamaları, Aristotelesçi burhan teorisinin kıstasları ekseninde ele alınarak incelenmiştir. İlk sistematik kelâmcıların tümdengelimsel biçimde düşünmeyi gerekli gördükleri tespit edilmiştir. Bu doğrultuda atomculuk örneğinde ürettikleri kozmolojik teoriler ve tümel akıl yürütmeler Aristotelesçi burhani ilkeler ekseninde incelenmiştir. Üçüncü bölüm kelâm ilminin ne tür bir külli ilim olduğu sorusuna cevap aranmaktadır. Bu amaçla öncelikle Aristotelesçi metafiziğin temel standartları bakımından kelâmî ontoloji araştırılmıştır. Sonrasında ise kelâm ilminin konusunun metafiziğe uygun olup olmadığı soruşturulmuş ve nihayetinde ise kelâmın diyalektik ve safsata ile karşılaştırması yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler :** kelâm, metafizik, ontoloji, nazari, tümel, zatî, burhan teorisi, *mille*.



ABSTRACT

ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Ahmet Faruk SİLİFKE		
	Student Number	17810201066		
	Department	Department of Philosophy and Religious Sciences / Department of Islamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. İsmail TAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	Philosophical Identity and Possibilities of the Science of <i>Kalām</i>			

This research, which aims to determine the philosophical identity, possibilities and limits of the science of *kalām*, deals with the problems of the philosophical aspects of the science of *kalām* based on the works of the *mutaqaddimin* period based on Aristotelian philosophical standards. The research consists of three parts. The aim of the first part is to determine the problem regarding the philosophical identity of the *kalām*. For this purpose, four basic essential characteristics of the science of *kalām* are determined. The science of *kalām* examines universal issues and uses the method of reasoning to reach knowledge, and these two aspects are its philosophical characteristics. However, at the same time, theology is a discipline that takes the principles of belief from the *mille* and aims at the political success of the *mille*. Here, the problem regarding the philosophical nature of theology stems from the disagreement between these philosophical and religious characteristics. In order to resolve this disagreement, the method of reasoning of the *kalām* and what kind of universal discipline it is should be clarified. For this purpose, in the second section, the reasoning method and systematic applications of the *kalām* of the *mutaqaddimin* were examined in the context of the criteria of the Aristotelian apodeictic theory. It was determined that the first systematic *kalām* scholars considered it necessary to think in a deductive manner. In this context, the cosmological theories and universal reasonings they produced in the example of atomism were examined in the context of Aristotelian demonstrative principles. In the third section, an answer is sought to the question of what kind of a universal science *kalām* is. For this purpose, first of all, *kalām* ontology was investigated in terms of the basic standards of Aristotelian metaphysics. Then, it was investigated whether the subject of *kalām* was suitable for metaphysics, and finally, *kalām* was compared with dialectics and fallacy.

**Keywords:** the science of *kalām*, metaphysics, ontology, the method of reasoning, universal, essential, the apodeictic method, *mille*.

## İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR .....	iv
ÖNSÖZ .....	v
GİRİŞ .....	7
<b>BİRİNCİ BÖLÜM: KELÂM İLMİNİN FELSEFİ HÜVİYETİ VE İMÂNLARINA DAİR SORUNUN TAHLİLİ .....</b>	<b>16</b>
<b>1.1. MÜTEKELLİMÜN VE FELÂSİFE GRUPLAŞMASI .....</b>	<b>16</b>
<b>1.2. KELÂMİN FELSEFİ NİTELİKLERİ.....</b>	<b>21</b>
1.2.1. Külli İlim Olarak Kelâm .....	21
1.2.2. Nazari Bir İlim Olarak Kelâm .....	26
<b>1.3. KELÂM İLMİNİN DİNÎ NİTELİKLERİ .....</b>	<b>36</b>
<b>1.3.1. Mille'ye/Dine Tabi İlim Olarak Kelâm.....</b>	<b>37</b>
1.3.1.1. Fârâbî'nin Mille Teorisi Ekseninde Din, Vahiy ve Felsefe İlişkisi .....	40
1.3.1.2. İslam Mille'sinin Üç Temel İlkesi (Usûl-i Selâse) .....	45
<b>1.3.2. Mille'nin Siyasi-Toplumsal Gayesi ve Kelâmın Gayesi Arasındaki Ortaklık Bağlamında Kelâmın Siyasi İşlevleri .....</b>	<b>57</b>
<b>1.4. KELÂM İLMİNİN FELSEFİ HÜVİYETİNE DAİR SORUNUN TESPİTİ .....</b>	<b>73</b>
<b>İKİNCİ BÖLÜM: ARİSTOTELESÇİ BURHAN TEORİSİ ÇERÇEVESİNDE KELÂMİ NAZARİ YÖNTEM VE SİSTEM İLİŞKİSİ.....</b>	<b>82</b>
<b>2.1. ARİSTOTELES'İN BURHANİ YÖNTEMİ .....</b>	<b>82</b>
2.1.1 Burhani Kıyasın Öncülleri ve Terimleri .....	84
2.1.2. Tüme (Küll) Yükleme, Zatî Yükleme ve Tümel (Küllî) Yükleme.....	85
2.1.2.1. Zatî Yükleme .....	89
2.1.2.2. Tümel Yükleme .....	94
2.1.3. Zatîlik-Tümellik ve Analogik Kıyas .....	96
<b>2.2. ANALOJİ VE TÜMDENGELİM ARASINDA ŞAHİDİN GAİBE İSTİDLALİ YÖNTEMİ.....</b>	<b>99</b>
2.2.1. Asıl-Fer' Önceliğinin Epistemolojik Oluşu .....	100
2.2.2. Asıl-Fer' Kıyasının Analogikliği Tartışması.....	103
2.2.3. Tecsim ve Teşbih İstidlâlleri .....	113
2.2.4. İletin Malullerde İcrası Yöntemi.....	115
<b>2.3. KELÂMİ YÖNTEM-SİSTEM İLİŞKİSİ .....</b>	<b>125</b>

<b>2.3.1. Atomculuk Temelli Cevher-Araz Teorisi .....</b>	<b>126</b>
2.3.1.1. <i>Kelâmi Atomculuk: Âlemi Bir Bütün Olarak Kavrama İhtiyacı .....</i>	129
2.3.1.2. <i>Burhani Bakımdan Kelâm Atomculuğunun Temel Sorunu: Cinsler Arası Geçiş     Yasağının İhlali .....</i>	135
<b>2.3.2. İrade Sıfatı Ekseninde Zat-Sıfat Teorisi.....</b>	<b>141</b>
<b>2.3.3. Hudus İstidlali Ekseninde Kadim-Hâdis Ayrımı.....</b>	<b>146</b>
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ARİSTOTELESÇİ METAFİZİK ÇERÇEVESİNDE KELÂMİ ONTOLOJİ VE KELÂMIN TÜMELLİĞİ SORUNU .....</b>	<b>158</b>
<b>3.1. ARİSTOTELES’TE BİR BÜTÜN OLARAK “VARLIĞI” KONU EDİLEN TÜMEL BİR DİSİPLİN OLARAK İLK FELSEFE/TEOLOJİ .....</b>	<b>158</b>
3.1.1. Varlık Olmak Bakımından Varlık Bilimi Olarak Metafizik .....	159
3.1.2. <i>Pros hen</i> (Müşekkek) Bir Yüklem Olarak Varlık.....	162
3.1.3. İlk Felsefe/Teoloji Olarak Metafizik ve Teolojik Tümellik .....	165
<b>3.2. İSLAM MEŞŞÂÎ GELENEĞİNDE METAFİZİK .....</b>	<b>168</b>
3.2.1. Kindî ve Teolojiye İndirgenmiş Metafizik Geleneği.....	168
3.2.2. Fârâbî ve Ontoloji Merkezli Metafizik Geleneği .....	174
<b>3.3. ARİSTOTELESÇİ METAFİZİK İLMİNİN TÜMELLİĞİ ÖLÇÜTÜNDE KELÂMİ ONTOLOJİ VE TEOLOJİ.....</b>	<b>179</b>
3.3.1. Kelâmi Varlık Araştırması .....	179
3.3.2. Kelâm İlminin Konusu ve Haysiyet Kaydı.....	193
3.3.3. Aristotelesçi Burhani Bilimler Metodolojisi ve Beş Sanat Bakımından Kelâmın Yeri.....	200
<b>SONUÇ .....</b>	<b>210</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>220</b>

## KISALTMALAR

Bk/bk.: Bakanız

İLEM: İlmî Etüdler Derneği

İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi

Krş/krş.: karşılaştırınız

MEB: Milli Eğitim Bakanlığı

TDV: TŸrkiye Diyanet Vakfı

ö.: ŸlŸm, ŸlŸm tarihi

vd.: ve diğerleri

## ÖNSÖZ

Son yarım asırda kelâm ilminin teolojik, dinî ve savunmacı bir disiplin olmaktan ziyade felsefi veya felsefeye denk bir disiplin olduğuna dair dünya çapında bir makas değişikliği söz konusudur. Artık Türkiye’de de bu değişikliği takip eden bir akademik çevreden söz etmek mümkündür. Oryantalizmin kelâmın hüviyeti hakkında gerçekleştirdiği bu makas değişikliği post-modern dönemin yaygın kabullerinden “çok kültürlülük” akımıyla at başı ilerledi. Fakat dönemsel yaygın ön kabulleri değil, ilimlerin ve âlimlerin tarihsel mevcudiyetlerini kendi otantik zamanı ve mekânından hareket ederek kavramayı teklif eden bu araştırma, “felsefi” nispetini ve “filozofluk” payesini son derece mütesahil biçimde dağıtan Batı felsefe tarihçiliği ekseninde bir felsefe tasavvuru önermemektedir. Felsefe tarihi, filozofları etkileyen din adamlarını veya dinî akımları da inceleyebilir -örneğin Homeros’u incelediği gibi- fakat bu durum felsefe tarihi listesinde yer alan her şahsın filozof olduğunu göstermez. Bu anlamda çağdaş felsefe tarihi literatürüyle baktığımızda pek çok araştırmacı kısmen haklı olarak kelâmcıların niye bu listede olmadığını sorabilmektedir ya da en azından örneğin Augustinus, felsefe tarihçiliği bakımından “filozof” olarak anılıyorsa niçin kelâmcıların “filozof” olarak anılmadığını merak etmektedir. Tüm bu karışıklığın ve sorunların sebebi *felsefenin ne’liği* ve *filozofun kimliği* hususunda bir karara varılmamasından ötürüdür. Aristotelesçi felsefeden hareketle kelâmın felsefi hüviyetini ve mahiyetini belirlemeyi hedefleyen bu araştırma, felsefenin ne olduğuna ve filozofun da kim olduğuna dair temel sorunlara bir nebze olsun ışık tutmayı hedeflemektedir.

Hiç şüphesiz bu araştırmanın ortaya çıkmasında doktora tez danışmanlığımı yürüten Prof. Dr. İsmail TAŞ beyefendinin katkısı büyüktür. Kendisi tez konusunu ilk konuştuğumuz andan itibaren bilimsel danışmanlığı ve manevi desteğiyle yolumu aydınlatmıştır. Kendisine minnet ve şükranlarımı sunarım. Yine bir müddet danışmanlığımı yürüten emekli Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI beyefendiye katkılarından ötürü teşekkürlerimi sunarım. Tez savunması jüri üyelerinden Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM beyefendiye, Doç. Dr. Yakup AKYÜZ beyefendiye, Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC beyefendiye, Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami ÖZDİL beyefendiye teze yapmış oldukları katkılardan dolayı minnettarım. Doktora tez döneminde zaman zaman kendileriyle müzakere ettiğim, desteklerini gördüğüm kıymetli dostlarım Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Selman TOSUN beyefendiye, Arş. Gör. Muhammed BOŞNAK beyefendiye, Dr. İbrahim KÖRPE beyefendiye, Doç. Dr. Yakup PEKDOĞRU

beyefendiye, Doç. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN beyefendiye, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Muaz GÜVEN beyefendiye, Dr. Öğr. Üyesi Talha FORTACI beyefendiye teşekkürlerimi sunarım. Elbette en büyük manevi desteği kendisinden gördüğüm eşim Betül EKE SİLİFKE hanımefendiye şükranlarımı sunarım.

Ahmet Faruk SİLİFKE

KONYA 2024

## GİRİŞ

“Kelâm İlminin Felsefi Hüviyeti ve İmkânları” başlıklı doktora tezi araştırmamız, genel kapsamıyla ifade edecek olursak kelâmın “felsefi olma” nispetinin keyfiyetine ilişkindir. Bu araştırmayı gerekli kılan ve bu araştırmaya yön verecek olan şey şu iki önermenin aynı anda kabulünün zorunlu oluşuna dayanır. İlki, “*Mütekellimûn ve felâsife* kendilerini ayrı ekoller olarak görmektedir.” şeklinde ifade edebileceğimiz düşüncedir ki bunu “Kelâm ve felsefe *bir biçimde* ayrı disiplinlerdir.” şeklinde de ifade edebiliriz. Nitekim İslam düşünce tarihinin seyri, kelâm ve felsefe ekollerinin ayrı ekoller olduğunu ve temsilcilerinin farklı zümreleri meydana getirdiklerini açıkça göstermektedir. Bunun en bariz göstergesi mütekellimûnun ve filozofların bizzat kendileri ve birbirleri hakkındaki beyanlarıdır. *Mütekellimûn* kendini *felâsife*’ye nispet etmediği gibi *felâsife* de kendini *mütekellimûn*’a nispet etmemiştir. Bu tarihsel gerçek konuyla ilgili yapılabilecek tüm araştırmaların ve elbette bu araştırmanın da ön kabullerinden biridir. İkinci olarak ise “Kelâm ilmi, *bir biçimde* felsefidir.” şeklinde ifade edebileceğimiz düşüncedir. Nitekim İslam düşünce tarihinin seyri kelâmın pek çok farklı alanda filozoflardan etkilendiğini ve kimi zaman da filozofları etkilediğini göstermektedir; öte yandan *mütekellimûn* felsefe tarihi boyunca ele alınan temel felsefi sorunlarla ilgilenmiştir. Bunun gibi pek çok açık gösterge kelâmın *felsefi olmak* ile bir tür bağının olduğunu göstermektedir. Fakat sorun bu bağın keyfiyetine ilişkindir.

İşte bu iki önerme yani “Kelâm ve felsefe *bir biçimde* ayrı ekollerdir.” ve “Kelâm ilmi *bir biçimde* felsefidir.” önermelerinin aynı anda kabul edilmesinin zorunluluğu, kanaatimizce kelâm ve felsefe ayırımına dair pek çok sorunun da temelini oluşturmaktadır. Hem mütekaddimîn döneminde hem de müteahhirîn döneminde kelâmcılar, geçerli akıl yürütmeler ortaya koymak için çaba göstermelerine rağmen hatta nazari akıl yürütmede filozoflardan daha üstün olduklarını iddia etmelerine rağmen<sup>1</sup> kendi disiplinlerini bir felsefe disiplini olarak kabul etmemişler, üstelik kendilerini de *felâsife* grubuna ait görmemişler, dahası *feylesof* olarak anılmayı da istememişlerdir. Sebebi ne olursa olsun neticede *mütekellimûn* hem felsefi hüviyette çalışmalar ortaya koymaya çabalamışlar hem de kendilerini *felâsife* grubuna nispet

<sup>1</sup> Bunun belki en açık örneklerinden biri Şehristânî’nin ifadelerinde görülebilir. Bk. Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele - Kitâbu’l-Musâraa*, trc. Aygün Akyol - Aytekin Özel, ikinci basım (İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2017), 2-4; ayrıca bk. Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2016).

etmemişlerdir. Diğer bir ifadeyle onların çalışmalarına felsefi olma nispetini bir biçimde verebiliyoruz ama onları bir düşünür olarak *felâsife* grubuna dahil edemiyoruz. Sorunun temeli bir yönüyle çelişkili görünen bu iki önermenin aynı anda kabul edilmesinin zorunlu oluşuna dayanır. Kelâm ve felsefeyi hem *aynı ekoller olarak görmemek* hem de kelâmı *şu veya bu şekilde felsefi* kabul etmek dikkatli ve incelikli bir ayrıma gidilmeksizin bir arada savunulamayacak ön kabullerdir. Dolayısıyla tüm sorun, kelâmın tarihsel olarak felsefeden ayrı hatta kimi zaman felsefeye hasım bir ekol olarak var olmasına rağmen sahip olduğu felsefi nitelikleridir ve kelâmın “felsefi” nispetini alma biçimi ya da kelâmın “felsefi” olma yüklemine ne şekilde aldığıdır. Ele aldığımız meselenin böyle bir tabiatı olduğu için araştırmamızı “Kelâm İlminin Felsefi Hüviyeti ve İmkânları” olarak isimlendirmeyi tercih ettik. Maksadımız kelâmın felsefi hüviyetinin belirlenmesi ve onun felsefi imkân ve sınırlarının ortaya çıkarılmasına dairdir. Bu anlamda birinci bölümde izah edeceğimiz gibi kelâm ilminin mahiyetinde felsefi birtakım niteliklerin olduğunu kabul ediyoruz fakat bu, elbette kelâmı bir “felsefe” veya “felsefi” bir disiplin olarak ele almak anlamına gelmemektedir.

Felsefenin müşterek bir terim olması dolayısıyla farklı anlamlarda yüklem olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Nitekim “Kelâm felsefe değildir.” diyebilen biri kelâmın felsefi bir disiplin olarak görülemeyeceğini düşünmekte ve felsefe olmanın mahiyetiyle kelâmın mahiyeti arasında uzlaşmaz bir ayrılık görebilmektedir. Bu anlamda felsefe olmayı, felsefi argümanı, felsefi düşünmeyi, felsefi sistemi, felsefi sorunlara dair herhangi bir düşünceyi buna benzer farklı bağlamları “felsefe” olarak adlandırabiliyoruz. Öte yandan felsefe tarihinde Kant’ın düşüncelerini de “felsefe” olarak adlandırabiliyoruz fakat Augustinus’un düşüncelerini de “felsefe” olarak ele alabiliyoruz. Doğrudan Hristiyanlık savunusu yapan teologları da “filozof” olarak ele alan Batı felsefe tarihi bakışıyla biz, örneğin Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ı filozof kabul etmeyecek miyiz? Örnekleri çoğaltılabilecek bu tür karışıklıklar felsefenin müşterek terim olmasından ötürüdür. Fakat bu durum aynı zamanda Batı felsefe geleneğinin felsefe tasavvurunun İslam dünyasındaki kadar dakik biçimde ayrılmadığını da göstermektedir. Nitekim ortaçağ Avrupa’sında uzun yıllar felsefi faaliyetler büyük ölçüde Katolik din adamları tarafından yapılmıştır. Bu anlamda Batı felsefe tarihçiliğini değil, İslam düşünce tarihinin kendi otantik etkileşimleri içinde yapılan felsefe algısını esas alacağız. Öte yandan müşterek bir terim olan felsefe ifadesini de bu çerçevede

belirgin kılacağız. Nitekim eğer müşterek terimlerin ifade ettiği anlamlar dikkatle ayrıştırılmaz ise safsataya düşmek kaçınılmazdır.<sup>2</sup>

“Kelâm nedir?” ya da “Felsefe nedir?” şeklinde bir sorunu ele almak için “Nedir?”, “O nedir?”, “Bunlar nedir?” türünden soruların yapısına dikkat etmek gerekmektedir. “Nedir” türünden sorular mutlak ve bağlamsız değildir. Kedi ve kaleme yönelik olarak “bunlar nedir” diye soracak olursak “cisimdir” cevabını vermek durumundayız. Buradaki o nedir sorusu aynı zamanda kediye göre kalemi kaleme göre kedinin ne olduğu sorusunu ihtiva eder. Sadece “Kedi nedir?” sorusu da aynı şekilde mahiyetinin mukavvim cüzlerini sormakta, daha açık bir ifadeyle tüm cinslerine ve ayırımına ilişkin bir bağlamda türün kendisi dışındaki şeylere göre kedinin ne’liğini sormaktadır. O hâlde “O nedir?” türünden sorular “Neye göre o nedir?” sorusunu kendi içinde barındırmaktadır. İşte bu bağlamda “Kelâm nedir?”, “Felsefe nedir?” türünden bir soruya da bu durumu uygularsak sonuç daha belirgin hâle gelir. “Kelâm nedir?” sorusu bu anlamda “Neye göre kelâm nedir?” sorusunu sormaktır. Bu anlamda “Tasavvufa göre kelâm nedir?” sorusuyla “Felsefeye göre kelâm nedir?” sorusu aynı bağlamda cevaplanamayacağı gibi kelâm-felsefe ilişkisi bağlamında “Hangi felsefeye göre kelâm nedir?” sorusu da aynı bağlamda yanıtlanamaz. Bu aşamada yapılması gereken şey, kıyaslama yapacağımız felsefi ekolü belirlemektir. Fakat kelâmın ne olduğunu yani onun tarihsel mevcudiyetinin ne’liği bağlamında zatî bir niteliğini soruştururken keyfi olarak felsefi bir ekolle kıyaslama yapamayız.

Dolayısıyla iki kuramsal yapının temel nitelikleri üzerinden bir tür karşılaştırmalı analize dayanan yöntemle ilerleyeceğiz. Müttekaddimîn dönemi kelâm ilminin felsefi hüviyetini belirlemek maksadıyla kıyaslama yapacağımız ekol Aristotelesçi felsefe ve bu felsefenin yetkinlik kıstaslarıdır. Bu tercihimizin öncelikli sebebi kelâmın felsefi niteliklerine dair yapılan çağdaş araştırmalardır. İleride de ele alacağımız üzere bu araştırmalarda kelâmın felsefi yetkinliği iddia edilirken yani kelâm ilminin metafiziğe denk tümel bir varlık araştırması yaptığı, tündengelimsel akıl yürütme yöntemine sahip olduğu iddia edilirken veya kelâm ilminin taşıdığı felsefeye benzer diğer nitelikler mülâhaza edilirken Aristotelesçi felsefenin yetkinlik kıstasları temel alınmaktadır. Diğer yandan İslam düşünce tarihinde “felsefe” veya “filozof” olarak Meşşâî filozofların açık ara etkin ve egemen olması ve dahası kelâmcılarla olan

<sup>2</sup> Örneğin bk. İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Sofistik Deliller*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 5.

etkileşimleri de bu tercihimizi etkilemiştir. Bu anlamda yapılması gereken şey, mütekaddimîn kelâmından hareketle kelâmın burhani olmak, metafiziksel tümel disiplin olmak, rasyonel olmak gibi Aristotelesçi felsefi yetkinliklere ve imkânlara erişebilecek bir ilim olup olmadığını soruşturmadır. Araştırmamıza müteahhirîn kelâmını dahil etmemiz mümkün değildir. Her ne kadar ele alacağımız pek çok mesele ve yapacağımız iddialar aslında müteahhirîn kelâmı için geçerliyse de söz konusu iddialarımızı müteahhirîn kelâmının hüviyeti için geçerli kılmak farklı türden soruşturmaları ve işlemleri gerektirmektedir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümün amacı kelâmın felsefi hüviyetine dair incelemeyi hak edecek sorunun varlığını göstermeyi hedeflemektedir. Sahiden kelâmın felsefi hüviyetine dair bir “sorun” var mıdır? Çünkü birileri kelâmı bir felsefe olarak görmeyerek ortada özel bir araştırmayı hak edecek müstakil bir sorun olmadığını düşünebilir. Yine birileri de kelâmı taşıdığı yetkinlikler bakımından açıkça felsefi bir etkinlik olarak görerek kelâmcıların tarihsel ve arızı sebeplerle kendilerini filozof olarak takdim etmediklerini düşünebilir. Biz, en azından mevcut akademi içinde kelâmın felsefi hüviyetine dair bir “sorunun” var olduğunu iddia ediyoruz. Dahası sorun tespitini gerekli kılan diğer bir husus da kelâmın felsefiliği hakkında belirlenmiş ve uzlaşılmış bir sorundan söz edilememesidir. Nitekim çalışmamızın ilerleyen aşamalarında görüleceği üzere kimi araştırmacıların kelâmın felsefiliği bağlamında sorun olarak gördüğünü kimi araştırmacılar sorun olarak görmemektedir. İşte bu nedenle sadece sorunun varlığını kabul etmek değil, sorunun ne olduğunu da tespit etmek gerekmektedir. Bu amaçlar doğrultusunda birinci bölümde sorunu göstermek adına kelâm ilminin taşıdığı pek çok niteliği belirli başlıklar altında ele almaya çalışacağız. Kelâm ilminin Aristotelesçi felsefi yetkinlik kıstaslarıyla uyuşan ve uyuşmayan niteliklerini ayrı ayrı ele almayı hedefliyoruz. Bu anlamda kelâm ilminin felsefeyle ve kelâmcıların da filozoflarla ortak nitelikleri var ve bunları “felsefi nitelikler” olarak ifade edeceğiz. Fakat hem bir araştırma ve ilim olmak bakımından kelâmın felsefeden hem de bir ilim adamı olmak bakımından kelâmcıların filozoflardan son derece farklılaştıkları nitelikler var ve bunları da felsefi olmayan nitelikler olarak ifade ediyoruz. Eğer biz birtakım araştırmacıların yaptığı gibi kelâm ilminin sadece felsefi niteliklerine odaklanırsak ve dinî-siyasi nitelik ve gayelerini görmezden gelirsek kelâmı kendi bütüncül otantikliği içinde kavrayamayız ve kelâmı salt felsefeyle özdeşleştirme hatasına düşeriz. Çünkü kelâm ilminin yegâne zatî nitelikleri nazari

olması ve tümel meseleleri ele alan bir disiplin olması değildir, aynı zamanda dinî akideleri bilgi hâline getirme amacından anlaşıldığı üzere dinî akideleri ilke edinen bir disiplin olmasıdır. Üstelik her kelâmcı bağlı bulunduğu kelâmi mezhebe ve onun siyasi hedeflerine uygun bir akıl yürütme ve araştırma tarzına sahiptir. Böylece hem felsefi hem de dinî-siyasi nitelikleri kelâmın mahiyetinin kurucu unsurları olup tarihsel varlığı boyunca taşıdığı niteliklerdir. Böylece kelâm ilmi, *nazari akıl yürütmeyi bilgiye ulaşımada temel yöntem kabul etmesi ve tümel meseleleri ele almasıyla* felsefeye benzemektedir. Birinci bölümün sonundaki analizde kelâm ilminin felsefi ve dinî-siyasi nitelikleri arasındaki çatışmayı, uzlaşmazlığı, uyumsuzluğu göstermek istiyoruz. İşte bu uzlaşmazlığı gösterdiğimizde kelâm ilminin felsefi hüviyetine dair “sorunun” ne olduğu anlaşılacaktır.

İkinci bölüm ve üçüncü bölüm ise birinci bölümün nihayetinde tespit ettiğimiz kelâm ilminin hüviyetine ait zatî nitelikler arasındaki *uzlaşmazlık sorununun*, diğer bir ifadeyle *çatışık nitelikler sorununun* çözümünü hedeflemektedir. Kelâm ilminin felsefi hüviyetine dair sorun, nazari akıl yürütmeyi esas alan ve külli meseleleri inceleyen yönüyle dinî ve siyasi işlevleri arasındaki uzlaşmazlığa dairdir. Kelâm ilminin sahip olduğu bu nitelik ve işlevler pek çok alt nitelik barındıran çatı niteliklerdir. Eğer sorun bu çatı nitelikler arasındaki uzlaşmazlığa dairse bu sorunun çözümü de bu dört niteliğin anlaşılma biçimine bağlı olarak gerçekleşecektir. İkinci ve üçüncü bölümdeki hedeflerimiz böylece ortaya çıkmış olmaktadır. Yani ikinci ve üçüncü bölümde kelâmın nazari ve tümel meseleleri ele alan bir disiplin olmasını *öyle biçimde* anlamalıyız ki bu dört niteliği de kelâm ilmi için tutarlı biçimde kabul edebilelim ve dahası bu kabulümüz kelâmın tarihsel varlığıyla da uyumlu olsun. Bu amaçla önce ikinci bölümde mütekaddimîn dönemi kelâm ilminin nazari akıl yürütme yönteminin tümdengelimsel olup olmadığını soruşturmayı hedefliyoruz. İkinci bölüm üç aşamadan oluşmaktadır: Birinci aşamada Aristotelesçi burhan teorisine göre tümdengelimsel akıl yürütmenin şartlarını ele aldık. İkinci aşamada kelâmcıların şahitle gaibe istidlâl yönteminin tümdengelimsel değerini inceledik. Üçüncü aşamada ise kelâmcıların şahitle gaibe istidlâl yönteminin ve sistemsel uygulamalarının Aristotelesçi burhan teorisinin öngördüğü tümdengelimsel akıl yürütme kıstaslarını sağlayıp sağlamadığını soruşturmayı hedefledik. Üçüncü bölümde ise tümel meseleleri ele alan bir disiplin olarak kelâm ilminin Aristotelesçi metafiziğe denk bir varlık araştırması gerçekleştirip gerçekleştirmediğini soruşturacağız. Böylece ikinci bölümde kelâm ilminin

tümdengelsel olup olmaması bağlamında ne tür bir nazari disiplin olduğunu ve üçüncü bölümde ise külli meseleleri ele alan bir disiplin olarak ne tür bir ilmî hüviyete sahip olduğunu tespit ettiğimizde kelâm ilminin felsefeye benzer yönlerinin nasıl anlaşılması gerektiğini göstermiş olacağız ve bu sayede *kelâm ilminin hüviyetindeki çatışık nitelikler sorununu* çözmüş olacağız.

Tez konumuzla yakından ilişkili araştırmalar arasında ilk olarak söz edilmesi gereken araştırma, Ömer Türker'in kelâm ilminin teşekkül dönemine odaklandığı "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci" makalesidir.<sup>3</sup> İkinci olarak kelâm ilminin varlıkla ilgili araştırmalarında metafiziğe denk tümel bir araştırma olduğunu ve tümdengelsel akıl yürütme yapan nazari bir disiplin olduğunu mütekaddimîn dönemi -özellikle Mu'tezile kelâmi sistemi- ekseninde iddia eden Hayreddin Nebi Güdekli'nin *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* adlı doktora tezidir.<sup>4</sup> Öte yandan kelâm ilminin metafizik bir disiplin olup olmadığı problemini ele alan Yunus Öztürk'ün *Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Merkezli Bir İnceleme)* adlı doktora tezini zikretmeliyiz. Kendisi Fârâbî'nin kelâmcılara yönelik eleştirilerini analiz ederek tasnif etmiş (akıl, meşhurluk ve makbûlât) ve bu çerçevede söz konusu eleştirilerin kelâmcıların eserlerinde nereye tekâbül ettiğini karşılaştırmalı analiz yöntemiyle soruşturmuştur.<sup>5</sup> Bu üç çalışma da kelâm ilminin Aristotelesçi felsefî yetkinlik kıstaslarıyla kıyaslandığı ve kelâmın gerek yöntem ve gerekse bilimsel metodoloji bakımından Aristotelesçi felsefeye denk yetkinliklere sahip olduğunu bir şekilde iddia eden çalışmalardır.

<sup>3</sup> Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (Şubat 2007), 75-92. Yine Türker'in gerek mütekaddimîn kelâmcılarının nazari akıl yürütmeleri gerek kelâm-metafizik ilişkisi hakkında tez araştırmamızı doğrudan ilgilendiren çalışmaları için bk. Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26; Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 1-24; Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-24; Ömer Türker, "Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-Îcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, (2017), 299-337; Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (2018), 603-653; Ömer Türker, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi", *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, (2016), 331-373-373; Ömer Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019); Ömer Türker, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Diyanet İlmî Dergi* L/1 (2014), 15-26.

<sup>4</sup> Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2015).

<sup>5</sup> Yunus Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Merkezli Bir İnceleme)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019).

Kelâm ilminin nazari yöntemi olan şahitle gaibe istidlâl yöntemi hakkında yapılan Hilmi Demir'in *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sunnî Kelâm Örneği* adlı çalışması<sup>6</sup> ve yine aynı yazarın bazı makalelerini<sup>7</sup> zikretmeliyiz. Ayrıca İlyas Çelebi'nin "Kelâm İlminin Yeniden İnşâsında İlke ve İçerik Sorunları"<sup>8</sup> ve "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi"<sup>9</sup> adlı makalelerini zikrederim. Öte yandan Galip Türcan'ın "Klasik Kelâm'ın Apolojik Değeri"<sup>10</sup> de kelâm ilminin savunmacılığı anlamında önemlidir. Sözünü edeceğimiz diğer çalışma ise Fehrullah Terkan'ın *Çatışmanın Dinamikleri* isimli çalışmasıdır.<sup>11</sup> Bu çalışma filozoflara ve kelâmcılara göre dinin hakikatine ilişkin anlayış farkını tespit ettiği için tezimizin iddiaları bakımından ilkesel bir öneme sahiptir. Richard Frank'ın kelâm ilminin bir tür teoloji olup olmadığını soruşturduğu makalesi,<sup>12</sup> A. I. Sabra'nın kelâmın felsefeye karşı üstün bir konuma gelme sürecine ilişkin tahlillerini içeren makalesi,<sup>13</sup> Eşref Altaş'ın müteahhirîn kelâmının felsefeye ilişkisinde sistemsal bir tedahül ve mezcin olmadığına dair "Felsefî Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve

<sup>6</sup> Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sunnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012).

<sup>7</sup> Hilmi Demir, "Apolojetik ve Kelâm İlmi: Klasik Kelâm İlminin Anlaşılmasında Yaklaşım Sorunları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2008), 17-75; Hilmi Demir, "Klasik İlim Sınıflamaları ve Kelâm İlminin Konumu: Klasik İlim Sınıflamasının Epistemolojik Yapısı ve Sorunları", *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu*, (2000), 101-116; Hilmi Demir, "Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütakaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", *Dinî Araştırmalar* X/29 (2007), 79-114.

<sup>8</sup> İlyas Çelebi, "Kelâm İlminin Yeniden İnşâsında İlke ve İçerik Sorunları", *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu*, (2000), 87-99.

<sup>9</sup> İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 28 (Ocak 2005), 5-35. Yazarın tez konumuzla ilgili diğer bir araştırması için Hayrettin Nebi Güdekli ile birlikte sundukları tebliğe bk. İlyas Çelebi - Hayrettin N. Güdekli, "Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, (2014), 369-416.

<sup>10</sup> Galip Türcan, "Klasik Kelâm'ın Apolojik Değeri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004), 324-336. Galip Türcan'ın tez konumuzla doğrudan ilişkili bazı çalışmaları için bk. Galip Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu -Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki-", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* V/3 (2005), 175-193; Galip Türcan, "Kelâmın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli -Bakıllani'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2011), 127-138-138; Galip Türcan, "Kelâmın Dinî Meşrûiyeti ve Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 127-166.

<sup>11</sup> Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007).

<sup>12</sup> Richard M. Frank, "The Science of Kalâm", *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (Mart 1992), 7-37.

<sup>13</sup> A. I. Sabra, "Ortaçağ İslâm Kelâmında Bilim ve Felsefe: On Dördüncü Yüzyılın Tanıklığı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, trc. Mehmet Bulğen - Bilal Taşkın 14/2 (2016): 610.

Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?” adlı makalesi<sup>14</sup> ve yine aynı araştırmacının Gazzâlî’nin kelâmî metafiziğin imkânına dair düşüncelerini ele aldığı “Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür? Gazzâlî’nin Kelâm Tasavvuru” adlı makalesi,<sup>15</sup> İslam felsefesinin kelâma indirgenmesi tavrına karşı İrfan Bayın’ın çalışması<sup>16</sup> kelâm-felsefe ilişkisi bağlamında kelâmın mahiyetiyle ilgili çalışmalardır. *Felâsife*’nin kelâma etkisini göstermesi bakımından önemli olduğu için Şaban Haklı’nın *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahraddîn Er-Râzî Örneği* adlı çalışmasını<sup>17</sup> ve Veysel Kaya’nın *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi* adlı çalışmasını<sup>18</sup> da zikrelelim. Yine metafizik ilminin mesâilini oluşturarak metafiziğin ontoloji kısmının omurgasını teşkil eden umûr-ı âimme meselesini müteahhirîn kelâmı özelinde ele alması bakımından Yasin Apaydın’ın *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek-Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âimme Sorunu*<sup>19</sup> adlı çalışmasını, kelâm-felsefe ilişkisinin can alıcı meselelerini ve örneklerini barındıran Ömer Ali Yıldırım’ın bazı kitap ve makalelerini<sup>20</sup> metafizik-kelâm ilişkisi adına önemli olduğu için zikretmeliyiz. 14-15 Kasım 2015’te gerçekleştirilen *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısında* sunulan dört tebliğ (Tebliğ Sunanlar: Cağfer Karadaş, Ferhat Koca, Ömer Türker, Salih Çift) ve müzakerecilerin yorum ve tenkitleri kelâmın mahiyetine dair önemli görüş ve tartışmalar ihtiva etmektedir.<sup>21</sup> Öte yandan Rıza Tevfik Kalyoncu’nun *Felsefenin Temel*

<sup>14</sup> Eşref Altaş, “‘Felsefî Kelâm’ın Mahiyeti: Müteahhirîn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 35-54.

<sup>15</sup> Eşref Altaş, “Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür? Gazzâlî’nin Kelâm Tasavvuru”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu (12-14 Mayıs/May 2011 Bildiriler Kitabı)*, 2014, 273-285.

<sup>16</sup> İrfan Bayın, *İslâm Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020).

<sup>17</sup> Şaban Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahraddîn Er-Râzî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2002).

<sup>18</sup> Veysel Kaya, *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015).

<sup>19</sup> Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek-Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âimme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019).

<sup>20</sup> Yıldırım, *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*; Ömer Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi X/2* (2012), 251-274-274; Ömer Ali Yıldırım, “Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şariat) ve Yorum”, *Dini Araştırmalar* 21/53 (2018), 99-120; Ömer Ali Yıldırım, “Metafizik İlmi ve Bu İlmin Farklı Şekillerde İsimlendirilmesi; Prote Philosophia’dan el-İlmü’l-İlâhiyyât’a: Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî Merkezli Bir İnceleme”, *Ulum: Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (2020), 393-410.

<sup>21</sup> Basılı metin için bk. İlyas Çelebi - Mehmet Bulgen (ed.), *İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016).

*Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi* adlı doktora tezi<sup>22</sup> hem Fârâbî'nin kelâm algısını ve kelâm eleştirisini müstakil olarak ele alması bakımından hem de Fârâbî'ye yönelik bazı hatalı okuma biçimlerine bir cevap niteliği taşıması bakımından önem arz etmektedir.

---

<sup>22</sup> Rıza Tefvik Kalyoncu, *Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İslam ve Türk Felsefesi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2023).

## **BİRİNCİ BÖLÜM: KELÂM İLMİNİN FELSEFİ HÜVİYETİ VE İMKÂNLARINA DAİR SORUNUN TAHLİLİ**

Bu bölümün gayesi, kelâm ilminin nitelik ve işlevlerinin kendisinde toplandığı dört temel çatı niteliği göstermek ve bu temel nitelikleri bir arada kabul etmenin ortaya çıkardığı sorunları tespit etmektir. Kelâm ilmi birtakım çalışmalarda belli yönlerden ortaya koyulduğu üzere nazari ve külli bir disiplindir ve bu yönleriyle felsefe ile benzeşmektedir. Öte yandan kelâm ilmi Fârâbî'nin ifadelerinden hareketle söylersek, bir yönden *mille 'ye/dine* tabi olmasının getirdiği niteliklere sahipken diğer yönden ise amelî/siyasi işlev, görev ve sorumluluklara sahiptir; işte bu iki yönden dolayı da kelâm felsefeden ayrışmaktadır. Bu bölümün gayesi sadece kelâm ilminin nitelik ve işlevlerinin kendisinde toplandığı dört temel çatı nitelik kümesini göstermek değildir, aynı zamanda felsefeyle benzeşen ve ayrışan bu iki nitelik kümesi arasındaki çatışmayı ve bağdaşmazlığı da ortaya koymaktır. İşte bu sayede kelâm ilminin felsefi hüviyetine dair sorunun kaynağı da tespit edilmiş olacaktır.

### **1.1. MÜTEKELLİMÜN VE FELÂSİFE GRUPLAŞMASI**

İslam düşünce tarihinin ilerleyişini inceleyen her araştırmacı, ortaya çıkışından itibaren tüm değişim süreçleri boyunca kelâm ve felsefenin ayrı disiplinler olarak var olduğunu kabul edecektir. Dahası bu disiplinleri temsil eden şahsiyetlerin de birbirlerini dışlayacak şekilde ilmî kimliklerini tanımladığını kabul edecektir. Tarihî olarak “mütellim” ve “feylesofun” çoğunlukla birbirini dışlayan kimlikler olarak vücut bulması bilinen bir husus olsa da bu durum, kelâm-felsefe ilişkisi bağlamında ve kelâm ilminin felsefi hüviyetine dair problematiğin anlaşılmasında son derece önem arz etmektedir.

Kelâm ilminin karakteristiğini tespit etmeye ilişkin problemin kelâm araştırmaları için pek çok yönden belirleyici olduğuna işaret eden A. Sabra, bir disiplinin karakteristiğini tespit etme (*identify*) faaliyetinin o disiplinin kendilerinde var olduğu şahısların ilmî kimliğinden ayrı tutulamayacağına dikkat çekmektedir. Nitekim kelâmcılar, filozoflar, fakihler belirli bir topluluk, belirli bir zümre teşkil ederek var olmuşlardır. Bu anlamda kelâm ilminin mahiyetini tespit etme faaliyeti üzerine düşünürken aynı zamanda kelâmcılar zümresini de dikkate almak zorundayız. Çünkü

bu zümrelerin her biri diğer toplulukla çatışan bazı temel fikirlere bağlılıkları üzerinden gruplaşmışlardır.<sup>23</sup>

Kronolojik olarak İslam düşünce tarihinde kelâm, felsefeden öncedir. Elbette bu kronolojik önceliğin hangi bakımdan olduğu da önemlidir. İslam düşünce tarihinde kelâmın felsefeye önceliği kendine has *ulema zümresini/grubunu* ortaya çıkarması bakımındandır. Diğer bir ifadeyle kelâm ehli, felsefe ehlinden zaman bakımından önce ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda üç zümreden söz edebiliriz.

Kronolojik olarak ilk zümre daha sonraları teşekkül etmiş sistematik kelâmın nüvesini ve özünü teşkil eden sorunlara (iman-küfür, büyük günah, kader ve imamet) cevap vererek İslam dinini ve dinî metinleri bu temel meseleler üzerinden izah etmeye çabalayan gruplardır. Bilindiği üzere bu fırkalar itikadî ve siyasi tutumlarla ayrılmıştır. Hariciyye, Mürcie, Cebriyye, Kaderiyye, Şîa vd. bu zümrenin meşhur örnekleridir. Elbette bu saydığımız fırkaları “kelâmî fırka” olarak ele alırken ihtiyatlı davranmak gerekmektedir. Çünkü hicri ilk yüzyılda bir disiplinin adı olarak ‘kelâm’ ifadesi kullanılmamaktaydı. Dahası teşekkül öncesi grupların ilk yüzyıldaki ilmî faaliyetleri sadece belli yönlerden teşekkül sonrası kelâm ilmiyle benzerlik taşır. Yine de bu fırkalar teşekkül sonrası kelâmî grupların çekirdeğini oluşturmaktadır. Nitekim teşekkül sonrası kelâmî grupların temel sorunları ve ayırt edici ilkeleri önceki döneme dayanmaktadır. Hicri birinci yüzyılın sonlarına doğru naklî istidlâllerden daha çok akli istidlâllere ağırlık veren şahısların çoğaldığı bilinen bir husustur. Kader ve adaleti ilk defa tartışmaya açtığı söylenen Kaderî Ma’bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve onun takipçisi Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738 civarı),<sup>24</sup> ilahi sıfatlar, *halku'l-kur'ân* ve insan fiilleri gibi konuları tartışmaya açan Ca’d bin Dirhem (ö. 124/742 [?]),<sup>25</sup> Cehmiyye’nin kurucusu Cehm bin Safvân (ö.128/745-746),<sup>26</sup> Mu’tezile’nin çıkış figürü olarak Vâsıl bin Atâ (ö. 131/748) gibi isimler ve elbette diğer pek çok isim dikkate alınabilir.

<sup>23</sup> Josef van Ess, “The Beginings of Islamic Theology”, *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. E. Murdoch - E. D. Sylla, Boston Studies in the Philosophy of Science (Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1975), 26/110; “Kollokyum Tartışması (‘İslam Kelâmı’nın Başlangıcı)”, çev. Şaban Ali Düzgün, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLI (2000), 422.

<sup>24</sup> Bk. Abdunnasır Süt, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler: Ma’bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 77-101; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 370-374.

<sup>25</sup> Mustafa Öz, “Ca’d bin Dirhem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Kasım 2022).

<sup>26</sup> Bk. Cornelia Schöck, “Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6) ve ‘Cehmiyye’ ile Dırâr b. Amr (ö. 200/815)”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 95-122.

İkinci zümre ise özellikle Abbâsî iktidarının ilk yarım asrında ortaya çıkan, nazari bir yöntemle ve bazı felsefî külli meseleleri ele alan Mu‘tezile kelâmcılarının oluşturduğu zümredir. Mu‘tezile kelâmcıları daha önceki meseleleri tartışmaya devam etmekle birlikte kendilerinden önceki zümreye ilaveten yeni meselelerin (*vesâil*) tartışılmasına ağırlık verdiler. İleride açıklayacağımız üzere fırka müntesiplerinin ilmî faaliyetlerinin ağırlık merkezinin tevhid ve hudûs gibi meselelere kaydığı bu dönemde kelâmcılar naklî istidlâllerden çok nazari istidlâllerin geçerli olduğu bir yöneme sahip oldu. Hiç şüphesiz ilk sistematik Mu‘tezilî kelâmcılar itikadi ve siyasi firkaların devamıydı; ileride ele alacağımız üzere onların faaliyetleri itikadi ve siyasi olma niteliğini hiçbir zaman kaybetmemekle birlikte artık birtakım külli meselelerin izah ve ispatıyla da işigal etmeye başlamışlardır. Dırâr bin Amr (ö. 200/815 [?]), Ebu’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Nazzâm (ö. 231/845), Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Bişr bin Mu‘temir (ö. 210/825), Câhız (ö. 255/869), Hişâm bin Amr (ö. 218/833’ten önce) gibi isimler bu zümrenin bazı önemli şahsiyetleridir. Mu‘tezile’nin karşısında İmâmiyye fırkasının öncülerinden Hişâm bin Hakem (ö. 179/795) Küllâbiyye fırkasının öncüsü mütekellim İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) da yaşadığı dönem ve kelâmi tavrı itibariyle zikredilebilir. Bu isimlerden önce de külli bazı meselelerin tartışıldığına dair veriler olsa da<sup>27</sup> yetkin örneği Mu‘tezilî kelâmcılarında görülmektedir. Sistematik Mu‘tezile kelâmcılarının yaşadıkları ve etkin oldukları döneme baktığımız zaman yaklaşık hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru mütekellimûn zümresinin yetkin anlamıyla ortaya çıktığını söylememiz mümkündür.

Üçüncü olarak dikkat çekmek istediğimiz zümre ise *felâsife* zümresidir. Şehristânî bu zümreyi “*felâsifetü’l-islâm*” olarak adlandırmaktadır<sup>28</sup> ve *el-Milel ve’n-nihal*’de Kindî’den başlamak üzere Fârâbî’ye kadar on sekiz ismi (başka isimlerin olduğunu da belirterek) listeleyen Şehristânî, bu isimlere ilaveten onların “allamesi” olarak İbn Sînâ’ya dikkat çeker.<sup>29</sup> Nitekim el-Kıftî’nin eserine baktığımızda filozoflar zümresinin geniş bir zümre olduğu rahatlıkla görülmektedir. Bu zümreyi Yuhanna bin Mâseveyh gibi bazı tabiplerle başlatmazsak meşhur olduğu üzere Kindî (ö. 252/866 [?]) ile başlatabiliriz. Müslüman filozoflar zümresini, el-Kindî ile başlatmak bir âdet

<sup>27</sup> Örn. bk. Öz, “Ca’d bin Dirhem”; Schöck, “Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6) ve ‘Cehmiyye’ ile Dırâr b. Amr (ö. 200/815)”.

<sup>28</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasen Fâ’ûr (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 487; Şehristânî, *Kitâbu Nihâyeti’l-ikdâm fi ‘ilmi’l-keâm* (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Dîniyye, 2009), 3.

<sup>29</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 487-490.

olmuşsa da kelâmcılar zümresine de dahil edilemeyen ve deneysel faaliyetlerle uğraştıkları için bir çeşit bilim adamı hüviyetine karşılık gelen, metafizik ilmiyle birinci dereceden meşgul olmasa da bazı felsefi ilimlerle temayüz eden ilk isimlerden biri olan Câbir bin Hayyân (ö. 200/815)<sup>30</sup> gibi farklı şahıslarla da başlatabiliriz. Kindî'nin öğrencileri Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve Ahmed ibnü't-Tayyîb es-Serahsî (ö. 286/899), Belhî'nin öğrencileri Ebü'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992) ve İbn Ferîgûn, dahası Âmirî'nin öğrencisi İbn Hindû (ö. 423/1032) gibi isimlerin oluşturduğu hoca-öğrenci silsilesi, *felâsife* zümresini örneklemesi bakımından anlamlıdır. Hristiyan mantıkçı Ebû İshâk İbrâhîm el-Kuveyrî (ö. 328/940'tan sonra), İbn Kernib, öğrencisi Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940), öğrencisi Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950), öğrencisi Yahyâ b. Adî (ö. 364/975), öğrencisi Ebû Süleymân es-Sicistânî (ö. 391/1001 [?]), öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), Tevhîdî'nin ve Âmirî'nin çağdaşı ahlak filozofu İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) silsilesi *felâsifetü'l-islâm* zümresini anlamak bakımından önemlidir.<sup>31</sup>

Şu hâlde İslam dünyasındaki mütekellim ve feylesof kimlikleri hangi bağlamda anlaşılmalıdır? Sözü ettiğimiz birinci zümre yani itikadi ve siyasi fırkalar, teşekkül etmiş hâliyle bir kelâm fırkası olarak değerlendirilemez;<sup>32</sup> fakat buna rağmen teşekkül sonrası kelâm ilminin kendileri eliyle ortaya çıktığı sistematik Mu'tezile zümresi,

<sup>30</sup> Cemâlüddîn el-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahhâri'l-hukemâ*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 124.

<sup>31</sup> Bu listedeki hoca-öğrenci ilişkilerine dair bilgiler için TDV İslam Ansiklopedisinin ilgili maddelerine bakınız.

<sup>32</sup> Abbâsîler öncesinde kelâmın orijinini tespit etmenin zorluğu sadece ilk itikadi-siyasi fırkalara ait metinlerin eksikliği ve aidiyetlerindeki problemlerle sınırlı değildir; bu zorluk aynı zamanda kelâm ilmini “ne” olarak ele alacağımızla ilgili bir sorundur. Hicri birinci yüzyılda ve nispeten hicri ikinci yüzyılın başlarındaki bir gruba ilk kelâm mezhebi ya da bir şahsa ilk mütekellim olma vasfını yüklemekle ilgili bir sorun söz konusudur. Mu'tezile öncesi kelâm metinlerinin tespitine yönelik problemi aşmak için J. van Ess, biri Ali bin Ebî Tâlib'in torunu Hasan bin Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'ye (ö. 99-101) nispet edilen diğeri de Emevî Halifesi Ömer bin Abdülaziz'e (ö. 101) nispet edilen kaderiyye karşıtı iki metin neşretmiştir. Bunların yanı sıra Hasan Basrî'ye (ö. 110) nispet edilen *Kader Risalesi*'ne de dikkat çeken van Ess, ilk kelâm metinlerinin hicri ilk yüzyıla ait olduğunu iddia etmektedir. Muhalife sorular sorup onu ilzam etmeyi ifade eden kelâm yönteminin (*kelleme*) ilk örneklerinin bu eserlerde mevcut olduğunu iddia eden van Ess, bu metinlerin mevsuk olduğunu düşünmekte ve birtakım deliller ortaya koymaktadır; bk. Alexander Treiger, “Kelâmın Kökenleri”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 59; J. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie: Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra* (Beyrut-Wiesbaden: Franz Steiner, 1977). Van Ess'in bu eserlerin mevsûkiyetine dair tarihlendirme, iddia ve gerekçeleri 1980'de Cook tarafından ve 1984'te Zimmermann tarafından tenkit edilmiştir; bk. M. A. Cook, “The Origins of Kalâm”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 43/1 (1980), 32-43; F. W. Zimmermann, “Review”, *International Journal of Middle East Studies* 16/3 (1984), 437-441. Treiger'in hülâsa ettiği ve neticelendirdiği bu tartışmaya bakılırsa Hasan Basrî'nin kader risalesi dışındaki iki risale, van Ess'in iddia ettiği gibi hicri birinci yüzyıla değil, hicri ikinci yüzyıla aittir. Kader Risalesi ise çok daha geç bir döneme tarihlenmektedir; bk. Treiger, “Kelâmın Kökenleri”, 72-76.

teşekkül öncesi bazı isimlerin öğrencileri, devamı ve mirasçısıdır. Bu devamlılığın iki temel göstergesine dikkat çekebiliriz. Birinci olarak ilk sistematik Mu'tezile kelâmcılarının kendilerinden önce itikadi ve siyasi tartışma geleneğinin etkin isimleriyle olan yakın ilişkilerine dikkat edilebilir.<sup>33</sup> İkinci olarak ise Hâricilerle başlayan ve hicri birinci yüzyılda gerek nakle dayalı gerek akla dayalı olarak tartışılan ilk itikadi ve siyasi meselelerin (büyük günah, iman ve küfrün mahiyeti, kader ve imamet) teşekkül edecek kelâm ilminin ana meseleleri olduğu görülecektir ki bu durum kelâmın önceki dönemle mesele yönünden ortaklığı olduğunu gösterir.

Peki İslam dünyasında *felâsife* zümresi niçin ayrı bir grup olarak görülmüştür? Öncelikle İslam dünyasında “feylesof” isminin Antik Yunanca’dan geldiği de hesaba katılırsa kendilerini, İslam dünyasına yabancı medeniyetlerdeki ilmî ekollerin ve filozofların özellikle de Antik Yunan filozoflarının bir devamı kabul eden kişilere verilmiştir. Bu kişiler araştırmalarında dinî icmada yer alan itikadi ilkeleri ve meseleleri değil, felsefi araştırmayı esas alan kişilerdir. Elbette sistematik Mu'tezile kelâmcılarının da çeviri eserlerdeki sistemli felsefi düşünceden etkilendiklerini kabul edebiliriz<sup>34</sup> ancak yine de Mu'tezile kelâmcıları kendilerini Meşşâî veya Revâkî gibi İslam öncesi ekollerin bir devamı olarak takdim etmedikleri gibi ürettikleri faaliyet de bu çerçevede olmamıştır. Örneğin Kindî, Mu'tezile kelâmcıları arasında yaşamasına rağmen hatta âlemin bilfiil ezeli olmadığını savunarak filozoflarla kelâmcılar arasında ayırt edici bir meselede kelâmcılara yakın bir tavır almasına rağmen bir “filozof” olarak

<sup>33</sup> İlk sistematik Mu'tezile kelâmcılarının kendilerinden önceki itikadi fırkaların organik bir devamı olduğunu daha iyi anlamak için onların kendilerinden önce itikadi konulardaki iddia sahibi kişilerle olan ilişkisine bakılabilir. Örneğin, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Amr bin Ubeyd'in (ö. 144/761) kız kardeşiyle evlendiği için onun pek çok eserine muttali olmuştur; bk. Metin Yurdağur, “Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Kasım 2022). Öte yandan Ebu'l-Huzeyl, Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi Osman b. Hâlid et-Tavîl'in öğrencisi olarak kaynaklarda zikredilmektedir; bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut-Lübnan, 1961), 44; İbn Nedîm, *el-Fihrist fi ahbâri'l-ulemâi'l-musannifîn mine'l-kudemâ ve'l-muhdesîn ve esmâi kütübihim*, thk. Rızâ Teceddüd (Tahran, 1978), 203. Bu bağlamda kelâm ilminin kendilerinin çabalarıyla teşekkül ettiği Ebu'l-Huzeyl el-Allâf gibi kelâmcılar, Emevî muhalefetine karşı itikadi-siyasi bir vizyonla ve aksiyoner bir tavırla Abbasî davasına destek veren Vasil bin Atâ, Amr bin Ubeyd ve Osman et-Tavîl gibi isimlerle doğrudan muhatap olmuşlardır; bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 32, 44.

<sup>34</sup> Bu hususta Horovitz'in meşhur eserine müracaat etmek bile yeterli olabilir. Stoacılığın Nazzam, Câhız ve Hişâm bin Hakem'e, Platonculuğun Muammer'in mana teorisine ve Ebû Hâşim'in ahval teorisine etkisinden söz eden Horovitz, Sofistler'in de etkisinden söz etmektedir. S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014). Fakat kelâmcıların siyasî ve apolojik faaliyetlerini incelediğimiz kısımda görüleceği üzere onların düşüncelerinde gördüğümüz felsefi etkilerin kaynağı, çeviri eserlerden daha çok Helenistik felsefi mirasın etkilerini taşıyan Sâsânî düalist din mensuplarıyla ve bazı Hristiyan mezheplerle kurdukları ilişkilerdir.

anılmıştır. Çünkü o büyük ölçüde Aristotelesçi ve Neo-Platoncu geleneğin devamı olarak düşünce üretmiştir.

## 1.2. KELÂMİN FELSEFİ NİTELİKLERİ

Kelâmın felsefi bir hüviyete sahip olması kelâm-felsefe arasındaki iki temel benzerlikten yani *kelâmın nazari bir yöntemle bilgiye ulaşması* ve *külli meseleleri ele almasından* hareketle ortaya koyulmaktadır. Felsefenin öteden beri şu ya da bu şekilde akıl yürütmeyi esas aldığı ve *arkhé* tartışmasından beri tümel problemler ekseninde akla dayalı araştırma yaptığı ortak kabulünden hareketle söylersek kelâm bu yönleriyle felsefeye benzetmekte veya felsefi birtakım nitelikleri taşımaktadır.

### 1.2.1. Külli İlim Olarak Kelâm

En genel anlamda külli ilim olmak ile kastettiğimiz şey külli/tümel meselelerin incelendiği ilimdir. Kelâmın felsefeden özsel bir farklılığı olmadığına ilişkin bazı gerekçelendirmeler kelâmın külli meseleleri ele alması üzerinden kurulmaktadır. Felsefe öteden beri tümel meseleleri ele alan bir disiplin olarak var olmuştur. Bilindiği üzere Antik Yunan felsefesi, bir bütün olarak var olan her şeyin nedensel ve unsuri bakımdan kaynağını (*arkhé*'yi) aramakla başlamıştır. Bu esasında âlemi açıklayan tümel bir ilke bulma arayışıdır. Sonrasında Aristoteles felsefenin ve filozofun kendine has tümel biliminin *varlığın varlık olmak bakımından* ele alındığı disiplin olduğunu ifade ederken temelde tümel meselelerin metafizikte ele alındığını kastetmektedir.<sup>35</sup> Varlık olmak bakımından varlık ilmine dair bu yaklaşım malum olduğu üzere Fârâbî, İbn Sînâ başta olmak üzere İslam coğrafyasındaki filozoflar tarafından geliştirilerek sürdürülmüş ve yine bu coğrafyadaki felsefe tasavvurunun temelini oluşturmuştur.<sup>36</sup> Aristoteles'ten tevarüs edilen metafizik anlayışının İslam coğrafyasındaki en yetkin versiyonlarından birini ortaya koyan İbn Sînâ'ya göre metafiziğin konusu varlık olmak

<sup>35</sup> Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2012), 196-197 (1004b 1-25).

<sup>36</sup> Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Şifā'* (Boston: Brill, Leiden, 2006); Ömer Mahir Alper, "Avicenna's Conception of The Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 85-103; Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019); Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs Yayınları, ts.); İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

bakımından varlıktır. İbn Sînâ'ya göre her ilmin konusunun belli bir bakımdan incelendiğini ve bu bakımlardan hareketle her ilmin mesailinin ortaya çıktığını göz önünde bulunduracak olursak o, varlığa özgü arazları (varlığın zatî arazlarını) metafiziğin mesâili olarak belirlemektedir. Bu sayede tüm mevcutlar arasında ortak olan yüklem çiftleri (bir-çok, kuvve-fiil, tümel-tikel, mümkün-zorunlu gibi) ve mevcutların sebepleri, metafiziğin mesâilini teşkil eder. Dahası varlığı, varlığın zatî arazlarını incelemenin ve var olması bakımından sebepleri incelemenin bir gereği olarak Tanrı'nın varlığı da metafiziğin mesâiline dahildir.<sup>37</sup>

Kelâmcılar her ne kadar temel dinî akideleri ispat gayesiyle araştırma yapsalar da bu akidelerin nazari bir yöntemle ispat edilmesi felsefeyle ortak birtakım külli meselelerle işgal etmelerini gerekli kılmıştır. Örneğin kelâmcılar Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığını ve kadir-i muhtar olduğunu akli olarak ispat etmek için âlem hakkında bütüncül olarak konuşma gereği duymuşlardır ve bu nedenle âlemin bütününe kuşatacak ölçüde külli meselelere girmişlerdir. Dırâr bin Amr'ın arazcılık teorisi, Nazzâm'ın kümün-zuhûr teorisi, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın atomculuk teorisi, Muammer'in *ma'nâ* teorisi ve *tab'* teorisi âlemi bir bütün olarak izah etmeyi amaçlayan teorilerdir. Bu amaçla kelâmcılar ilk filozoflardan beri felsefenin ortak meselesi olan âlemi bir bütün olarak kavrama çabasına karşılık gelecek bazı araştırmalar yapmışlardır. Kelâmcıların nazari faaliyetlerinde kullandığı cevher-araz, mevcut-madum, zat-sıfat, hudus-kıdem, madde, doğa gibi kavramlar içeriği bakımından filozoflardan pek çok noktada farklı olsa da neticede felsefi tümel kavramlardır. İşte kelâm ilminin öne çıkan felsefi yönlerinden biri budur. Bu doğrultuda Teftâzânî'nin Mu'tezile kelâmcılarının asıllara ilişkin pek çok konuda (*fî kesîrin mine'l-usûl*) filozofların peşinden gittiğine ve müteahhirîn kelâmcılarının da filozofları reddetmek için fizik ve metafiziğe dair pek çok felsefi meseleyi kelâma dahil ettiğine dair ifadeleri, kelâm-felsefe arasındaki ortak konu ve meselelere dikkat çekmesi bakımından önemlidir.<sup>38</sup> Öte yandan erken dönemde kelâmcıların kendi ilimlerini külli bir ilim olarak ele aldıklarını göstermesi bakımından Câhız'ın *Risâle fî sinâ'ati'l-keâm*'daki ifadelerine de dikkat çekmeliyiz. Câhız burada kelâmın bütün ilimler için kıstas

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/3-7, 11-12.

<sup>38</sup> Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemâl (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014), 24.

olduğunu ve yine bütün bilimlerin kelâma bağlı olduğunu iddia etmektedir. Çünkü ona göre kelâm sözün sınırlarını belirler ve bilgiyi edinme sürecinde esas alınan bir araçtır.<sup>39</sup>

Bu meseleyi fazlaca derinleştirmeyi gerekli görmüyoruz zira kelâmın külli bir ilim olması hakkında yapılmış müstakil çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalarda kelâmın külli bir ilim olmasına ilişkin gerekçelendirmeleri, kelâmın “külli meseleleri irdeleyen” bir disiplin olduğunu göstermesi bakımından kabul ediyoruz fakat “ne tür” bir külli disiplin olduğu, örneğin metafiziğe denk bir külli disiplin olup olmadığı konusunda yeterli görmüyoruz. Nitekim üçüncü bölümde kelâmın ne tür bir külli disiplin olduğunu tartışacağız. Dolayısıyla kelâm ilminin genel anlamda külli meseleleri irdeleyen bir disiplin olduğunu gerekçelendirmesi bakımından bu çalışmalara dikkat çekmemiz şimdilik yeterlidir.

Kelâmın metafizik bir disiplin olduğunu iddia eden öncü çalışmalardan biri Ömer Türker’in “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”<sup>40</sup> adlı makalesidir. Türker bu makalede kelâm ilminin teşekkül aşamasında nasıl metafizik bir disiplin hâline geldiğini ele almaktadır. Türker’e göre teşekkül döneminden önce irade hürriyeti ekseninde gerçekleşen Allah’ın zat ve sıfatları, nübüvvet, kader, ahiret bahisleri gibi meselelere dair iddia ve tartışmalar, Kur’ân-ı Kerîm’i yorumlama faaliyetine tekâbül eden ilmî faaliyetlerdi. Fakat ona göre gerek Müslümanlar arasında ihtilafa neden olan itikadi meselelerin tahkik edilmesine gerekse gayrimüslimlerle yapılan tartışmaların olgunlaştırılmasına yönelik ihtiyaç, varlık hakkında bir bütün olarak konuşmayı gerekli kılmıştır. Tek tek her şey hakkında konuşmanın imkânsızlığından ötürü kelâmcılar, varlık hakkında tümel bir biçimde konuşmanın imkânını aramışlardır.<sup>41</sup>

Türker’in açıklamalarına göre kelâmın metafizikleşmesi iki temel yönden gözlemlenebilir. İlk olarak analogiye benzeyen veya bazı uygulamalarında analogiye dönüşebilen *şahitle gaibe istidlâli* yönteminin gerek Mu‘tezile kelâmcıları tarafından gerekse Cüveynî öncesi Eş‘arî kelâmcıları tarafından tümdengelim yöntemiyle konuşmaya imkân verecek biçimde tasarlanmış olmasıdır.<sup>42</sup> İkinci olarak ise mütekaddimîn kelâmcılarının eserlerinde bilgi ve istidlâl, temel ontolojik kavramlar,

<sup>39</sup> Ebû Osman Câhiz, “Risâle fi sinâ‘ati’l-keâm”, *Rasâilü’l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru’l-Hubeyl, 1964), 4/244.

<sup>40</sup> Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”.

<sup>41</sup> Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, 87.

<sup>42</sup> Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, 89-90.

cevher-araz bahisleri, Allah'ın zat ve sıfatlarını vd. içeren tasnif ve tertip, kelâmın metafizik bir araştırma içinde olduğunu gösteren diğer bir husustur. Dolayısıyla Türker'e göre kelâm, teşekkül döneminden itibaren metafiziğin temel meselelerine karşılık gelen meseleleri ele almış ve üstelik bu meseleleri ele alırken tümel bir disipline yaraşır biçimde tündengelim dayalı nazari bir faaliyet içinde olmuştur.<sup>43</sup>

Başka bir araştırma ise kelâmın külli bir disiplin olduğunu iddia eden Hayrettin Nebi Güdekli'nin *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*<sup>44</sup> adlı çalışmasıdır. Söz konusu çalışmasında kendisinden önce kelâmın mahiyetine ilişkin iki temel tasavvuru indirgemeci bir tutum içinde olmakla eleştiren Güdekli, söz konusu iki tasavvuru kapsayan ve aşan bir teklifte bulunmaktadır. Bu iki tasavvurdan birine göre kelâm, salt teolojik bir disiplindir. Bu anlayışa göre kelâm ilminde cevher-araz, bilgi ve istidlâl gibi teolojik olmayan meseleler teolojik amaçlara hizmet eden bir araçtır. Diğer tasavvur ise kelâmın mahiyetine dair çağdaş dönemde bazı araştırmacılar tarafından kelâmın salt teolojik bir disiplin olarak algılanmasına karşı geliştirilen bir tasavvurdur. Buna göre kelâmın mantık, epistemoloji, fizik, psikoloji gibi alanlarda bilimsel bir hakikat araştırmasında bulunduğunu gösteren araştırmalar yapılmıştır. Güdekli'nin iddiasına göre bu araştırmalar önemli olsa da kelâmın teolojik olmayan yönünün salt doğa bilimsel bir disiplin gibi algılanmasına yol açmıştır; hâlbuki kelâm ilmi hem teolojik bir disiplinin işlevini hem de doğa bilimsel bir disiplinin niteliklerini taşımaktadır ancak ona göre kelâm asıl olarak tümel bir hakikat araştırmasıdır.<sup>45</sup> Daha açık bir ifadeyle kelâmın teolojik ya da doğa bilimsel karakteri bizzat tümel bir disiplin olmasının

<sup>43</sup> Türker, “Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci”, 90-91. Kelâmın metafizik bir disiplin olup olmadığıyla ilgili diğer bir araştırma ise Yunus Öztürk'ün *Kelâm-Metafizik İlişkisi-Fârâbî Eksenli Bir İnceleme* başlıklı çalışmasıdır. Kelâm ilminin metafizik bir disiplin olup olmadığı konusunda nispeten daha ihtiyatlı bir tavrın sergilendiği bu çalışma, kelâmın metafizik bir disiplin olduğunu kesin biçimde iddia etmediği için şimdilik bizi dolaylı olarak ilgilendirmektedir. Yine de araştırmaya dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. Çalışmada Fârâbî'nin kelâm ilmi ve kelâmcılar hakkında ortaya koyduğu bazı iddia ve eleştiriler, kelâmcıların metinleriyle (özellikle Kadı Abdülcebbar'ın eserleri) karşılaştırmalı bir okuma ve analize tabi tutulmuştur. Bu sayede Fârâbî'nin söz konusu iddialarının doğruluğunu karşılaştırmalı bir okumayla tetkik etmeyi hedefleyen araştırmacı; akıl, meşhurluk ve makbulat olmak üzere üç konuda Fârâbî'nin kelâmcılara yönelik ifadelerini karşılıklı okumalar neticesinde değerlendirerek kelâmın metafizik bir disiplin olup olmadığını araştırmıştır. Bu doğrultuda araştırmacı, Fârâbî'nin akıl ve meşhûrât konusunda kelâmcılara ve kelâma dair tasavvurunu tetkik etmekte ve kelâmcıların akıl tasavvurlarının (*Fârâbî'nin iddiasının aksine*) II. *Analitikler*'deki akıl tasavvuruna son derece benzer ya da yakın olduğunu iddia etmektedir. Kelâmcıların akıl anlayışının II. *Analitikler*'deki akıl tasavvuruna olan bu yakınlığı, araştırmacının ifadesiyle “kelâmın metafizik bir disiplin olma imkânını artıran” bir yöndür. Fakat Fârâbî'nin makbul tanımını aşmadığı için haber-i rasul ve makbûlât üzerinden ulaşılan sonuçlar ise kelâmın metafizik olma imkânını zayıflatan bir yöndür; bk. Yunus Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Eksenli Bir İnceleme)* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 255-392.

<sup>44</sup> Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*.

<sup>45</sup> Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 2-4.

sonucu ve gereğidir. Bu anlamda ele alınırsa sadece felsefedeki metafiziğin işlevini yerine getirmekle kalmayıp aynı zamanda metafiziği de kapsayarak diğer pek çok ilmi barındıran kelâm, *felsefeye denk* külli bir ilimdir.<sup>46</sup>

Söz konusu çalışmada kelâmın teolojiyi ve doğa bilim karakterini aşan bir tümel bir disiplin olduğunu savunan Güdekli, bu iddiasını temellendirmek üzere kelâmın tümel bir ilim olma sürecini betimlemeye ve açıklamaya koyulur. Bu doğrultuda hicri birinci yüzyılın sonlarından itibaren kelâm ilminin hazırlık sürecini kapsayacak şekilde incelemeye başlayan bu çalışma, özellikle hicri ikinci yüzyılın yarısından itibaren kelâm ilminin teşekkül ettiği dönemleri mercek altına alır. Hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısının sonlarına doğru Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm, Muammer bin Abbâd es-Sülemî, Câhız gibi önde gelen Mu'tezile kelâmcılarının elinde teşekkül eden kelâm ilminin nasıl tümel bir disiplin olarak ortaya çıktığı, epistemolojik, ontolojik ve teolojik bakımlardan ortaya koyulmak istenmiştir. Kelâmcılar başlangıçta teolojik kaygılarla yola çıkmış fakat zamanla tümel bir araştırmaya yönelmişlerdir. Güdekli'nin ifadesiyle kelâmcılar, örneğin ru'yetullah meselesini araştırmaya başlamışlar fakat süreç içerisinde “görme nedir”, “görme nasıl gerçekleşir” gibi teolojik kaygıları aşan araştırmalarda bulunmuşlardır.<sup>47</sup> Ya da Allah'a dair bilginin nasıl olduğunu araştırmak için bilginin mahiyeti, bilmenin nasıl gerçekleştiği, insanın bilişsel kapasitelerini araştırmışlardır.<sup>48</sup> Öte yandan kelâmcılar, kelâmın teşekkül dönemi öncesinde yaratan-yaratılan ilişkisiyle başlayan araştırmayı varlık olmak bakımından varlık tasnifine uygun şekilde bir mevcut olarak hâdis-kadim ilişkisi bağlamında ele almışlar ve hâdis-muhdis ayrımını merkeze alarak tümel bir ontolojik araştırma içine girmişlerdir. Kelâmcılar alternatif cisim teorileri, tabiat ve nedensellik (*tevlîd*) teorileri geliştirmişler öte yandan “şey” ve “sabit” gibi temel ontolojik kavramları inşa etmişlerdir.<sup>49</sup> Yine teolojik bakımdan hudûs delilini başlangıç noktası olarak ele alan Güdekli, arazların ispatından hareketle cisimlerin hudûsuna ve Tanrı'nın muhdis oluşuna dair Mu'tezile kelâmcılarının temellendirmelerini mantıksal olarak analiz etmiş ve onların Tanrı'nın sıfatlarına dair varmış oldukları sonuçların tümel bir

<sup>46</sup> Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 207/Dipnot: 217.

<sup>47</sup> Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 258.

<sup>48</sup> Teşekkül dönemi kelâmcılarının bilen varlık olarak insanın mahiyetine, sonradan kazanılan bilgilerin kendisiyle kazanıldığı doğuştan gelen bilgilere, duyu bilgilerine ve kapasitesine dair epistemolojik düşünce ve tartışmaları için bk. Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 74-128; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 75-144.

<sup>49</sup> Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 131-207.

araştırmanın neticesi olduğunu iddia etmiştir.<sup>50</sup> Tezin son bölümünde kelâmın mahiyetinin erken dönem sistematik kelâmcıları tarafından nasıl tasavvur edildiğini ele alan Güdekli, kelâm ilminin tümel bir disiplin olarak takdim edildiğini ve algılandığını iddia etmektedir.<sup>51</sup> Güdekli, tezin birçok yerinde kelâmcıların görüşlerini izah ederken yer yer Aristoteles'in mantığı, burhan teorisi, metafizik ve fizikteki düşünceleriyle karşılaştırmalar yaparak kelâmcıların fikirlerinin Aristoteles felsefesiyle pek çok yönden benzerlikler taşıdığını iddia etmekte<sup>52</sup> ve bu sayede kelâmın Aristoteles felsefesine tabi olmasa da aslında Aristotelesçi anlamda felsefi bir mahiyete sahip olduğunu ima etmektedir.

İlerleyen bölümlerde de görüleceği üzere biz bu çalışmaların gerekçelendirmelerini, kelâmın *külli meseleleri ele alan bir disiplin olduğunu* ortaya koymasını bakımından kabul ediyoruz. Bu anlamda felsefi külli meseleler ile kelâmi meseleler arasında belli bir ortaklık söz konusudur ve bu ortaklık kelâmın felsefi bir niteliğidir. Fakat kelâm ilmini, külli meseleleri ele alması dolayısıyla genel anlamıyla külli bir ilim olarak kabul etsek de bu ilmin ne tür bir külli ilim olduğunu, felsefeye ya da metafiziğe denk bir külli ilim olup olmadığını ise üçüncü bölümde araştıracağımızı belirtelim.

### 1.2.2. Nazari Bir İlim Olarak Kelâm

İslam düşünce tarihinde Aristotelesçi felsefe ve kelâm ilmi, nazari bir faaliyet olma hususunda özdeşleştirilmiş ya da benzeştirilmiş ve ilerleyen dönemlerde *mütakellimûn ve felâsife* “Ehl-i Nazar” olarak anılmıştır.<sup>53</sup> Ehl-i Nazar tasnifi ekseninde kelâm ilminin nazari bir faaliyet olmasının hangi anlama geldiğini bazı temel sorulara cevap arayarak ele alabiliriz. Nazari bir disiplin bu yönüyle hangi temel işlevleri taşır? Yine Ehl-i Nazar olmanın alameti farikası nazari bir faaliyetle araştırma yapmaksa nazari faaliyetin ayırt edici nitelikleri nelerdir? Her türlü akıl yürütme faaliyeti nazari bir faaliyet olmadığına göre nazari bir akıl yürütmenin kendine özgü yönleri nelerdir? Nitekim bir tür akıl yürütme faaliyetinden azade kalamayan birtakım dinî disiplinleri

<sup>50</sup> Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 208-247.

<sup>51</sup> Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 235-258.

<sup>52</sup> Bk. Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 10, 49-50, 93, 114-115, 120, 169, 183, 201-202, 249.

<sup>53</sup> Metin Yurdagür, “Ehl-i Nazar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Temmuz 2022).

niçin ehli nazar sınıfına koymamaktayız? Bu gibi sorular bizi iki temel yönde düşünmeye zorlamaktadır. İlk olarak filozoflardan da önce ortaya çıkmaları sebebiyle öncelikle kelâm ehli için “nazar” ifadesinin özel bir terim olarak ortaya çıkan anlamına ve nazari yöntemin genel olarak ne olduğuna dikkat etmemiz gerekmektedir. İkinci olarak kelâmcıların nazari yöntemle filozoflara niçin benzediklerini ve nazar yöntemi söz konusu olduğunda hangi ortak düşünme biçimine sahip olduklarını ele almalıyız.

Nazari faaliyet hiç şüphesiz hem kelâmcılarda hem de filozoflarda özel bir düşünme türüdür. Fakat bu düşünmeyi özel kılan nedir? Lugavi olarak bir şey hakkında özellikle görmeye ilgili anlamı dışında düşünmeye (*el-fikr*) ve akıl yürütmeye delalet eden “nazar” kavramı,<sup>54</sup> müşterek bir lafızdır.<sup>55</sup> Nazar kavramının görmek, beklemek, (Allah’ın nazar etmesi) bağlamında lütuf anlamından ve bazı kullanımlarında mukabele etmek ve düşünmek gibi anlamlarından bahseden Kadı Abdülcebbar’a göre bu anlamlar, belli *karine* ve *şahitlerle* mukayyet hâle gelmektedir. Nazar lafzının *ayn* kavramıyla ilgili kullanımlarında gözün bir şeye yönelmesi anlamına geldiğini fakat *kalp* ile kullanıldığında ise “*et-tefkîr* (derinlemesine düşünmek), *el-bahs* (araştırmak), *et-teemmül* (derin düşünmek), *et-tedebbür* (düşünüp taşınmak), *rü’yet* (bilmek) vb.” anlamlara geldiğini ifade etmektedir.<sup>56</sup> O hâlde nazar ifadesi kalple birlikte anlaşılmalıdır. Nitekim mütekaddimîn dönemi Eş’ariliğin önemli isimlerinden İbn Fûrek de *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-usûl*’de “nazar” ifadesini “kalbin düşünmesi (*fikr*) ve teemmülü” olarak tarif eder.<sup>57</sup> “Kalp” kavramının bu kullanımı ise gerek geleneksel Arap dilindeki uzlaşımın gerekse Mu‘tezile’den miras kalan kelâmi literatürün bir devamı olarak değerlendirilebilir. Nitekim Yunus Cengiz’in tespitiyle ifade edecek olursak Nazzâm ve Câhız’dan itibaren Mu‘tezile’nin genel düşüncesine göre kalp, “zihinsel etkinliklerin toplandığı bir pota,” zihinsel durumların bir araya getirilmesini sağlayan ve bu anlamda “zihin” olarak karşılanabilecek bir terimdir.<sup>58</sup> O hâlde nazar, ilk sistematik kelâmcılardan itibaren kalbin yani zihnin bir faaliyeti olarak kullanılmıştır. Bilgiye ve hakikate ulaşma konusunda nazari yöntemi benimsemek ise

<sup>54</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.), “nżr”, 6/4466.

<sup>55</sup> Krş. İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı - Kitâbu’l-Hudûd*, çev. Aygün Akyol - İclal Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 26-29; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse - Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/72.

<sup>56</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse - Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/72-76.

<sup>57</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-usûl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1999), “haddü’n-nazar”, 78.

<sup>58</sup> Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız’ın Ahlâk Düşüncesi*, 93, 103.

zihne dayanan teemmül ve tedebbür gibi yüksek mertebeli düşünme biçimlerini ifade eden bir delillendirme tarzını benimsemektir.

Nazar kavramı ve türevleri filozofların ve kelâmcıların ıstılahında yüksek seviyeli düşünmeye işaret etmesi bakımından birbirlerine yakın olsa da kendilerine özgü bir ıstılahı da sahiptir. Örneğin, İbn Sînâ *Kitâbu'l-Hudûd*'da *nefs* hakkında konuşurken nazari ve amelî akıldan söz etmektedir. Nazari akılı, tümel şeylerin mahiyetlerini tümel olması yönüyle *nefs* için kabul eden bir kuvvet olarak tarif etmektedir.<sup>59</sup> İbn Sînâ'nın yine başka bir eserinde tümelleri kabul eden bu yüksek istidadı "*el-kuvvetu'n-nazariyye*" (nazari kuvvet) olarak ele aldığını görüyoruz. Dahası *müstefad akıl* bağlamında akıl kuvvetinin derecelerinden/mertebelerinden söz ederken nazari akıllar ifadesini kullandığını görüyoruz.<sup>60</sup> Örnek niteliğinde zikrettiğimiz bu kullanımlar kelâmcıların sistematik ve yüksek seviyeli akletmeyi ifade için kullandıkları nazar terimine benzer bir kullanım olarak değerlendirilebilir.<sup>61</sup> Aynı sistematik yapının unsuru olmamasından ötürü felsefe ve kelâmın dilindeki nazar, belli ölçüde benzerlikler taşımaktadır. Nitekim birçok önemli kelâmcının eserlerinin ilk bahislerinde nazar ekseninde ele aldıkları epistemolojik tartışmalar bu bağlamda okunabilir.<sup>62</sup>

Görülmektedir ki hem filozofların hem de kelâmcıların ıstılahında bir ilmin nazarılığı, hakikate ve hakikatin bilgisine erişmeyi sağlayacak akıl yürütme ve düşünmeye dayalı bir araştırmayı ifade etmektedir.<sup>63</sup> Yukarıda nazarla ilgili

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı - Kitâbu'l-Hudûd*, 28.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risale*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 44-48.

<sup>61</sup> Bunun yanı sıra İbn Sînâ'nın nazari ifadesini nefsin kısımlarıyla ilgili olmakla birlikte ilimlerin sınıflandırılması bağlamında kullandığını da biliyoruz. İlimleri tasnif ettiği bağlamda o, *nazari ilimlerden* (ihtiyar ve fiillerimizden bağımsız olarak var olan şeyleri konu edinen ilimler) ve *amelî ilimlerden* (ihtiyar ve fiillerimizin neticesinde var olan şeyleri konu edinen ilimler) söz etmiştir. Bu bağlamda ahlak, siyaset ve ekonomi gibi ilimlerin konuları, ihtiyar ve fiillerimiz neticesinde var olmaktadır. Ferdî tercihlere dayalı fiiller, devlet gibi siyasi organizasyonlar, altın, gümüş gibi bazı cisimlerin ekonomik kıymetine dair uzlaşmalar insanın ihtiyar ve fiillerinin neticesinde var olmuş şeylerdir. Öte yandan varlık, cisim, hareket, sayılar, geometrik şekiller, insanın ihtiyar ve fiillerinden bağımsız olarak var olmuş şeylerdir; bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 5.

<sup>62</sup> Sistemli akıl yürütmeyi ifade eden nazar kavramı bağlamında istidlâl, hâtır (havâtır), sükûn-ı nefis, kalb, akıl vd. kavramlar etrafında sistematik Mu'tezile kelâmcıları tarafından gerçekleştirilen epistemolojik soruşturmalar için bakınız: Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*; Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 92-144; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 131-189.

<sup>63</sup> Elbette bu akıl yürütme daha ziyade vasıtalı/gidimli (dedüksiyon, istidlâl) akıl yürütmedir. Her ne kadar İbn Sînâ gibi bazı filozofların ya da İbn Sînâ'dan daha farklı bir yapının ürünü olsa da Câhız gibi bazı kelâmcıların bilginin gidimli olmayan yöntemlerinden biri olan sezgiyi (*hads*) kabul ettikleri

kullanımlardan anlaşılabilir ki Ehl-i Nazar'ın alameti farikası, elbette genel anlamda ve gelişigüzel biçimde akli kullanmalarında değil, hakikate akıl sayesinde ulaşılabileceğinde ısrar etmelerindedir. Bu anlamda akıl yürütme vasıtasıyla insanın, hakikate erişebileceğine ilişkin bu güven, aynı zamanda akıl ve akledilenler arasındaki uyuma dair güvendir.

Ehl-i Hadis'ten bir alimin, mutasavvıfların ya da deney ve gözlem temelli bir yöntemi savunan bir bilim adamının da bir tür akıl yürütmeden azade kaldığı söylememiz mümkün olmadığına göre Ehl-i Nazar olarak anılan kelâmcıların ve filozofların ayırıcı noktası nedir? Kelâmcılar ve filozoflar nasıl bir akıl yürütme yapıyor ki bu onları diğer disiplinlerden ayırıyor? Bu ve benzeri soruların cevabı nazari faaliyetin ayırıcı vasfının ne olduğu noktasında düğümlenmektedir. Filozoflarda ve kelâmcılarda görüldüğü gibi nazari yöntemin ayırıcı vasfı, akla güvenmekle diğer deyişle akıl yürütmenin hakikate ulaştıracağına güvenmekle ilgilidir. Bu güven iki noktadan ele alınabilir: Akla duyulan güven, ilk olarak sonradan kazanılan tüm bilgilerin kendisine dayandığı asgari bir aklın kabulünde ya da bu akli oluşturan ve sonradan kazanılmamış ilkelerin kabulünde, ikinci olarak kazanılmış bilgilerin hakikatin ifadesi olduğunu gösteren bir delil-medlül uyumunda, diğer bir ifadeyle akleden ve akledilen arasındaki mütekabiliyetin tesisinde görülmektedir.

*Felâsife*'nin duyularla veya sonradan akıl yürütmeye kazanılmamış olan fakat aklın varlığından söz etmemizi mümkün kılan birtakım ilkelerden (*evveliyât*) söz ettiklerini görürüz. Kindî'nin özdeşlik ve çelişmezlik ilkesine atfen *el-evâilu'l-akliyye*'den söz ettiğini,<sup>64</sup> Fârâbî'nin *bütünün parçadan büyük olmasını* ve *eşit ölçüye sahip olan şeylerin birbirlerine eşit olduklarını* örnek vererek *bilkuvve akli var* kılan ve ilk olarak bizde nasıl oluştuğunu ve nereden elde edildiğini bilmediğimiz *el-evâil*'den ya da başka bir ifadeyle *el-ma'kulâtu'l-uvel*'den söz ettiğini,<sup>65</sup> yine aynı örnekleri vererek Âmirî'nin duyularla kazanılmamış ve yakınlığı sürekli olan bilgilerden söz

---

söylenecekse de bu sezgi tespit edildiği üzere akli/rasyonel bir sezgidir; bk. Dimitri Gutas, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 113-148; Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 132-144.

<sup>64</sup> Ya'kûb bin İshak el-Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 157.

<sup>65</sup> Fârâbî, “İlimlerin Sayımı (İkinci Bölüm: Mantık İlmi Hakkında)”, çev. Yaşar Aydın, *Mantiğa Giriş Risâleleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 93-94; Fârâbî, “Beş Fasil (el-Fusûlü'l-Hamse)”, çev. Yaşar Aydın, *Mantiğa Giriş Risâleleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 36-39; Fârâbî, “Fusûlü'l-Medenî”, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 70-71; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 162.

ettiğini<sup>66</sup> görmekteyiz. Bu noktada öncelikle dikkat edilmesi gereken husus, filozoflar tarafından bu ilkelerin sonradan elde edilen duyu bilgilerinden ve nazari akıl yürütmenin nefiste geçirdiği son aşamada elde edilen tümel mahiyetlerin bilgisinden farklı olarak ele alınmasıdır.

İbn Sînâ *Kitâbü 'ş-Şifa: Metafizik* kitabında evveliler arasında öncelikle *mevcut*, *şey* ve *zorunlu*ya dikkat çekerek onların manalarının nefste *evvelî* olarak resmedildiğini (*irtisâmen evveliyyen*) ifade eder.<sup>67</sup> Bu manaların *irtisâmen evveliyyen* şeklinde ifade edilmesi cins, tür ve ayırım kullanarak tam bir tanıma elverişli olmamasına işaret ettiği için özellikle önemlidir. Çünkü varlık (*vücûd*), anlamdaş (*mütevâtî* ' ) bir lafız değildir, dereceli anlamdaş (*müşekkek*) ve müşterek bir lafızdır ki bu nedenle cevher, cisim, canlı, insan vd. anlamdaş terimlerin aksine *hadd-i tam* mümkün değildir; diğer deyişle varlık bir “cins” değildir. Hatta İbn Sînâ'nın bizzat ifadesine göre anlamdaş olduğu varsayılsa bile varlık, mevcutların mahiyetlerine dahil olan mukavvim bir cüz (zatî) değildir, bilakis her mahiyete *lazimî olarak arız olan* bir şeydir.<sup>68</sup> O hâlde varlık tanımlanamaz çünkü varlık zihnî veya harici, mümkün veya zorunlu her şeye arız olduğu için kendisinden daha genel bir şey yoktur. Yine özellikle dikkat etmek gerekir ki kendisinden daha genel bir anlam olmadığı için nefsin/akılın ilk muhatap olduğu şey varlıktır. Akıl ilk olarak varlıkla karşılaşır. Esasen fizik ve matematik biliminde de akıl ilk karşılaştığı şey öncelikle bir tür varlıktır. İnsan, karşılaştığı mevcudun mahiyetini bilmeseyse bile ve zatîlerini ya da bazı arazilerinin farkında olmasa bile en azından bir biçimde varlıkla karşı karşıyadır. Akıl ilk ve en basit idrakinde bile veya henüz duyuyu meydana getiren ilk basit intiba ânında bile muhatap olunan *bir şeydir, bir mevcuttur*. Bu anlamda akıl varlığı ne zatî ne de arazi olarak bilmektedir bilakis akıl varlığı, evvelî olarak bilmektedir.<sup>69</sup> Dahası mevcut, şey, zorunlu gibi ilksel/evvelî manalar

<sup>66</sup> Ebu'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbu 'l-Emed ale'l-Ebed - Sonsuzluk Peşinde*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 68-69.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 2013, 1/27.

<sup>68</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Kategoriler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 8-9, 57; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 2013, 1/32; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 142.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 142. Tam da bu nedenle *mevcutları mevcut olmaları bakımından* incelediği için metafizikten daha küllî bir ilim yoktur; üstelik metafizik dahil hiçbir ilmin kendi konusunu ispat edemeyeceğine ilişkin burhani ilkeyi de dikkate alırsak, metafizik kendi konusunu evvelî tasavvurlardan almaktadır. Yine varlığın bir cins olamamasıyla ilgili açıkladığımız tüm bu sebeplerden ötürü diğer ilimlerin mesâili, konularının/cinslerinin *zatî arazları* iken metafiziğin mesailini teşkil eden *umûr-ı âmme*, varlığın *zatî arazları gibidir (ke'l-avârızı 'l-hâssati)*; bk. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 2013, 1/11, 32. Nitekim varlık bir cins değildir; bk. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Kategoriler*, 57.

tanımlanamadığı için ancak bir isim veya alamet vasıtasıyla *tenbîh* ve *ihtâr* edilir.<sup>70</sup> Bu bir tür hatırlatmadır, hatırlatmalar ise akılda olan şey içindir; çünkü akıl bu manalar olmaksızın var olamaz.

İbn Sînâ her ne kadar evvelî ilkelerden söz ederken *evveli tasavvurlar* ve *evveli ilkelerden* söz ediyor olsa da<sup>71</sup> tasavvurların tasdikata önceliğini de dikkate alarak<sup>72</sup> ve aklın baştan beri mevcut, şey ve zorunlu tasavvurlarıyla birlikte işlevsel olmasını dikkate alarak *tasavvurî evveli ilkelerin tasdikî evvelî ilkelere göre nisbî önceliği* olduğunu söylememiz mümkündür. “O, odur.”, “Parça bütünden küçüktür.” gibi evveli tasdikler bile aklın mevcutla olan tasavvuri ilişkisine dayanır. Ya da bir konuya bir şeyi yüklemekle başlayan temel algılama biçimimiz varlığın olumlamaya dayalı tasavvuruyla mümkündür. Daha açık bir deyişle bir yüklem ve konu arasındaki tasdiğin gerçekleşebilmesi için konu ve yüklem tasavvur edilmesi gerekir; bu ise ancak asgari düzeyde varlık tasavvuruyla mümkün olmaktadır. Konu-yüklem ve aradaki bağ daima varlık tasavvuru sayesinde. Dahası dikkat edilirse özdeşlik, çelişmezlik ilkesi ya da bütün-parça ilişkisi gibi tasdikler aslında bir tür varlık yüklemeleridir. “Parça,” “bütün” ve “küçük olmak” gibi manaları birbirine varlık bağıyla bağlayabilen istidadı ifade eden akıl, şeyleri “var kılmak, olumlamak, sabit bulmak” gibi belirli biçimlerde birleştirir ve böylelikle hem algılamanın hem de dil kabiliyetinin yetkinleşmesine imkân verir. Neticede varlık tasavvuruna dayanması bakımından bütün konu-yüklem ilişkileri bir tür “var kabul etme” işlemidir, konu ve yüklem arasındaki olumlama ya da olumsuzlama (ki olumsuzlama da başka bir konu bağlamında bir tür olumlamadır) işlemidir.<sup>73</sup>

*Felâsife*'ye göre asgari olarak akıl, mevcutları tasavvur edebilecek bir istidada işaret ettiğine göre şimdi, bu akli istidatın bilinenden bilinmeyene doğru nasıl ilerlediğine, diğer deyişle birtakım aşamalardan yani kuvveden fiile geçerek nasıl tümel mahiyetlerin bilgisinin nefiste hasıl olduğuna kısaca değinebiliriz. *Felâsife*'ye göre hakikate ulaşma noktasında akla olan güven akleden-akıl-akledilen arasındaki mütakabiliyete dayanmaktadır.

<sup>70</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 2013, 1/27.

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 2013, 1/27-28.

<sup>72</sup> Tasavvursuz tasdik olmaz fakat tasdik olmaksızın tasavvur olur; bk. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, 10-11; İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 11.

<sup>73</sup> Bu izahın dayanakları için bk. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 2013, 1/29-30.

Filozofların nazari akıl yürütmeye dayanan bir hakikat anlayışları, aklın kendine has sürecinden geçmeyen hiçbir malumatı, felsefi anlamda “bilgi” olarak kabul etmemelerinde görülebilir. Bu aşamada dile getirmek istediğimiz ilk husus, duyulurların (*mahsûsât*) tümel makullerin idrak edilmesini sağlayan süreçteki işlevidir. Öncelikle belirtelim ki *felâsife*'nin nazari tavrında duyulurlar, *evveliyyât*'tan olmadığı gibi terim anlamıyla bilgi değildir; fakat bilgiye ulaşmak için nazari aklın geçirmesi gereken süreçlerde önemli bir role ve işleve sahiptir. *Felâsife*'ye göre nazari aklın tümel mahiyetlere ulaşma sürecinde müşterek his ve mütehayyile gibi iç idrak güçlerinin malzemesi duyulurlardır.<sup>74</sup> Örneğin İbn Sînâ'ya göre nefsin akleden nazari kısmının kuvveden fiile geçmesi için nefsin hayvanlarla ortak olan işlevlerini bilfiil kılması gerekmektedir. Müşterek his ve fantazyâ, beş duyuda nakşolmuş (*intibâ'*) suretleri kabul eden iç idrak gücüdür.<sup>75</sup> İdrak sürecinin yüksek seviyesinde elde edilen (*husûl*) bilgi; duyumsama, tahayyül, tevehhüm ve taakkul olmak üzere dört aşamanın sonunda mahiyetlerin her birini ifade eden faal aklın feyziyle elde edilen tümel makulatı ifade eder. Diğer deyişle duyulurların beş duyudaki intibasından sonra nefste bulunan müşterek his, mütehayyile, mütevehhime gibi farklı iç idrak kuvvelerinin işlevselleşmesi (bilfiil hâle gelmesi) sonucu insani nefste faal aklın feyzi için yeterli istidat meydana gelir.<sup>76</sup> İşte bu külli makullerin bilgisini elde etmeyi sağlayan nazari kuvvet,<sup>77</sup> duyulurları alarak onları faal akıldan sadır olan makulatın tabiatına uygun bir istidada ulaşana kadar bir dizi akla özgü işlemde geçirir ki bu tecrit (soyutlama) işlemidir.<sup>78</sup> Türker'in tespit ettiği üzere İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'da “duyulurun makul hâle getirilmesi” olarak ifade ettiği bu aşamada akıl artık tümel makulatı taakkul eder.<sup>79</sup>

İşte bu süreç, İbn Sînâ felsefesinde duyulurların bilgi olmadığını ve hakikatin bilgisini vermediğini göstermektedir; dolayısıyla duyulurlar hakikatin elde edilmesini sağlayan tümel makullere ulaşma yolunda yeterli değildir, ancak gereklidir. Nitekim duyulurlar bir dizi soyutlama işleminden geçerek, diğer deyişle bir tür akli dönüşümden geçerek faal akıldaki tümel mahiyetlerin feyzi için nefsin hazırlanmasını sağlar. Maddi şeylerin duyusal intibalarının akılda soyutlanarak *aklın makulatı kabil* bir hâle geldiği

<sup>74</sup> Örneğin bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 156; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA, 2021), 132-136, 142-144, 388-391.

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 108-116.

<sup>76</sup> Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 35-46.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 114-120, 362, 418-420.

<sup>78</sup> Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 47-63.

<sup>79</sup> Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 39.

bu süreç bir tür akli soyutlama ve makulleştirme; diğer deyişle aklın makulata uygun bir yeterlilik kazanma sürecidir. İbn Sînâ'nın nazari aklın hakikate ulaşacağına dair duyduğu güven ve akıl-akledilen arasındaki mütakabiliyet bu soyutlama işleminde açıkça görülmektedir.<sup>80</sup>

Kelâmcıların akıl anlayışının ise filozofların akıl anlayışlarıyla belli bir zeminde benzeştiğini<sup>81</sup> gösteren ilk husus, *felâsife*'nin evvelî ilkelerine benzer bir biçimde kelâmcıların da akıl yürütme ya da duyular yoluyla sonradan kazanılmamış ilk bilgilerden (*mübtede*) söz etmeleridir.<sup>82</sup> Böylece akıl, her insanın sahip olduğu temel bilgiler ve onların vasıtasıyla kazanılan bilgileri ifade eden bir isimlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı araştırmacıların tespit ettiği üzere Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, akli hem bir kuvve olarak hem de kesin ve akıl yürütmeye gerek kalmaksızın kabul edilen bilgiler anlamında kullanan ilk kelâmcı olarak görülebilir.<sup>83</sup> Dahası Muammer'in on cins bilgiden söz ederken sekizinci cins olarak “insanın kendi varlığına ilişkin bilgisini” duyulardan edinilmemiş, hiçbir kuşğunun söz konusu olmadığı bilgi olarak ele alması dikkate değerdir. Yine o, dokuzuncu cins olarak “İnsan ya kadimdir ya hâdistir” şeklindeki bilgiden söz etmektedir.<sup>84</sup> Yine belirtmeliyiz ki Câhız, bir risalesinde *hukemâya* (filozoflara) atıfla *el-aklu'l-matbû* (doğal akıl) ve *el-aklu'l-mükteseb* (kazanılmış akıl) ayırımından söz etmekte ve birincisini oduna ve diğerini de

<sup>80</sup> Bu bağlamda ilk bilgilerin doğuştan mı yoksa duyusal mı olduğuna dair aydınlanmacı filozoflar arasında meşhur olan ikilem akla gelebilir. Descartes ve sonrakilerde görülen akılcılık ve deneyimcilik karşıtlığındaki, “ya o ya o” ikilemine dayalı birbirini dışlayan bu katı ikilem, Fârâbî'nin veya İbn Sînâ'nın evvelî ilkeler, duyumsama, deneyim anlayışı için açıklayıcı değildir. Alper'in de dikkat çektiği üzere İbn Sînâ'da evvelî ilkeler, deney ve gözlemden elde edilmediği gibi doğuştan da değildir. Nitekim akıl doğuştan herhangi bir bilgiye sahip değildir; sadece bilme kabiliyetine sahiptir. Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 68. Nitekim bu konudaki duyarlılığın bir göstergesi olarak Fârâbî'nin *ilk makulat* hakkında “fitri” değil, “sanki fitri” (*ke ennehâ*) ifadesini kullandığını hem de iki ayrı risalede özellikle bu şekilde kullandığını görüyoruz; bk. Fârâbî, “Beş Fasıl (el-Fusûlü'l-Hamse)”, 39; Fârâbî, “İlimlerin Sayımı (İkinci Bölüm: Mantık İlmi Hakkında)”, 93.

<sup>81</sup> “Benzerlik” ifadesini özellikle kullandığımızı belirtmeliyiz. Çünkü filozoflarla kelâmcıların nazari yöntem ve akıldan anladıkları şey aynı değildir. Bu anlamda filozofların ve kelâmcıların akıl anlayışlarındaki benzerlikler, onları mutasavvıflardan, selef ulemasından vd. ayırmaktadır. Ancak filozofların ve kelâmcıların yine akıl anlayışlarındaki farklılıklar, onları birbirinden ayırmaktadır. Nitekim ileride açıklayacağımız üzere kelâmcılar, bir şekilde *akleden* ve *akledilen* arasındaki mütakabiliyeti kurmaya çalışmakla filozoflara benzerler fakat bu mütakabiliyetin kurulma biçimiyle de filozoflardan ayrışır. Diğer deyişle felsefe ve kelâm nazari olmakla benzeşirler fakat ne tür bir nazari araştırma yaptıklarıyla da birbirlerinden ayrılırlar.

<sup>82</sup> Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri - Kelâm-Felsefe-Tasavvuf*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 11-12.

<sup>83</sup> Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 127; Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 124.

<sup>84</sup> Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 125-126.

ateşe benzeterek bilkuvve ve bilfiil akıl ayırımına atıfta bulunmaktadır.<sup>85</sup> Kadı Abdülcebbâr'da ise zaruri bilgiler, Allah tarafından yaratılan, isteyerek elde etmediğimiz, nefsimizde açıkça bulunmasından ötürü inkâr edemediğimiz bilgilerdir.<sup>86</sup> Bu bilgiler idrak, müşahede, tecrübe, kesb/nazar/istidlâl veya haber vasıtasıyla elde edilmezler.<sup>87</sup> Kadı Abdülcebbâr'a göre hem teklifi mümkün kılan asgari akıl bu tür zaruri bilgiler sayesinde var olur hem de sonradan kazanılan (müktesep) bilgiler bu zaruri bilgiler sayesinde iktisap edilebilir. Bu anlamda teklif, zaruri ilk bilgilerin bulunmadığı ya da bu bilgilere göre düşünmenin gerçekleşmediği insanlar için söz konusu değildir.<sup>88</sup>

Bu sayede kelâmcılara göre aklın bilinenden bilinmeyene geçmeye nasıl imkân verdiği anlaşılmış olmaktadır. İşte bu husus akla duyulan güvenin ilk basamağıdır. Her insandaki asgari akı ifade eden zorunlu bilgilerin varlığını kabul etmek, sonradan kazanılacak tüm bilgilerin akla dayanacağını da kabul etmektir. Diğer bir ifadeyle insan zorunlu bilgileriyle akıl sahibi olmakta ve akıl sayesinde diğer bilgilere erişebilmektedir. Bu sayede akıl, bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etmeyi ifade eden istidlâl faaliyetini<sup>89</sup> gerçekleştirmektedir. Esasen nazari/rasyonel akıl yürütmenin gidimli/istidlâli (*discursive*) faaliyetle zaman zaman özdeşleştirilmesinin temeli de budur. Fakat bilinenlerin doğruluğu bilinmeyenlerin doğruluğunu nasıl garanti edebilir? Diğer bir ifadeyle Kadı Abdülcebbâr'da olduğu gibi hâli hazırda bilinenlerin ifadesi olarak akıl henüz bilinmeyenlerin yapısına uygun mudur? Akleden ve akledilen arasındaki irtibatın kurulma biçimine göre akla güvenin bu ikinci aşaması tamamlanabilecektir.

Öncelikle belirtmeliyiz ki burada kelâmcıların akıl ve akledilen arasındaki müttekabiliyeti sağlamada başarılı olup olmadıklarını tartışmıyoruz. Bilakis nazari bir

<sup>85</sup> Ebû Osman Câhız, "el-Me'âş ve'l-me'âd", *Rasâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 1/96; Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 126.

<sup>86</sup> Mesut Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022), 52.

<sup>87</sup> Yunus Öztürk'e göre Kadı Abdülcebbâr'da "Bir zat ya mevcuttur ya da ma'dümdür," "bir mevcut ya kadim ya muhdestir" veya "bir şeyin bir sıfat üzere olması ile aynı sıfat üzere olmamasının muhal olması" gibi bilgilerin kabul edilmesi, kelâmcılarda da filozoflardaki gibi bir akıl anlayışının olduğunu göstermektedir. Bu konuda Kadı Abdülcebbâr ve Fârâbî karşılaştırması için bk. Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Eksenli Bir İnceleme)*, 280-305; krş. Kalyoncu, *Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi*, 85-90.

<sup>88</sup> Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil*, 46, 52-53.

<sup>89</sup> İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), "Akıl Yürütme" 19.

disiplin için aradığımız kıstas, aklın akledilenlere uygun olduğuna dair ön kabulün olup olmadığına dairdir. Bu anlamda kelâmcılar akleden ve akledilen arasında mütakabiliyetin varlığını kabul etmişlerdir. Kelâmcılar hakikat ve akıl yürütme arasındaki uyumu kabul etmişlerdir. Onlara göre hakikat akla uygundur. Bu anlamda mütakaddimîn kelâmcılarının terminolojisinde bilinenlerden bilinmeyene gitmeye, diğer bir ifadeyle bir tür bilinenler vasıtasıyla bilinmeyenlere ulaşmayı (*gidimli/vasıtalı/diskursif akıl yürütme*) ifade eden *istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-ğâib* yönteminin çeşitli kullanımları, onların akla duydukları güveni ve bu sayede nazari bir faaliyet içinde olduklarını açıkça göstermektedir. En kapsamlı ifadesiyle şahidin bilineni, gaibin ise bilinmeyi ifade ettiği<sup>90</sup> bu akıl yürütme biçiminde şahit ve gaip arasındaki delaletin benzerlikle/denklikle mi yoksa farklılıkla mı gerçekleştiği hususunda ihtilaf edilmiştir. Şahit ve gaip arasındaki irtibat, aralarındaki benzerlik sayesinde mi yoksa farklılık sayesinde mi kurulabilmektedir?

Netice itibariyle şahitten gaibe istidlâl ister benzerlik ister farklılık üzerinden kurulsun, şu anki gayemiz için fark eden bir şey yoktur. Neticede her iki düşünce de aklın bilinmeyen için yegâne vasıta olduğunda hem fikirdir; üstelik akıl ve akledilenler arasında diğer bir ifadeyle bilinenler (şahit) ve bilinmeyenler (gaip) arasında bir tür akli gerektirme ilişkisi olduğu kabul edilmiştir. Bu ise akılcı, akla dayanan, akla güvenen, akli hakikate ulaşmanın en önemli vasıtası kabul eden bir yöntemin göstergesidir. Dahası nazarın sıhhatine dair sundukları şartlar, Mu‘tezile’nin delilin medlûle taalluk etmesine dair düşünceleri de bu bağlamda önemlidir.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-usûl*, "haddü’ş-şâhid" ve "haddü’l-ğâib" 81-82; ayrıca bk. Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 186-187; Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yöneltiltiği Eleştiriler", 3; Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 110-112.

<sup>91</sup> Mahiyeti tartışılır olsa da Frank’in de dikkat çektiği üzere bu nazari faaliyet, belirli bir formel yapı, yöntem ve şartlara sahiptir ve bu anlamda nazari ilim, batıdaki "spekülatif ilim" ya da "rasyonel ilim" olarak adlandırılan şeyin karşılığı olabilir; bk. Frank, "The Science of Kalâm", 8-9. Hilmi Demir ise bu bağlamda bilinmeyen (gayb) yani Tanrı hakkındaki inançlarımızın akli/akla uygun olduğunu gösteren bir disiplin olması bakımından kelâm ilmini, bir tür "rasyonel teoloji" olarak ele almaktadır; bk. Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 265. *Bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşma* anlamında bir akıl yürütme tarifi, felsefe-kelâm arasındaki önemli bir benzerlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada gerek Hilmi Demir’in gerekse Yunus Öztürk’ün araştırmaları, kelâmın istidlâlî yönteminin ve akıl anlayışının değerini dahası felsefeyle olan benzerliklerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Yine de Yunus Öztürk’ün Fârâbî’nin ve İbn Sinâ’nın akıl anlayışı ile Kadı Abdülcebbar’ın akıl ve nazar anlayışı arasında yaptığı kıyaslamalar kuramlar arası indirgeme ilkeleri bakımından tartışılmalıdır. Kadı Abdülcebbar’daki *cümleten bilmeyi*, filozoflardaki *tümel biçimde bilmeyi* özdeşleştiren Öztürk, iki düşünürün tecrübe anlayışları arasında da benzerlik kurmaktadır. Faal akılla fail illeti, husun-kubuh tartışmalarındaki akıl ile Fârâbî’deki amelî akıl, Fârâbî’deki "mebadi" ile Kadı Abdülcebbar’daki "asl" benzeştirmesi de bu hususta örnek teşkil edebilir; bk. Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Eksenli Bir İnceleme)*, 320-321, 324-325, 329-333; krş. Kalyoncu, *Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında*

### 1.3. KELÂM İLMİNİN DİNÎ NİTELİKLERİ

Bu kısma kadar görülen şu ki kelâm ilmi, teşekkülünden itibaren ilmî hüviyetinde bulunan iki temel nitelik sayesinde (*külli meseleleri inceleyen ve nazari bir yönetime sahip olan*) felsefeye benzetilmiş hatta bazı araştırmacılar tarafından felsefeye özdeşleştirilmiştir. Hatta bu iki nitelik sayesinde kelâmın hakikat araştırması olmak bakımından felsefeden herhangi bir farklı olmadığı iddia edilmiştir. Biz de kelâmın külli meseleleri ele alması bakımından külli bir ilim olduğunu ve “bilgiye” ulaşmada nazari bir yöntemi esas aldığını kabul ediyoruz. Fakat kelâm ve felsefeyi bu iki niteliğe hasretmek suretiyle yapılan bazı karşılaştırmalarda kuramlar arası özdeşleştirmeyle ilgili temel bir ilke göz ardı edilmiştir. Farklı bilimsel yapı, sistem, kuram ya da ekoller karşılaştırmalı olarak okunurken yapılar arası benzerliklerin değerlendirilmesinde belirleyici olan yapılar arasındaki farklılıklardır. Diğer deyişle benzerliklerin yorumlanma ilkesini verecek şey, farklılıklardır. Kelâm ve felsefe arasındaki karşılaştırma sadece bu iki niteliğe (nazari ve külli olma) hasredilirse gerçekten de kelâmın felsefeye özdeşleştirilmesi mümkün olabilirdi. Fakat kelâm ilminin tarihsel olarak *felâsife*'de olmayan ve felsefi olmakla çatışan nitelikleri de var. Diğer deyişle tarihsel olarak kelâmî faaliyette mevcut olan bazı zatî unsurlar/nitelikler var ki bunlar *felâsife*'nin felsefi faaliyetinde mevcut olmayan unsurlar/niteliklerdir. Bu unsurlardan ilki Fârâbî'den mülhem olarak söylersek kelâm ilminin “dine tabi” bir ilim olmasıdır. Üstelik bu sadece Fârâbî'nin iddiası değildir, bilindiği üzere hem mütekaddimîn döneminde hem de müteahhirîn döneminde kelâmcılar; dinî gayelere sahip olduklarını, dinî icmaya tabi olduklarını, dinin asli ilkelerinin kendileri tarafından ispat edildiğini düşünmüşlerdir.<sup>92</sup> Kelâm-felsefe ilişkisine dair sorunların düğümlendiği yerin kelâm-

---

(*Bilgi, Metafizik, Siyaset*) Fârâbî'nin *Kelâm Eleştirisi*, 85-90. Son derece önemli bir boşluğu doldursa da Öztürk'ün yaklaşımındaki temel sorun, birbirinden temel ilkelerde ve pek çok meselede ayrılan iki ayrı kuramsal yapının sadece benzerliklerine odaklanmakla ilgilidir. Farklı düşünce sistemlerinde benzerlikler hüküm vermek için belirleyici olmayabilir. Çünkü yapının farklı unsurları benzerliklerin hangi bağlamda okunacağını belirler. Diğer bir deyişle temel ilke setleriyle ayrılan düşünce yapılarındaki farklılıklar, benzerliklerin arızı birer benzerlik mi yoksa zatî/özel birer benzerlik mi olduğunu belirleyecektir.

<sup>92</sup> Bu hususta Câhız'ın “yetkin” bir kelâmcının sadece *kelâmü'd-dîn* araştırmasıyla yetinmeyen ve *kelâmü'd-dîn* araştırmasını *kelâmü'l-felsefe* araştırmasıyla birlikte yürüten kişi olduğuna dair ifadelerine bakılabilir. Dolayısıyla ilk dönemde *kelâmü'd-dîn* araştırmasının kelâmcının asli görevi olup olmadığı hususunda bir tartışma yoktur; bk. Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Şeriketü Mektebi ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1965), 2/134. Öte yandan Hayyât'ın “Mu'tezililer dışında yeryüzünde reddiye yazan başka bir kimse var mıdır? Yine onlardan başka tevhibi doğrulayan, şanı yüce Kadim'i gerçekte bir olarak ispat eden, bu konuda açık deliller getiren, kitaplar telif edip onlarda Dehrî, Senevî vb. çeşitli mülhitlere reddiye yazan biri var mıdır?” ifadesi de bu hususta dikkate alınabilir; bk. Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr - Mu'tezile Müdafası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 45. Müteahhirîn kelâmından ise örneğin İcî'nin

din ilişkisi olduğunu hesaba katarsak kelâm ilminin dine tabi olduğunu gösteren nitelikler son derece önemli olmaktadır. Kelâmın felsefi olmakla bağdaşmayan ikinci yönü ise kelâmî faaliyetin özsel olarak siyasi gayelerle ilişkili yönü ve kelâmcıların *mille*'nin varlığını korumak ve devam ettirmekle ilgili görev ve sorumluluklarıdır. Kelâmî nazari faaliyet, zatî olarak siyasi, mezhebî ve apolojik görev ve sorumlulardan bağımsız olmamıştır. Nitekim Fârâbî'nin kelâm ilmini fıkıhla birlikte ameli ilimlere dahil etmesi de bu anlamdadır. İleride göstereceğimiz üzere filozofların aksine *mille*'nin başarı elde etmesi için kelâmcıların sahip olduğu ameli işlev ve sorumluluklar, kelâmcının dine tabi olmasının zorunlu bir gereğidir. Bu iki temel tavır ve bu tavırlara zatî olarak bağlı olan nitelikler kümesi *felâsife*'nin nazari araştırmasında mevcut değildir.

### 1.3.1. *Mille*'ye/Dine Tabi İlim Olarak Kelâm

“Kelâm ve fıkıh sanatı, zaman bakımından dinden (*mille*) sonra gelir ve ona tabidirler.”<sup>93</sup> “Din (*mille*) ise hizmetçiyi kullanan reisin hizmetçiyi öncelemesi gibi veya aleti kullananın aleti öncelemesi gibi kelâm ve fikhî önceler.”<sup>94</sup> Fârâbî'nin kelâm-*mille*/din/şeriat<sup>95</sup> ilişkisine dair bu yaklaşımına göre kelâm, dinden *zaman bakımından* sonra olduğu gibi, *reis-hizmetçi* ve *aleti kullanan-alet* örneğinde olduğu gibi *illet bakımından* da sonradır. İlet önceliği olduğu için din, *kelâma varlık verir*. Bu yüzdendir ki kelâm, nazari araştırması esnasında dinde aslî olan önermeleri (*usûlü 'd-dîn*) ve din mensupları tarafından ilke kabul edilen ve bu anlamda dine mensup belli bir topluluk için meşhur olan öncülleri ilke edinir. Kelâmcı, dinin halka bakan temsilî

---

ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin kelâm ilminin “malumu,” *dinî akidelere taalluk etmesi bakımından* incelediğine dair ifadelerine ya da onların kelâm ilmine dair tarifine bakılabilir; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/131, 136. Bu ve benzeri pek çok örnek Fârâbî'nin kelâmı; dinin hizmetkârı, dine tabi bir ilim olarak betimlemesine uygun düşmektedir.

<sup>93</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 69.

<sup>94</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 70.

<sup>95</sup> Fârâbî *Kitâbu'l-Mille'de mille*, din, şeriat ve sünnet terimlerinin *neredeyse (yekâdû)* eş anlamlı (*müterâdîf*) ifadeler olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Fârâbî, şeriat ve sünnet terimlerinin çoğunlukla *mille*'nin iki cüzünden sadece birine karşılık gelen belirlenmiş fiillere (*ef'âlu'l-mukaddera*) delâlet ettiğini belirtse de kendisi sünneti dışarıda bırakarak belirlenmiş görüşlerin de (*ârâu'l-mukaddera*) “şeriat” olarak da isimlendirilebileceğini ifade eder. Dolayısıyla *ârâ* ve *ef'âl* olmak üzere *mille*'nin iki yönüne de delalet eden bir ifade olarak *mille* terimi Fârâbî'ye göre din ve şeriat ifadeleriyle eş anlamlıdır. Fakat pasajdan anlaşılabilir ki Fârâbî sünnet terimini sadece *ef'âl* kısmına delalet eden bir ifade olarak dışarıda bırakmaktadır. Şu hâlde *ârâ* ve *ef'âl* bakımından *mille*, din ve şeriat Fârâbî tarafından müterâdîf olarak kullanılmaktadır; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille - Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 24.

yönünü diğer deyişle halkın cumhurunun din tasavvurundaki temel ilkeleri benimser. Diğer deyişle kelâmcı, vahiyde ve dinde halkın cumhurunun hakikat olarak aldığı (iman ettiği) teşbih ve temsilleri hakikat olarak alan ve ilke edinen kişidir.<sup>96</sup>

Fârâbî'nin kelâm-*mille* ilişkisini özetlediğimiz bu pasaja göre kelâmcı, (1) *mille*'ye tabidir ve *mille*'nin başarısını hedefleyerek araştırmalarını yürütür ve (2) *mille*'ye ait temsilî ve teşbihî önermeleri hakikat olarak alır ve ilke edinir. Peki Fârâbî'nin kelâm-din arasında kurduğu bu yön, kelâm ilmine dair tarihsel vakıya uygun mudur ya da kelâmcılar kendileri için biçilen bu rolü kabul etmekte midirler?

Fârâbî'nin kelâm anlayışıyla kelâmcıların kelâm anlayışı arasında herhangi bir uyumsuzluk söz konusu değildir, asıl uyumsuzluk kelâmcıların din anlayışıyla filozofların din anlayışı arasındadır. Çünkü filozoflar temel dinî önermeleri temsilî ve teşbihî görürken kelâmcı ise hakikat olarak görmektedir.<sup>97</sup> Nitekim Fârâbî de bunu söylemektedir. Filozoflarla kelâmcılar kelâma ve kelâmcıya aynı şekilde bakmakta sadece dine farklı bakmaktadırlar. Birazdan izah edeceğimiz üzere Tanrı'nın kadir-i muhtar oluşu, âlemin yoktan yaratılması, vahyin mahiyeti, cennet ve cehenneme dair nasların anlaşılması gibi hususlarda kelâmcı büyük ölçüde dinî icmadan gelen hususları akla uygun, nazari araştırmaya uygun ifadeler olarak alırken Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar dindeki bu ifadeleri temsilî, teşbihî ifadeler olarak alırlar. Bu anlamda filozoflar dinî ilkelerden bağımsız bir akli araştırma yürütürler ve ulaştıkları sonuçlarla dinî ilkeler uyumsuz olduğunda dinî önermeleri tevil ederler ve hatta bu tevil birazdan görüleceği gibi dinî icmanın kabul ettiği çerçeveyi zorlamaktadır. Fakat kelâmcılar araştırma öncesinde dinî ve akidevî ilkeleri kelâmi terimsel anlamıyla nazari olarak “ilim/bilgi” olarak kabul etmeseler de bu inanç önermelerini ilke olarak alırlar ve nazari araştırmalarını da bu çerçevede yürütürler ki bu durum Fârâbî'nin kelâmcıların dinî ilkeleri hakikat olarak aldıklarına dair betimlemesine uygundur. İşte bu noktada kelâmcılar dinî önermelerin teşbihî ve temsilî olduğunu kabul etmezler, doğrudan dinî icmada anlaşıldığı şekliyle nazari araştırmada ilke edinirler ve neticede de nazari olduğu sonucuna varırlar. Dolayısıyla Fârâbî'nin

<sup>96</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 69-72, 87-88; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille - Din Üzerine*, 26.

<sup>97</sup> Bk. Ömer Türker, “Giriş”, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 23; Türker, “Bir Tümdengelimi Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler”, 4/Dipnot: 8. Ayrıca bk. Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 29-30; Frank Griffel, *İslam'ı Düşünmek: Bir Dini Anlama Denemesi*, çev. Mücahid Kaya (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 57.

kelâmcılarla ilgili ortaya koyduğu tarif, tarihsel olarak kelâmcıların kabul edeceği bir tariftir. Bir kelâmcı da tıpkı Fârâbî'nin söylediği gibi dine tabi olduğunu, Allah'ın kadir-i muhtar oluşu, âlemin yoktan yaratılışı, cennet-cehennemin cismani olacağı gibi dinî temel inançları, hakikat olarak kabul eden ve nazari araştırmalarını bu çerçevede yürüten kişidir.

Şu hâlde birazdan gerekçelerini daha ayrıntılı vereceğimiz bu tarife göre kelâmcı ve filozof arasında iki temel ayrım vardır: (1) Kelâmcı dine tabidir ve kendini dinin hizmetkârı olarak kabul ederken filozofların böyle bir iddiası olmamıştır; (2) kelâmcı temel dinî inançları nazari araştırmaya uygun önermeler olarak kabul ederken filozof temsilî ve teşbihî önermeler olarak gördüğü için dinî inançları nazari araştırmada ilke olarak almaz. Şimdi sunduğumuz bu ayrımın temellerini izah edeceğiz. Bu anlamda kelâmın dine tabi ilim olmasının hangi anlama geldiğine, bu anlam doğrultusunda kelâmın dine tabi olarak tavsif edilip edilemeyeceğine, eğer tavsif edilecekse bunun hangi bağlamda olacağına dair muhtemel pek çok sorunun cevabını bulacağı zemin, kelâmcıların ve filozofların İslam dininin icmaen kabul edilen temel ilkelerine yönelik yaklaşım farkında açıkça görülmektedir. Kelâmcıların *usûlu 'd-dîn*'in üç aslî konusuna (Tanrı, nübüvvet ve ahiret) yönelik yaklaşımları ile filozofların yaklaşımları kıyaslandığında fark ortaya çıkacaktır. Elbette kelâmcıların ve filozofların din tasavvurlarındaki farklılığın tüm yönleriyle ele alınması hiç şüphesiz bu araştırmanın sınırlarını aşacaktır. Yine de bu konuda belirgin bir kanaat oluşmasını sağlayacak müstakil araştırmalar mevcuttur.<sup>98</sup> Filozofların ve kelâmcıların din tasavvurları

<sup>98</sup> Fazlurrahman'ın ilk kez 1958'te yayınlanan öncü çalışmasına özellikle dikkat çekmeliyiz. Bu araştırmasında kendisi, Fârâbî ve İbn Sînâ temsilinde filozofların nübüvvet anlayışlarını ve Ehl-i Sünnet'ten bazı isimlerin nübüvvet anlayışlarını ele almış bu sayede bize açık bir karşılaştırma imkânı sunmuştur; bk. Fazlurrahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London and New York: Routledge, 2008); Türkçe çevirisi için bk. Fazlurrahman, *İslam'da Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az (Ankara: Adres Yayınları, 2017). Filozofların din tasavvurları hakkında ayrıca bk. Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*; Walker, "Philosophy of Religion in al-Fârâbî, Ibn Sînâ and Ibn Tufayl". Filozofların din tasavvurlarındaki farkı karşılaştırmalı olarak ortaya koyan çalışmalardan biri de Fehrullah Terkan'a ait *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* adlı çalışmadır. Terkan'ın çalışması *kelâmın felsefî hüviyeti* ekseninde yeterince dikkate alınmamıştır. Muhtemelen bunun nedenlerinden biri, bazı araştırmacılar tarafından Gazzâlî'nin klasik anlamda bir kelâmcı olarak görülmemesi ve hatta yazarın da büyük ölçüde bu şekilde düşünmesidir; bk. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 91, 115. (Terkan Gazzâlî'yi Eş'arîliğe tabi bir mütekelim kimliğinden ziyade *dinî saiklerle hareket eden bir müceddid* kimliğiyle tanımlamaktadır; fakat bununla birlikte Gazzâlî'nin Eş'arîler'le büyük ölçüde örtüşen yönlerine de dikkat çekmektedir; bk. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 94-97.) Neticede kelâmcıların ve filozofların din tasavvurlarını Gazzâlî üzerinden ele almayı sorunlu bir yaklaşım olarak görenler çıkabilir. Gerek kelâmcılara yönelttiği bazı eleştiriler ve gerekse kelâmın hakikate ulaştıramayacağına ilişkin düşünceleri dikkate alındığında Gazzâlî, klasik anlamda bir kelâmcı olarak kabul edilmeyecekse bile onun felsefî ekole yönelik eleştirileri kelâmi bir mevzi, yöntem ve fikrî yapıya sahiptir. Üstelik geleneksel din tasavvuru ve filozoflara yönelik reddiyelerinin Eş'arî kelâmıyla tam bir uyum içinde olduğu dikkate alınırsa

karşılaştırıldığında hangi ekol, geleneksel İslam tasavvuruna, dinî icmaya, Müslümanların cumhurunun inandığı din tasavvurunun ortak unsurlarına daha yakındır? Kelâmi ve felsefi yapılar arasındaki din tasavvuru karşılaştırmasını İslam dininin üç ilkesi (*usûl-i selâse*) Tanrı, nübüvvet ve ahiret konuları üzerinden yapmak, kanaatimizce son derece sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.<sup>99</sup> Üstelik din tasavvurunu bu üç asıl üzerinden belirlemek geleneksel olarak kelâmcıların da benimsediği bir tutumdur. Malum olduğu üzere başlığında “*Usûlü’ d-dîn*” ibaresini taşıyan kelâmcılara ait eser ve içeriklerine bakmak bu hususta yeterlidir. O hâlde filozoflar, İslâm inancının üç temel ilkesi ve akaide dair kelâm kitaplarının içeriğini oluşturan üç ana konuda (*usûl-i selâse*; Tanrı, nübüvvet ve ahiret) nasıl bir tasavvura sahiptir? Bunun cevabını vermeden önce elbette filozofların Fârâbî çizgisinde vahiy-mille-felsefe arasında nasıl bir ilişki kurduklarını ve böylece nasıl bir din anlayışına sahip olduklarını kısaca ele almalıyız.

### 1.3.1.1. *Fârâbî’nin Mille Teorisi Ekseninde Din, Vahiy ve Felsefe İlişkisi*

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün din tasavvurları ağırlıklı olarak felsefe dairesinde şekillenmiştir. Gerek dinî ve kelâmi dünya görüşünün ana unsurları olan Tanrı, nübüvvet ve ahiret konularına ilişkin yaklaşımlarında gerekse dinî metinlerin yorumlanmasına ilişkin yaklaşımlarında filozoflar, geleneksel İslâm dinini, dinî icmayı öncelemekten çok kendi felsefi sistemlerini öncemişler ve din tasavvurlarını, felsefi hakikatin bir uzantısı olarak kurmuşlardır. Terkan’ın Walker’dan hareketle ifade ettiği gibi bu tasavvur, “felsefenin dini” ya da “felsefi bir din” olarak ifade edilebilir.<sup>100</sup>

---

Gazzâlî’nin ilmî hüviyetinde klasik bir Eş’arî kelâmcısının varlığı inkâr edilemez. Nitekim Terkan’ın da dikkat çektiği üzere Gazzâlî, Tanrı’nın sıfatları hakkında “ne aynısı ne gayrısı” yaklaşımıyla, kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışı çerçevesinde Allah’tan başka bir fail olmadığı düşüncesiyle, hudus teorisi ekseninde âlemin hâdisliği hakkındaki fikirleriyle, âdet teorisini kabul etmesiyle, yine insan fiillerine yönelik yaklaşımıyla Gazzâlî nazari yöntem ve meseleler söz konusu olduğunda tipik bir Eş’arî kelâmcısı hüviyetiyle karşımıza çıkmaktadır. Neticede Gazzâlî kelâm ilmini, hakikat araştırmasında tasavvufa nispetle başarısız görse de nazari yöntem ve meseleler söz konusu olduğunda kelâm ilmini felsefeye nispetle daha başarılı bulmaktadır. Netice itibarıyla Gazzâlî filozofları eleştirirken bir kelâmcı hüviyetinde hatta bir Eş’arî kelâmcısı hüviyetindedir. Gazzâlî’nin Eş’arîliği için ayrıca bk. Richard M. Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash’arite School* (Durham and London: Duke University Press, 1994), 71-75, 76-85.

<sup>99</sup> Nitekim Terkan’ın din tasavvuruna ilişkin filozoflar ve Gazzâlî arasında yaptığı karşılıklı analizi de bu çerçevededir; bk. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 136, 137, 145, 151.

<sup>100</sup> Walker, “Philosophy of Religion in al-Fârâbî, Ibn Sînâ and Ibn Tufayl”, 91-92; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 171. Nitekim Terkan’ın analizlerinden anlaşılan o ki Gazzâlî’nin eleştirileri de bu anlamda bir hamasetin neticesi olmaktan çok geleneksel dinin nazari anlamda hakikat değerini temellendirmeye yöneliktir.

Fârâbî ortaya koyduğu *mille* teorisi ekseninde dinleri ele almıştır. İslam dinini, Müslümanların cumhurunun benimsediği geleneksel İslam'ın temel önermeleriyle değil, kendi felsefi sınırları çerçevesinde değerlendirmiştir. *Mille*'yi din ve şariat lafızlarıyla neredeyse eş anlamlı kabul eden Fârâbî'ye göre<sup>101</sup> felsefe, *mille*/din'den hem zaman hem de illet bakımından öncedir; bu doğrultuda Fârâbî'ye göre *mille*, felsefeye tabidir, *mille* felsefenin taklidi ve benzeridir.<sup>102</sup> Bu anlamda felsefe, *mille*'nin varlık sebebidir.<sup>103</sup> Örneğin burhani felsefeye tabi olan *mille*, faziletli/erdemli iken sofistlik veya cedeli felsefenin *mille*'si ise erdemsiz olacaktır.<sup>104</sup> Fârâbî'nin *mille*'nin ilk vazedicisine ilişkin bu düşüncesi, kendisinden sonra büyük ölçüde İbn Sînâ ve İbn Rüşd tarafından devam ettirilmiştir<sup>105</sup> ve böylece İslam dünyasında ana akım felsefenin din tasavvurunu oluşturmuştur.

Fârâbî'ye göre felsefe külli ilkeler temin eder. *Mille*'nin ilk vazedicisi (filozof-peygamber) de bu külli ilkeleri faal akıldan fuyûz eden vahiy aracılığıyla alır ve vahiy faal aklın kendisine yerleştiği (*hulûl ettiği*) insanda varlık bulur. Fakat Fârâbî bu *hulûlün* birleşmeye benzediğini, birleşme gibi olduğunu “Onun nefsi, daha önce belirttiğimiz tarzda sanki faal akıl ile birleşmiş/*ittihad* etmiş durumdadır (*ke'l-müttehideti bi'l-'akli'l-fa'âli*).”<sup>106</sup> diyerek ifade eder ve bu anlamda “birleşmeye benzer” (*ke'l-müttehideti*) ifadesi, *ittihat*/birleşme anlamının analogik bir çıkarım olarak

<sup>101</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille - Din Üzerine*, 24.

<sup>102</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 87-91; Fârâbî, *Kitâbu Tahsili's-Sa'ade*, thk. Ali Bû Mülhim (Beyrut-Lübnan: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 88-92; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille - Din Üzerine*, 26. Ayrıca bk. Walker, “Philosophy of Religion in al-Fârâbî, Ibn Sînâ and Ibn Tufayl”, 90-92; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 23-31.

<sup>103</sup> Bu noktada Fârâbî'nin felsefenin *mille*'den önce olması ile neyi kastettiği ayrıca ele alınması gereken bir husustur; bk. Alper, *Kindi, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, 71-155; Öztürk, *Kelam-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Eksenli Bir İnceleme)*, 2. Bölüm. Felsefenin önceliği ile kastedilenin Peygamber'in şahsi epistemolojik süreci bağlamında faal akıldan elde ettiği ve vahiyyle özdeş olan hakikat mi yoksa kronolojik olarak tarihi süreçteki öncelik bağlamında dinlerin ortaya çıkmasından önce felsefenin ortaya çıkması mı? Bu iki önceliğin belli nispetlerle ayrı bağlamlarda ele alınması gerektiğini kabul etsek de Fârâbî'nin gerek müstefad akılla irtibat kurarak *mille*'nin ilk vazedicisi olan kişinin zihnindeki şahsi epistemik öğrenim sürecinde gerekse tarihsel süreçte felsefeyi *mille*'den önce gördüğünü düşünmekteyiz. Bu görüşlerden tek birine meyletmek Fârâbî'nin bazı ifadelerini anlamsız kılacaktır. Örneğin Fârâbî'nin kastının tarihî öncelik olmadığını iddia etmek onun *Kitâbu'l-Hurûf* yirmi üçüncü fasıldaki (“Kıyas Sanatlarının Ümmetlerde Ortaya Çıkışı”) tarihsel sürece ilişkin açıklamalarını göz ardı etmekle ya da metne sadık kalmaksızın filozofun ifadelerini aşırı yorumla zorlamakla mümkündür; bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 85-88. Fârâbî'nin felsefenin tarihî önceliğine ilişkin açıklamaları ilerlemeci bir tarih anlayışı ekseninde mitolojilerin/dinlerin felsefeleri öncelediğine ilişkin pozitivist yaklaşımların etkisinde kaldığı için veya geleneksel dinî anlatımda vahiylerin felsefeleri öncelediği bağlamındaki anlatımlarla aynı bağlamda ele alındığı için anlaşılmamaktadır.

<sup>104</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 69-72, 85-91.

<sup>105</sup> Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 47-89.

<sup>106</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 198-199.

alınması gerektiğini ima eder. Böylelikle Fârâbî *hulûl* ifadesinin tam bir ontik birleşme olarak anlaşılmasının önüne geçmeyi amaçlar.<sup>107</sup>

Bizzat Fârâbî tarafından *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da “vahiy” olarak ifade edilen bu feyezân sayesinde bir insanın “kendisine vahyedilmiş bir kişi” olabilmesi iki süreçte tamamlanır. İlk süreç *kuvve-i nâtika*'da gerçekleşirken ikincisi ise *kuvve-i mütehayyile*'de gerçekleşir. Bir fail olarak faal aklın temel işlevi, *bilfiil hâle getirme* olduğuna göre vahiy de feyezân ettiği insanda kendine ontik olarak uygun olan kuvveleri bilfiil hâle getiren bir süreçtir. Fârâbî'nin ifadelerinde açıkça görüldüğü üzere vahiy, peygamberin önce natık gücünün sonra da mütehayyile gücünün bilfiil hâle gelmesinin sonucunda tamamlanan bir süreçtir; dolayısıyla vahiy sadece bu süreçlerden biri olmadığı gibi sadece müstefad akılda ya da sadece mütehayyilede idrak edilen bir şey değildir. Fârâbî'nin ifadesiyle “Allah'tan” faal akla taşınan şey, yine onun aracılığıyla önce Peygamber'in münfail aklına feyezân eder fakat münfail akla feyezânı elbette en

<sup>107</sup> İbn Sînâ faal akılla ittisali kabul etmekle birlikte bu ittisalin, bir tür *hulûl* olarak anlaşılmasına karşı çıkar ve tümel makulâtın müstefad akla feyezânı esnasında insan nefsi ve faal akıl arasındaki ilişkisinin *hulûl* ilişkisi değil, bilakis *mukâranet* yani bir tür birliktelik ilişkisi olduğunu iddia eder. Diğer deyişle *faal akıl-nefs*, *hall-mahall* ilişkisinde olduğu gibi ontik olarak birleşmez, bilakis ayna ya da ışık metaforlarında olduğu gibi yakınlaşırlar. Kısacası faal akıl-nefs arasında *birleşme* değil, *birliktelik* vardır. Nitekim nefisler ittisal ettiklerinde faal akılla birleşirse bizzat faal aklın kendisi olurlar ki bu, İbn Sînâ'ya göre imkânsızdır ve böyle bir anlatım olsa olsa *ma'kûl olmayan şiişsel bir anlatımdır*; bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler - el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 162-164; ayrıca bk. Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 101-114; Ömer Ali Yıldırım, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâi Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 30-35. Yine de tüm bunlara rağmen belirtelim ki Fârâbî *iktirân* ve *hulûl* ayrımının farkında olup bu ayrımı lafzen dile getirmektedir; bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye - Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 37. İbn Sînâ *faal akıl-nefs ittihadının* ancak şiişsel olarak alınabileceğini düşünmektedir; böylece bu ifadenin ancak tahayyüle hitap eden ve temsili/analitik bir yolla kabul edilebilecek bir anlatım olup burhani bir anlatım olarak alınamayacağını ifade ederken zannımızca Fârâbî'ye karşı çıkmamakta ve bilakis Fârâbî'nin faal akıl ve nefis arasındaki ilişkiyi *hulûl* ile açıkladığı *el-Medînetü'l-Fâzıla*'daki pasajın devamında “*ke'l-müttehîdeti*” (sanki birleşme, birleşme gibi, birleşmeye benzer) ifadesindeki analojiye işaret eden duyarlılığı fark etmektedir; bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 199/15. Fârâbî'nin *hulûl* düşüncesine ayrıca odaklanmamız şu an için mümkün değilse bile sözünü ettiğimiz pasajlardan anlaşılabilir ki Fârâbî, faal aklın nefse *hulûl* ile tam anlamıyla ontolojik birleşmeyi kastetmiyor. Anlaşılabilir ki İbn Sînâ mana olarak Fârâbî ile aynı düşünmekte fakat böyle bir anlama delaleti bakımından Fârâbî'nin ‘*hulûl*’ lafzını doğru bir tercih olarak görmemektedir. İbn Sînâ'ya göre eğer Fârâbî'nin de kabul ettiği gibi bu, tam olarak ontik birleşme değilse *hulûl* olarak nitelendirilmesi de gereksizdir. Nitekim Fârâbî'nin *Risâle fi me'âni'l-'akl*'da insanın ulaşabileceği en yüksek yetkinlik seviyesindeki durumunu “fa'âl akla en yakın olan şey” olarak ifade etmesi de bu yorumumuzu haklı çıkarmaktadır; bk. Fârâbî, “Akıl Anlamları (Risâle fi Me'âni'l-'Akl)”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 135. Öte yandan İbn Sînâ'nın birleşme anlamının şiişsel olup makul olmadığını ifade ettiği pasajın bağlamının, diğer eserlerinde de çoğu kez ağır biçimde tenkit ettiği Pophyrios'a işaret etmesi de bunu desteklemektedir. Yine Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'deki “*en yusîra'l-insânü fi'l-mertebe'ti'l-'akli'l-fa'âl*” ifadesi ile İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki Pophyrios eleştirisinde aktararak tenkit ettiği “*en yusîra nefse'l-'akli'l-fa'âl*” ifadesini karşılaştırdığımızda Fârâbî'nin *faal akla dönüşmekten/erişmekten* değil, *faal akıl mertebesine dönüşmekten/erişmekten* söz ettiğini de hesaba katmalıyız; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler - el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 163; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye - Mevcutların İlkeleri*, 19/(17).

yüksek idrak seviyesi olan müstefad akıl aracılığıyla gerçekleşir. İşte bu birinci aşamadır. Bu kavranan hakikatin Peygamber tarafından epistemik anlamda en yüksek seviyede kavrandığını göstermesi bakımından önemlidir. Fakat bu aşamada vahiy süreci tamamlanmaz. Fârâbî'ye göre faal aklın feyezani belirsiz bir aralıktan sonra (*sümme*) devam ederek<sup>108</sup> mütehayyile gücünü de harekete geçirecek bir feyezana devam eder. Bizzat faal aklın feyezaniyla önce münfail aklı sonra ise mütehayyileyi hareket geçiren iki sürecin tamamlanmasıyla o insan, artık *kendisine vahyedilmiş bir kişi* olur. Müstefâd akıl aracılığıyla münfail aklına taşan şey sayesinde tümel makulâtı en yüksek epistemik seviyede idrak eden ve böylece *hâkim* ve *müteakkil bir feylesof* olan Peygamber, mütehayyile gücüne taşan şey sayesinde ise *nebi* ve *münzir* olur ve böylece hâlihazırda ve gelecekteki tikel şeyler hakkında insanları uyarır.<sup>109</sup> Peygamber'in müstefad akıl düzeyinde kavradığı tümel makulâtı ve mütehayyilede kavradığı tikel ve temsilî şeyleri ihtiva eden vahiy, Peygamber'in *mille*'yi tasarlarken başvurduğu yegâne kaynaktır. Nitekim Fârâbî *Kitâbu'l-Mille*'nin başında fasit olsun, fazıl olsun herhangi bir *mille*'nin bizzat ilk reis tarafından tasarlandığını ifade etmekte,<sup>110</sup> vahyin ise bizzat faal aklın feyezaniyla tamamlandığını ortaya koymaktadır. Şu hâlde bizi vahiy ve *mille* ayırımına ulaştıran bu nokta Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille*'deki "O (Peygamber), erdemli *dindeki (mille)* fiilleri ve görüşleri ancak vahiyle belirler."<sup>111</sup> ifadesinde açıkça görülmektedir. Anlaşılan o ki Peygamber *mille*'nin hem nazari hem de amelî yönünü, vahyin ilkelerinden hareketle tasarlamaktadır.<sup>112</sup> Böylece hakikatin anlamları ve temsilleriyle birlikte faal akıldan feyezana eden vahiy, *mille*'yi hem zaman hem de illet bakımından öncelemektedir ve *mille*'ye ilkelerini vermektedir.

<sup>108</sup> Fârâbî ilgili pasajda zamansal aralık anlamını vermek ve aşamayı belirgin kılmak için "sonra" (*sümme*) edatını iki kez kullanır; bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 198/(7, 10).

<sup>109</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 198.

<sup>110</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille - Din Üzerine*, 16.

<sup>111</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille - Din Üzerine*, 18-19. Bu hususta Fârâbî'nin vahiy-*mille* ayırımına özellikle dikkat çeken Gürbüz Deniz'in makalesine ve yine vahiy *mille*'den ayırarak *mille* ve şeriatın kaynağı olarak ele alan ve yasaların bu bağlamda nasıl anlamlandırılabilceğini ele alan Ömer Ali Yıldırım'ın makalesine bk. Gürbüz Deniz, "Din, Felsefe ve Mille", *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 72-78; Yıldırım, "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şariat) ve Yorum".

<sup>112</sup> İbn Sînâ'nın vahiy konusunda Fârâbî'ye benzer biçimde Allah'ın *Ruhu'l-Kudus*'ü inzal ettirerek vahiy Peygamber'e ulaştırdığını ve Peygamber'in de vahiy esas alarak birtakım yasalar, töreler (*sünen*) koyduğunu ifade eder. Bir an için buradaki *sünen* ifadesinin sanki sadece amelî konulara işaret ettiğine dair bir izlenim oluşsa da esasen bu ifade *mille* oluşturmanın amelî olmasına ilişkindir. Nitekim pasajın devamında İbn Sînâ, Peygamber'in koyacağı ilk yasanın tek ve kadir yaratıcının (*sâni*) varlığına ilişkin olduğunu ifade eder; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Lîtera Yayınçılık, 2013), 2/188-189.

Bu anlamda vahyin, *mille*/din/şeriat ile aynı olmadığını gördüğümüze göre acaba vahiy, felsefe ile aynı şey midir? Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille*'de Peygamber'in *mille*'yi vahye göre tasarladığını ve vahyin de faal akıldan gelen hakikatin kendisi olduğunu ele almıştı; dolayısıyla *mille* vahye tabi olmakta, vahiyden alınan ilkelerle belirlenmekteydi. Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'un yirmi dördüncü faslında ise bir *mille*'nin sahit ve iyi bir *mille* olabilmesinin ancak *kâmil bir felsefeye* tabi olmasıyla mümkün olabileceğini söylemektedir.<sup>113</sup> Şu hâlde Fârâbî'nin bazı yerlerde *mille*'yi vahye tabi bazı yerlerde ise felsefeye tabi olarak ifade etmesi, onun hakiki felsefe ile vahiy hakikatin birliğı bağlamında özdeşleştirdiğini gösterir. Buna göre hakikatin yetkin ifadesi olan felsefenin ihtiva ettiği hakikatle (ki o hakikat tektir) vahyin ihtiva ettiği hakikat aynıdır. Öte yandan filozoflara göre hem peygamber hem de gerçek bir filozof müstefad akıl seviyesinde tümel makulata faal akıldan alabilirler ve tek olan hakikate ulaşabilirler. Zaten bu nedenle Peygamber, tahayyülüne gelen feyzandan ötürü *münzir* ve *muhbir* olarak nebi iken, müstefad aklına gelen tümel makulattan ötürü de filozoftur. Fakat yine de Fârâbî'de ve İbn Sînâ'da felsefe tabiri, cedel ve safsatayı da içermesi bakımından<sup>114</sup> vahye göre daha genel olduğu için vahiyle felsefe elbette aynı değildir, sadece yegâne ve tek olan hakikî felsefe, içerdiği hakikat bakımından vahiyle özdeştir. Çünkü her ikisi de tek olan hakikatin kendisidir. Diğer taraftan vahiy de sadece tümel makulata ilişkin manalardan ibaret olmayıp mütehayyilede işlevselleşmesiyle tamamlanan bir yöne sahiptir ki bu noktada felsefeden ayrışır.

Gerek vahyin mütehayyileye hitap eden bir yön ve işlevi gerekse vahiyle *mille*'yi tasarlayan Peygamber'in mütehayyilesinin büyüdüğü ve içinde bulunduğu toplumda şekillenmiş olması dolayısıyla hakikatin faal akıldan alındığı şekliyle tümel makulata hâlinde topluluklara iletilmediğini görmekteyiz. İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de görülen ve avam-havas ayırımına dayanan bu husus, Fârâbî'nin *es-Siyâse*'de açıkça ifade ettiği zeminde ele alınabilir. Nitekim Fârâbî, fitrat veya alışkanlıklar nedeniyle insanların çoğunun *mâ hiye aleyhi mine'l-vücûd* yoluyla hakikati idrak etmelerinin yani varlıkları olduğu gibi anlamalarının son derece zor olduğunu belirterek faal akıldan alınan hakikatlerin topluluklara aktarılmasının ancak *vücûhu'l-muhâkât* ile yani taklit, tahkiye ve teşbih yoluyla olduğunu belirtmektedir. Halkın hakikati aldığı bir takım

<sup>113</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 88-89.

<sup>114</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 69; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler*, 9; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Sofistik Deliller*, 4.

taklit yollarının seçilmesi ise söz konusu toplumun nezdinde en iyi bilinen şeylerden (*a'rafu 'indehum*) hareketle olur. Bu nedenle Fârâbî *mille*'yi “bu şeylerin veya onların hayallerinin nefislerdeki resimleridir.”<sup>115</sup> şeklinde açıklar. *Muhâkât yönleri* hitap edilen toplumdaki insanların çoğunun ortak kabullerine uygun olup mütehayyileye hitap eder ve bu nedenle *mille*, *hakîmlere* değil, *müminlere* yöneliktir.<sup>116</sup> Bu anlamda Peygamber'in kendisi de oluşturduğu *mille*'ye değil, o *mille*'yi kendisine göre tasarladığı felsefeye/vahye tabidir.<sup>117</sup>

### 1.3.1.2. İslam Mille'sinin Üç Temel İlkesi (Usûl-i Selâse)

Tarih boyunca Müslümanların büyük çoğunluğunun *kadir-i muhtar* Tanrı anlayışını benimsediği ve ilahi iradeye inandıkları bilinen bir husustur. Bu doğrultuda Mu'tezile kelâmcıları ve nazari yöntem söz konusu olduğunda bir kelâmcı hüviyetiyle eser veren Gazzâlî'nin de içlerinde bulunduğu Eş'arî kelâmcıları Tanrı'nın *kâdir-i muhtâr* olduğunda ve âlemin ezeli olmayıp Tanrı'nın ihtiyar ve kudretiyle sonradan yaratıldığına ittifak etmişlerdir.<sup>118</sup> Buna karşın filozoflar Tanrı'yı ilk illet olarak ele almışlar, sudur teorisi ekseninde determinist bir yaratılış teorisi kabul ederek kelâmcıların anladığı manada Tanrı'yı bir müreccih bir varlık olarak kabul etmemişlerdir. Adı üstünde ilk illet olmasından ötürü mutlak bir zorunlulukla ele alınan *felsefenin Tanrı'sı*, her anlamda *vâcibu'l-vücûd*'tur.<sup>119</sup>

Tipik bir Eş'arî kelâmcısı hüviyetiyle ilahi irade ekseninde bir Tanrı tasavvuruna sahip olan Gazzâlî, filozofların Tanrı görüşünden birçok bakımdan rahatsızdır. *Tehâfüt* üçüncü meselede Gazzâlî filozofların ilk illet düşüncesinin kendi ilkeleri açısından Tanrı'nın âlemi yaratan bir fail olduğunu reddetmek anlamına geleceğini belirtmektedir; nitekim fail sebep, irade olmaksızın “fail” olarak nitelendirilemez.<sup>120</sup> Dahası İbn Sînâ Tanrı'nın cüzileri bildiğini ancak külli olarak

<sup>115</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye - Mevcutların İlkeleri*, 132.

<sup>116</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye - Mevcutların İlkeleri*, 130-132.

<sup>117</sup> Fârâbî, *Kitâbu Tahsili's-sa'âde*, 95; Fârâbî, “Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'âde)”, çev. Hüseyin Atay, *Farâbî'nin Üç Eseri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 59.

<sup>118</sup> Bk. Michael E. Marmura, “Avicenna and The Kalâm”, *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sînâ, al-Ghazâlî, and Other Major Muslim Thinkers* (Binghamton University: Global Academic Publishing, 2005), 97; Türker, “Giriş (Şerhu'l-Mevâkif)”, 23; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 94-97.

<sup>119</sup> Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 137-139.

<sup>120</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 128-132. Hâlbuki filozoflara göre hem insan için hem de Tanrı için bilgi, iradeyi

bildiğini açıkça söylemesine rağmen<sup>121</sup> Tanrı'nın cüzileri bilmesinin filozofların Tanrı düşüncesiyle açıklanamayacağını düşünen Gazzâlî, filozofları tekfir etmektedir.<sup>122</sup>

Öte yandan filozofların ilahi iradeye göre değil, ilk illet düşüncesine göre belirledikleri *vâcibu'l-vücûd* düşüncesi ve yine bu çerçevede âlemin ezelden beri var olduğu fikri, geleneksel dinî icmada kabul edilen *hâdis-muhdis* ilişkisi ve yaratıcı Tanrı düşüncesine ters düşmektedir. Nitekim Tanrı'nın yoktan var ediciliği, öteden beri ulemanın yanı sıra Müslüman halkın çoğunluğu nezdinde İslam dininin Tanrı düşüncesinin en temel ilkesini oluşturur. Buna karşın Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere filozoflar âlemin ezeli olduğunu, Tanrı'nın zamansal olarak değil, illet olmak bakımından âlemden önce olduğunu düşünürler. Bu anlamda filozofların Tanrı düşüncesi, âlemin ezeli olmasını gerektirmektedir. Âlemin ezeli oluşu kadir-i muhtar Tanrı anlayışına ve *hâdis-muhdis* anlayışına ters düşerken âlemin ebediliği ise ilahi iradeye göre şekillenecek olan kıyamet ve sonrasına ilişkin dindeki asli ilkelere ters düşmektedir. Hâlbuki hangi firkadan olursa olsun ana akım kelâmcıların tümü Tanrı'nın kadir-i muhtar olduğunda, ilahi iradeye göre evrenin muhdisi olduğunda ve Tanrı dışında kalan her şeyle birlikte tüm âlemin de *hâdis* olduğunda ve nasıl ki âlem bütün olarak muhdis tarafından yaratıldıysa bir gün yine muhdisin ilahi tercihiyle yok olacağına ittifak etmiştir.<sup>123</sup>

Filozoflarda Tanrı'nın bilgisiyle özdeşleştirilen irade anlayışı ekseninde ilk illet ve bir tür zorunlu nedenselliğe bağlı olan ya da zorunlu nedenselliğin ta kendisi olarak anlaşılan *vâcibu'l-vücûd*'a karşı ibadet ve dua gibi kulluğu anlamlı kılan dinî ritüellerin ve tecrübelerin anlamını yitireceği endişesinin, Gazzâlî şahsında tüm Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılarda mevcut olduğu söylenebilir. Nitekim Tanrı'nın kulun duasını

---

öncelemektedir. Bu anlamda fail olmak iradeye dayansa bile ancak irade de akla ve idrak etmeye dayanır. Nitekim Fârâbî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere insan için duyumsanan nesne duyumsanmaksızın irade tarafından arzulanamaz. Önce duyumsama gerçekleşmeli ki sonrasında ona yönelik bir irade ve arzu ortaya çıkabilsin; bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 132-138, 164. Filozoflara göre Tanrı'nın iradesi, tümel yolla her şeyi *hudûrî* olarak bilen zatındadır. Bilgi daima iradeyi önceler. Her şeyi bilen varlığın iradesi, bilgisine tabidir.

<sup>121</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 2013, 2/105-106.

<sup>122</sup> Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 141.

<sup>123</sup> Bk. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 105-150; Ömer Faruk Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları: Gazzâlî'nin İbn Sînâ Yorumu* (Çizgi Kitabevi, 2020), 31-188.

anında işitip icabet etmesi inancına dayanan dinî tecrübeler, ilahi irade inancı olmaksızın nasıl tatmin edici olacaktır?<sup>124</sup>

Kelâmcılar ve filozoflar arasında nübüvvet teorisinde ise birçok meselede farklılık mevcuttur. Daha önce de gördüğümüz üzere bunun en önemli sebebi kelâmcıların aksine filozofların nübüvvet algısının geleneksel İslam dinine dayanmamasıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet düşüncesinin Helenistik felsefi mirasın devamı niteliğinde olduğunu Aristoteles şarihi, Neo-Platoncu ve özellikle de Stoacı düşünürlere yönelik pek çok referansla gösteren Fazlurrahman'ın eserinde ortaya çıkan tablo da bunu doğrulamaktadır.<sup>125</sup>

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd temsilinde filozofların nübüvvet ve vahiy düşüncesinin ana akım dinî gelenekten ayrışmasını üç temel noktada ele alabiliriz. (1) İlk illet teolojisine dayanan nübüvvet algısı, (2) vahyin faal akılla ittisal olarak görülmesi, (3) vahiy ve *mille* mahsülü olan dinî metinlerin teşbihi ve temsilî olması.

İlk ayrışma nübüvvetin teolojik ilkelerine dayanmaktadır. Bilindiği üzere gerek ana akım dinî gelenekte gerekse bu akıma uygun araştırma yapan Mu'tezilî<sup>126</sup> ve Eş'arî kelâmcılarda<sup>127</sup> nübüvvet her bakımdan bizzat kadir-i muhtar ilahi iradenin tercihidir. Hâlbuki filozofların nübüvvet düşüncesinde istidat düşüncesi etkindir. Filozoflara göre bir *mille*'yi vazedecek kabiliyette peygamber-filozof olabilecek insanlar, tüm zamanlarda çok nadir olup son derece özel bir mizaca ve nefse sahip insanlardır. Nitekim mucizeyi de bu sayede gerçekleştirebilmektedirler. Bu anlamda filozofların düşüncesinde Peygamber'in seçilmesi ve vahiy alma süreci, faal akıl başta olmak üzere doğa, nefis, mizaç, istidat gibi hususlar dikkate alınmaksızın açıklanamaz.<sup>128</sup>

<sup>124</sup> Fazlurrahman, *İslam'da Nübüvvet*, 50-59; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 190.

<sup>125</sup> Bkz. Fazlurrahman, *İslam'da Nübüvvet*, 50-53, 70-73, dipnot: 32, 70, 77.

<sup>126</sup> Mu'tezile'de nübüvvet müstakil bir konu olmaktan çok "adl" ilkesine dayanmaktadır ve bu anlamda peygamber seçme ve gönderme (*bi'set*) Allah'ın iradesiyle yönlendirdiği bir lütuftur. Akıl bir bilgi vasıtası olduğu için Peygamber gönderilmeden de bazı insanlar kendi çabalarıyla hakikate ulaşabilecek olsa bile vahiyde aklın bilemeyeceği bazı şeyler olduğu Mu'tezile'nin genel kabulüdür; bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 454-455. Örneğin Mu'tezilî Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre nübüvvet, Peygamber'in amelleri karşılığında elde ettiği bir paye değildir. Allah onu dilediğine verir; bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 479.

<sup>127</sup> Gazzâlî nübüvvetin ulvî bir müessirin eseri, rabbânî bir şeref ve ilahi bir hediye olduğunu söylerken ("i'lem enne'r-risâlete eseratiin ulviyyetün, huzvetün rabbâniyyetün, atıyyetün ilâhiyyetün") *En'am/124* ve *Şu'ra/52* gibi ayetlere atıf vermek suretiyle dine tabi bir kelâmcı hüviyetini açıkça ortaya koymakta ve nübüvvet telakkisini bu doğrultuda belirlemektedir; bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Me'âricu'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefsi*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 131.

<sup>128</sup> Fazlurrahman, *İslam'da Nübüvvet*, 33-36, 56-57.

İkinci ayrışma ise Peygamberliğin alameti farikası olan vahyin faal akılla ittisal olarak ele alınmasıdır. Peygamber olmayan filozofların da faal akılla ittisal ederek hakikati alabilmesi dinî gelenekle pek çok bakımdan ayrışmalar barındırır. Vahiy peygamberin mütehayyile kuvvesini de bilfiil hâle getirerek tamamlanan bir süreç olduğu için filozofların faal akılla ittisaliyle birebir özdeş olmasa da filozofun ve peygamber-filozofun aldığı hakikat tektir ve aynıdır. Bilindiği üzere Peygamber, faal akıldan aldığı hakikat bakımından filozoftur. Her ne kadar İbn Sînâ'da olduğu gibi filozoflara göre peygamber-filozof, peygamber olmayan filozoflara göre faal akıldan hakikati alma sürecine ilişkin birtakım üstünlüklere sahip olsa da<sup>129</sup> neticede alınan hakikatin mahiyetine dair bir ayrıcalık söz konusu değildir ve alınan bilginin hakikat değeri bakımından peygamber ve filozof arasında ayırım yapılmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle Peygamber'in aldığı hakikati filozof da alabilmektedir. Her ne kadar bu hakikati halkın tatmin olacağı ve anlayabileceği temsillere dönüştürme noktasında Peygamber, filozofun gücünü aşan ayrıcalıklara sahip olsa da<sup>130</sup> Peygamber hiçbir beşerin ulaşamayacağı biricik hakikatleri getiren kişiler değildir. Şu hâlde Peygamberin vahiyyle aldığı hakikatler yalnızca nübüvvetle erişilebilen hakikatler değil, filozofların da ulaşabilmeleri mümkün olan hakikatlerdir.

Üçüncü ayrışma ise vahyin ve *mille*'nin müstefad akılla kavranmış hakikatin mütehayyilede şekillenmiş temsilî ve teşbihî bir anlatım olmasıdır. Dinî gelenekte vahiy ilk olarak hakikatin açık bir ifadesidir; müteşabih ayetler varsa da bunlar dinin temel ilkelerine dair değildir; ikinci olarak ise Arapça indirilmesi hasebiyle dilsel manaları iyi bilen biri tarafından açıkça hakikatine vasıl olunabilir. Hâlbuki filozofların bu iki hususu da benimsemedikleri görülür. İlk olarak filozoflara göre gerek vahyin gerekse *mille*'nin ifadesi olan dinî metinler, sadece zahirî ve dilsel okumayla müstefad akılda elde edilen hakikati vermezler. Yukarıda ele aldığımız üzere vahiy, müstefad akla uğradıktan sonra Peygamber'in mütehayyilesinde var olan temsillerle tamamlanan bir süreçtir ve bu nedenle vahyin zahirî dilsel delaleti, hakiki manayı vermeyen temsilî ve teşbihî bir anlatıma sahiptir. Böylece Peygamber'in mütehayyilesinde tamamlanan vahiy ve vahye dayanılarak bizzat Peygamber tarafından oluşturulan *mille*, temsilî ve teşbihî unsurlara sahiptir. İkinci olarak filozoflara göre vahyin içerdiği hakikat sıradan

<sup>129</sup> Fazlurrahman, *İslam'da Nübüvvet*, 33-37, 71; Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Pratik Felsefe Tasavvuruna Dair Yeni Bir Değerlendirme", *Felsefe ve İbrâhimî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu ve Epistemoloji*, ed. Torrance Kirby vd. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2018), 208-209.

<sup>130</sup> Örn. bk. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 2013, 2/181, 188.

insanlar için vahyi ifade eden dinî metinlerin dilsel delaletiyle erişilebilir değildir. Müstefad akılla ittisal etmeyen sıradan insanların vahyin zahirî dilsel delaletini anlamak ve *mille*'ye tabi olmakla Peygamber'in müstefad aklında anladığı manaları elde etme imkânları yoktur. Bu nedenle Peygamber hakikati, insanlara anlayacağı şekilde temsillerle anlatılmaktadır. İknai, hatabi olan dinî metinlerdeki anlatım, burhani değildir.<sup>131</sup>

Açıkladığımız üzere Fârâbî'ye göre *mille*, Peygamber tarafından hakikatin cumhurun anlayışına hitaben teşbih ve temsillerle açıklanmıştır. İbn Sînâ'nın da Fârâbî çizgisinde düşündüğünü *Risâletü'l-adhaviyye*'deki ifadelerinde çok açık biçimde görmekteyiz. Kendisi zahirî şeriatın hüccet/delil olarak alınamayacağını açıkça ifade etmekte<sup>132</sup> ve dinî metinlerdeki temsili ve teşbihî anlatımı gerekçe göstermektedir. Ona göre hem Tevrat'ta hem de Kur'an'da hakikatler, teşbih ve temsil yoluyla cumhurun/çoğunluğun idrak ve anlayışına yakınlaştırılarak anlatılır. Şayet teşbih ve temsil kullanılmamış olsaydı insanları dine davet etme ve uyarmanın hiçbir yolu kalmazdı.<sup>133</sup> Üstelik İbn Sînâ burhani olmayan bu türden teşbihî ve temsili bir anlatımın Tevrat'ın neredeyse tamamında olduğunu, Kur'an'da ise sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade eder. Peki İbn Sînâ'ya göre bu teşbihî ve temsili ifadeler örneğin dinin ana ilkelerinin açıklandığı ayetler için de söz konusu mudur? Bu noktada İbn Sînâ Allah'ın birliğinin dahi Kur'an'da halkın anlayışı gözetilerek anlatıldığını ve bu önemli meselenin tahsis ya da tefsir edilmeksizin açıklandığını ifade etmektedir. İbn Sînâ Tanrı'nın birliğinin tafsil ve tahsisine ilişkin burhani veçheleri sayarak bunların Kur'an'da anlatılmasının halkın anlayışı bakımından mümkün olmadığını söyler. Kendisi Kur'an'da Tanrı'nın birliğine dair anlatımın bile bu şekilde olduğunu belirterek diğer itikadi şeylerin de (*el'umûru'l-i'tikâdiyye*; Tanrı'nın sıfatları, ahiret, nübüvvet) nedenli teşbihî olduğunun bu çerçevede anlaşılabilirliğini özellikle belirtir.<sup>134</sup>

Vahiy ve *mille* düşüncesi, faal akılla özdeşleştirilen Cebrail'e ve Peygamberlik kurumuna dair geleneksel dinî düşünceyle büyük ölçüde çatışmaktadır. Nitekim filozofların algısına göre Cebrail, hakikati olduğu gibi yani müstefad akılda anlaşıldığı gibi göndermemiş bilakis mütehayyilenin dönüşümüyle tamamlamıştır. Bu durumda

<sup>131</sup> Bk. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 52-53, 55-56, 58, 69, 75-76.

<sup>132</sup> İbn Sînâ, *Risâletü adhaviyyeti fî emri'l-me'âd*, thk. Süleyman Dünya (Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1949), 50.

<sup>133</sup> Bk. İbn Sînâ, *Risâletü adhaviyyeti fî emri'l-me'âd*, 45, 49-51.

<sup>134</sup> İbn Sînâ, *Risâletü adhaviyyeti fî emri'l-me'âd*, 44-45.

peygamber de vahyi müstefad akıl seviyesinde kavradığı gibi değil, mütehayyilede dönüştüğü şekilde aktaran bir kişi olmaktadır. Bu durumda hakikat insanlara tüm açıklığıyla aktarılamamış bilakis insanların anlayacağı birtakım teşbih ve temsillerle aktarılmıştır. O hâlde Peygamber müstefad akılda kavranan hakikati aynen aktaramamış olmaktadır ki bu husus Peygamber'in hakikati olduğu gibi aktardığına ilişkin geleneksel dinde mevcut olan inançla çatışmaktadır. “Söylediğin anlaşıldığı kadardır.” deyişiyse düşünürsek filozoflara göre peygamberlerin tüm açıklığıyla vahyi aktarmaları hâlinde vahyin daha da yanlış anlaşılacağı ve kabul görmeyip tahrif olacağı hatta yok olacağı şeklindeki imaları, bu ithamı kabul etmediklerini göstermektedir. Kaldı ki Fârâbî'nin de işaret ettiği gibi vahyin münfail akıl aracılığıyla müstefad akılda kavrandıktan bir müddet sonra mütehayyilede kavranmasında Peygamber'in tasarrufu yoktur ve bu anlamda faal akıldaki tümel makulatin mütehayyileye inzali zorunludur.<sup>135</sup> Yani peygamberler muhatapların anlayışlarını dikkate alarak hakikati en uygun biçimde aktarmışlardır. Ancak yine de bu açıklamalar ne kelâmcıları ne de diğer ulemayı tatmin etmeyecektir. Dinî metinlerdeki ifadeleri büyük ölçüde teşbih ve temsil olarak gören filozofların Kur'an'a dair yaklaşımları, Yunan filozoflarının mitolojilere yönelik yaklaşımlarına benzemektedir.<sup>136</sup> Bu temsillerin anlaşılması ise tamamen felsefi yaklaşımın esas alınmasıyla mümkündür. Aksi takdirde Fârâbî'nin söylediği gibi temsiller hakikat olarak alınmış olur ve temsilleri hakikat olarak almak da filozofun değil, kelâmcının işidir.<sup>137</sup> Az önce değindiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre bir filozofun Tanrı'nın birliği başta olmak üzere nazari konularda dinden ilke alması, dinî bir önermeyi felsefi anlamda “bilgi” olarak alması söz konusu olamaz. İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-hikme*'deki ifadelerinden hareketle söyleyecek olursak ilahi *mille* erbabının söyledikleri, filozofun akıl yürütmesinde *hüccet* olamaz; buna karşın felsefe ve akıl, *mille* erbabının söylediği şeylere hüccet olabilir (*alâ sebîli'l-hucce*). Yine aynı pasajda ifade edildiği gibi nazari felsefenin belli konularının ilkesinin *ilahi mille*/din erbabından alınabilmesi ancak *tenbih yoluyla* (*alâ sebîli't-tenbîh*) mümkün olabilir.<sup>138</sup>

<sup>135</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 198.

<sup>136</sup> Fazlurrahman, *İslam'da Nübüvvet*, 68-70; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 185-187.

<sup>137</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 70.

<sup>138</sup> İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, thk. Abdurrahmân Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980), 17. İbn Sînâ'ya göre dinî önermelerin burhani kıyasın öncülleri olup olamayacağını irdelleyen Ömer Mahir Alper, şu sonuca varır: “Buradan ortaya çıkan şudur ki, dinî önermeler burhânî kıyâsın ilk ilkeleri olarak kullanılamaz; çünkü bunlar, kendilerinde zorunlu ve ilksel olarak kabul edilmesi gereken önermeler arasında değildir. Öte yandan, ilksel olarak kabul edilmiş sayılmayan fakat geçerli ve kesin bir biçimde burhânî kıyâsın ilk ilkelerinden elde edilmiş olmaları sebebiyle, burhânî kıyâsın öncülleri olarak

Geleneksel dinî anlayışa göre son derece “aşırı” sayılabilecek tevil anlayışlarının neticesi olarak filozoflar, ahirete müteallık ayet ve hadisleri de kendi felsefi sistemlerini ilke edinerek tevil etmişlerdir. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* yirminci meseledeki ifadesiyle filozofların ahiret konusundaki düşünceleri “bütün Müslümanların inancına aykırı düşmektedir.”<sup>139</sup> Filozoflar dinî metinlerdeki cismânî haşrı yukarıda ele aldığımız vahiy ve *mille* anlayışlarının neticesi olarak ya temsili olarak görmüşler ve neticede kabul etmemişler ya da felsefi nazari aklın sınırları içinde kalarak ancak ruhani dirilişin burhani olarak ispat edebileceğini kabul etmişler ve bedeni dirilişin burhani ispata uygun olmadığını düşünmüşlerdir.<sup>140</sup> Kelâmcılar ise bedenî dirilişi ittifakla kabul etmişlerdir.<sup>141</sup> Yine insanın mahiyetine ilişkin tasavvurları çerçevesinde ruhani dirilişi ele alan filozofların ruh anlayışı, Yunan filozoflarının metinleri çerçevesindedir. Yine bu ruh anlayışının ve mizaç teorisinin neticesi olarak mucize anlayışları da ilahi iradenin lütfu olarak değil, Peygamberin nefsinin kendine özgü doğasının neticesi olarak ele alınmaktadır.<sup>142</sup>

Nedenselliğin reddine gelince bu konuda özellikle Mu‘tezile’nin Eş‘arî kelâmcılar gibi nedenselliği reddetmedikleri söylenebilir ve bu konuda filozoflarla ayrışmadıkları söylenebilirse de neticede ilahi irade düşüncesi Mu‘tezile’de de etkindir.

---

kullanılan birçok önerme vardır. Dolayısıyla, eğer bir dinin doğruluğu burhânî kıyâsa dayalı akıl yürütme yoluyla ispat edilmişse, dinî önermeler türetilmiş önermeler olduklarından, burhânî kıyâsta kullanılabilir.” Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ’da Dinî İfadelerin Epistemolojik Değeri: Dinî Önermeler Burhânî Kıyâsın Öncülleri Olabilir mi?”, *Felsefe ve İbrâhimî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu ve Epistemoloji*, ed. Torrance Kirby vd. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2018), 210; krş. İlhan Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 17, 146-147; Ayşe Sıdika Oktay, “İbn Sînâ’nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Ocak 2012), 311. İbn Sînâ yine *Uyûnu'l-Hikme*’de amelî felsefe ve ilahi şeriat arasında daha sıkı bir bağ kurar; bu çerçevede o, amelî felsefenin ilahi şeriatın ilke aldığını ve yine ilahi şeriat tarafından amelî felsefenin sınırlarının belirlendiğini ifade eder; bk. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 16. Bu hususta ayrıca bk. Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ’nın Pratik Felsefe Tasavvuruna Dair Yeni Bir Değerlendirme”.

<sup>139</sup> el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 410.

<sup>140</sup> İbn Sînâ’nın *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*’te “Meâd” ile ilgili faslın başındaki ifadeleri nazari aklın ve felsefenin imkânları bağlamında özellikle dikkate alınmalıdır: “Burada bedenlerini terk ettiklerinde insan nefslerinin hallerini ve onların hangi hâlde olacaklarını incelememiz uygundur. Bu amaçla biz şöyle deriz: Ahiret bahsinin bir kısmı, şeriatın aktarılandır ve kanıtlanması (*ilâ isbâtihî*) ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedeninin durumudur. Bedenin iyilikleri ve kötülükleri, malumdur ve öğrenilmesine gerek yoktur. Kuşkusuz Peygamberimiz, efendimiz, rehberimiz Muhammed’in -Allah kendisine ve ailesine merhamet etsin ve esenlik versin- bize getirmiş olduğu gerçek şeriat, bedene göre olan mutluluk ve bedbahtlığın halini bize açıklamıştır. Bir kısım ise, akıl ve burhânî kıyas yoluyla idrâk edilir ve peygamberlik de onu tasdik etmiştir. Bu da kıyas vasıtasıyla sabit olan nefslerin mutluluk ve bedbahtlığıdır.” İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, 2013, 2/169.

<sup>141</sup> Marmura, “Avicenna and The Kalâm”, 98.

<sup>142</sup> Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 185.

Bu anlamda esas ayrışma determinist dünya görüşünün benimsenmemesiyle ilgilidir. Bu noktada ister Eş‘arîlerde olduğu gibi Tanrı sürekli nedenselliği yaratsın isterse tek bir defada sistematik olarak yaratsın neticede Tanrı’nın iradesi, nedensellikten öncedir ve nedenselliği belirlemektedir. Neticede illiyet tüm kelâmcılara göre yaratılmış bir şeydir. Hâlbuki filozoflara göre illiyet Tanrı’nın yarattığı bir şey değildir, bizzat Tanrı’nın kendisi ilk illettir. Dolayısıyla Mu‘tezile illiyet konusunda filozofların determinizmine yakın değildir; bilakis Eş‘arî’lerin âdet teorisine daha yakındır.

Yukarıda ele aldığımız üzere filozofların temel ilkelerde (*usûlu’ d-dîn*) dinî icmadan ayrılması, filozofların zaman zaman kelâmcılar tarafından niçin Dehriler’le ilişkilendirildiklerini, onların fikirlerinin niçin “İslam dışı” bir unsur olarak kabul edildiğini ve bazen niçin tekfir edildiklerini de açıklamaktadır. Filozofların, kelâmcılarla ve Müslümanların cumhuriyetle çatışan bu fikirleri, Eş‘arîler’den Gazzâlî tarafından,<sup>143</sup> Mu‘tezile’den ise İbnü’l-Melâhimî tarafından Bâtınîler’in düşünceleriyle örtüştürülmüştür.<sup>144</sup> Öte yandan bu iki isimden daha önce Mâturîdî’nin filozofları, âlemin kıdemine ilişkin kanaatlerinden dolayı Karmatîler, Bâtınîler ve İsmailîler’le aynı kefeye koyarak “dehrî” olarak ele aldığını görmekteyiz.<sup>145</sup> Gazzâlî *Faysalu’t-tefrîka*<sup>146</sup> eserinde tekfiri gerektiren durumları açıkladığı kısımda bu konudaki görüşünü açıkça ifade etmektedir. Gazzâlî burada öncelikle “*lâ ilâhe illallah muhammedü’r-*

<sup>143</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Hakikat Arayışı - el-Münkız mine’ d-Dalâl*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 16-17; ayrıca bk. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 130-131.

<sup>144</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi - Harezmi Mutezili İbnü’l-Melâhimî’nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 64.

<sup>145</sup> Ulrich Rudolph, *Mâturîdî: Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 275. İleride daha ayrıntılı ele alacağımız üzere esasen Helenistik felsefi mirasın etkisinde yoğunlaşarak âlemin kıdemini kabul eden Sâsânî bakiyesi düalist dinlerin (Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdeizm, Markiyonculuk, Bardesancılık vd.) dünya görüşüne mensup olanlar için hicri ikinci yüzyılın yarısından itibaren zındık, mühlid ifadeleriyle birlikte kullanılan “dehrî” ifadesi, âlemin kıdemini kabul ettikleri için filozofları nitelemek için de kullanılmıştır; bk. Rudolph, *Mâturîdî: Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, 272; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 32, 37-40. Nitekim Gazzâlî filozofları *dehriyyûn*, *tabiiyyûn* ve *ilahiyyyûn* olmak üzere üçe ayırırken Dehrîler’i *zenâdika* olarak niteler. Gazzâlî *ilahiyyyûndan* olan Sokrates, Platon, Aristoteles ve onların İslam dünyasındaki takipçilerinin Dehrîler’i tenkit ederek perişan ettiklerini ancak yine de onlardan “âlemin kıdemi” gibi fikirleri aldıklarını ve bu yüzden onlar için tekfirin vacip olduğunu ifade eder; el-Gazzâlî, *Hakikat Arayışı - el-Münkız mine’ d-Dalâl*, 16-17.

<sup>146</sup> *Faysalu’t-tefrîka beyne’l-İslam ve’z-zendeka* adlı eserin adından anlaşıldığı üzere İslam ve zındıklar arasında bir kıstas kuran Gazzâlî filozofları ima ederek onları zındıklara yakın görmektedir. İleride daha ayrıntılı ele alacağımız üzere zındıklık, özellikle hicri ikinci asırdan itibaren Sâsânî bakiyesi düalist din mensuplarına ve sonraki dönemlerde onların düşüncelerinden etkilenecek oluşan Bâtınîlik, Karmatîlik gibi ekol mensuplarına verilen bir isimdir; bk. Melhem Chokr, *İslâm’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 15-23; İsmail Numanoğlu, *Abbasilerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 8-14; Mustafa Öz, “Zındık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Kasım 2022).

*rasûlullâh*” diyen kimsenin bu ifadesiyle tenakuz hâlinde olan bir durum içine girmediği sürece tekfir edilemeyeceğini bildirir. Fakat kendisi filozofları tekfir ettiğine göre onları *kelime-i şehadetle* tenakuz hâlinde görmektedir. Nitekim ona göre “*lâ ilâhe illallah muhammedü’r-rasûlullâh*” ifadesiyle mütenakız olan en temel husus, Hz. Peygamber’in yalan söylemesini/doğru söylememesini mümkün görmektir; diğer bir ifadeyle *dine dair söylediği şeyin hakikat olmamasını mümkün görmektir*.<sup>147</sup> Gazzâlî’ye göre filozoflar, bedenî dirilişin reddedilmesi ve Allah’ın tüm işleri ayrıntısıyla ihata etmesi gibi dinin asıllarına ilişkin (*bi usûli’l-kavâ’id*) olan ve Peygamber’in tebliğinden açıkça anlaşılan ve tevil ihtimali taşımaksızın tevatürle aynı şekilde anlaşılan ve aktarılan ilkeleri kabul etmeyerek tekfiri hak etmişlerdir.<sup>148</sup>

Şu hâlde filozoflar dinin temel ilkelerine uygun bir hakikat anlayışına sahip değildir; çünkü onlar icma ve tevatürle ulaşılan geleneksel dinî ilkelere tâbî olmamışlar, araştırmalarını bu çerçevede yürütmemişlerdir. Buna karşın müteahhirin olsun mütekaddimîn olsun, Mu‘tezilî olsun Eş‘arî olsun kelâmcılar bu üç ilkeye aykırı bir tavır almamışlar neticede araştırmalarında dinî asıllara/ilkelere büyük ölçüde bağlı kalmayı hedeflemişler ve dinî ilkelere uygun sonuçlara ulaşmayı hedeflemişlerdir. Tekfir meselesiyle ilgili olan bu durumlar bize açıkça göstermektedir ki filozoflar dine tabi değilken kelâmcılar dine tabidir.

Bir Eş‘arî olarak Gazzâlî’nin İslam dinini var kılan ana ilkelere aykırı kabullere sahip olduklarından ötürü filozofları “gayr-i İslamî” gören eleştirisini Mu‘tezilî olarak İbnü’l-Melâhimî’nin de benzer şekilde dile getirdiğini görmekteyiz. İbnü’l-Melâhimî hakkında kapsamlı bir araştırma yapan Orhan Şener Koloğlu’nun tespitlerine bakılırsa İbnü’l-Melâhimî, felsefeyi bütünüyle İslam’dan uzak ve İslam dışında gelişmiş bir

<sup>147</sup> Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalu’t-Tefrika beyne’l-İslam ve’z-Zendeka: İslam’da Tekfir Söyleminin Temellerine Dair*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 118-119. *Kelime-i şehâdetin* manasıyla tenakuz halinde olan bu kabul, iki şekilde olabilir: (1) Ya Peygamber’in zihninde anladığı ve kabul ettiği hakikat tasavvurundan farklı bir tasavvuru insanlara ilan ettiğini kabul etmekle, (2) ya da Peygamberin aklındaki hakikati söylediğine inanmakla birlikte açıkça dile getirdiği şeylerin hakikatle uyuşmadığını kabul etmekle olabilir. İşte böyle biri Gazzâlî’ye göre tekfiri hak etmektedir. Gazzâlî’nin koyduğu bu kıstası filozofların nübüvvet tasavvurunda aradığımız zaman ilk olarak nebilerin faal akıldan müstefad akılda kavradığı tümel makulâtı burhani biçimde aktarmayan kişiler olduğu ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak ise filozoflara göre temsilî olan dinî ifade ve inançların felsefenin metafizik ve fizik ilimlerinde ulaşılan hakikatle tenakuz hâlinde olduğuna ilişkin kanaatleridir. Bu anlamda Gazzâlî için filozoflar, gerekçesi ne olursa olsun Peygamber’den tevatürle gelen temel ilkeleri hakiki görmeyip temsilî görerek Peygamber tebliğine gölge düşürmektedirler. Bu nedenle ona göre filozofların tekfir edilmesi gerekmektedir.

<sup>148</sup> el-Gazzâlî, *Faysalu’t-Tefrika beyne’l-İslam ve’z-Zendeka: İslam’da Tekfir Söyleminin Temellerine Dair*, 118-121.

disiplin olarak görmektedir. Ona göre İslam dünyasında kendilerini Müslüman olarak tanıtan bu filozofların Müslümanlık iddiaları hakikatle uyuşmamaktadır. Çünkü onlar geleneksel dinî icmadaki hiçbir ilkeye dayanmamaktadırlar. Onların kendilerini Müslüman olarak tanıtmaları ve nassa bağlı olduklarına dair beyanları geçersizdir. Gazzâlî'nin filozofları tekfir ederken onları zındıklığa/dehriliğe yakın gördüğünü söylemiştik. Bu söylemi bir adım daha ileri taşıyan İbnü'l-Melâhimî, filozofların İslam dışı olmalarını sadece dinin temel asıllarına aykırı kabullere sahip olmalarıyla değil, aynı zamanda İslam dışındaki kadim kültür ve dinlerin propagandasını ve savunmasını yapmakla ilişkilendirir. Kendisi *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-reddi ale'l-felâsife* adlı reddiyesinin başında felsefenin kadim kültür ve dinlerle benzerliklerine dikkat çekmek istemiştir. Bu amaçla Antik filozoflardan başlayarak, Sâbie, Seneviyye, Dehriyye, Mecûsîlik ve Hristiyanlık gibi din ve anlayışları içeren geniş kültürel mirastan söz etmektedir. Koloğlu'nun tespit ettiği üzere İbnü'l-Melâhimî'nin imasının sebebi, bu dinlerin ve anlayışların tamamının tıpkı felsefede olduğu gibi determinist bir Tanrı-evren anlayışını barındırmalarıdır. Ona göre filozofların felsefeleri dinlerden bağımsız olmayıp kadim kültürlerin ve dinlerin propagandasıdır. Anlaşılan İbnü'l-Melâhimî için kelâm ilmi nasıl İslam'dan neşet ettiyse filozofların kabul ettikleri felsefi düşünceler de kadim dinlerden neşet etmiştir.<sup>149</sup>

<sup>149</sup> Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi - Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, 59-64. İbnü'l-Melâhimî'nin filozofları adeta eski dinlerin kelâmcılığını yapmakla itham eden bu yaklaşımı elbette bir bakıma üstünkörü bir indirgeme olsa da neticede filozoflarla Sâsânî bakiyesi düalist dinlerin benzerliklerinden kaynaklanmaktadır. Benzerliklerin sebebi açıktır; çünkü Sâsânî bakiyesi düalist dinler, filozofların da beslendiği Helenistik kültür ve felsefi mirasın etkisinde tarih içinde yoğrulmuş dinlerdir. Dolayısıyla Platoncu, Aristotelesçi, Pisagorcucu, Neo-Platoncu ve Stoacı filozofların bazı fikirleri bu dinlerde mündemiçtir; fakat bu fikirlerin dinlerde var olmasıyla felsefede var olması ancak söylem düzeyinde bir benzerliktir. Öte yandan Sâsânî bakiyesi düalist din mensuplarına ve dinlere ait bazı inançları Müslümanlaştıktan sonra devam ettiren büyük halk kitlelerinin olduğunu ve bu insanların geniş bir coğrafyaya yayılmış olduğunu hesaba katmalıyız; üstelik İslam dünyasında yetişen pek çok filozofun bu coğrafyalarda doğup büyüyen insanlar olduğunu biliyoruz. Fakat filozofların felsefi sistemlerini inceleyen bir kişi, onların İslam da dahil olmak üzere herhangi bir dinin inanç öğretilerine bir bütün olarak tabi olmadığını ve bu dinlerdeki ilkeleri, *hüccet* olarak almadığını görebilir. Fakat buna rağmen filozofların İslam'la birlikte diğer dinleri de hakikatlerin temsili parçalarını taşıyan birer hikmet kaynağı olarak ele almaları muhtemeldir. Dinleri ve dinî akımları tamamen batıl kabul etmeyen ve onlardan *tenbih* ve *ilham* alan ama nazari araştırma esnasında onlara tabi olmayan bu anlayış, burada derinleştirmemizin imkânı olmayan fakat ileride başka bir çalışmamızda özellikle ele alacağımız anlayışın açık bir tezahürüdür. Bu anlayış dini ve mitolojiyi bir hikmet kaynağı olarak değerli kabul edip ondan ilham alan ancak ona Hesiodos, Homeros misali bir *rhapsod* gibi tabi olmayan ilk Antik Yunan filozoflarıyla başlayan ve Aristoteles ile kemale eren bir filozofluk geleneğinin Fârâbî ve İbn Sinâ şahsında kâmil biçimde temsil edildiği bir anlayıştır. Tam da bu nedenle Fârâbî ve İbn Sinâ'nın herhangi bir dine ya da kelâmî fırkaya nispet edilmesinde akademik olarak belli bir uzlaşma varılmamıştır. Çünkü onların gayesi ve tavrı daha kısa bir deyişle *felsefe*, buna manidir. Filozof bir hakikati kendi nazari yöntemince hakikat olarak elde ettiyse ve bu ulaştığı sonuç önermesi, söylem düzeyinde bazı dinî fırkalarla ya da uzak yakın bazı dinlerdeki ifadelerle benzeşiyorsa bu filozofun kanaatini etkilemez. Kindî'nin Halife Mu'tasım-Bi'llâh'a yazdığı risaledeki meşhur ifadeleri bu bağlamdadır. Kindî'nin

Sonuç olarak sözünü edebileceğimiz pek çok farklılık filozofların dinlerin hikmet değerini reddetmediklerini fakat aynı zamanda nazari araştırmada belli bir dine tabi olmadıklarını gösteriyor. Burada dine tabi olmakla kastettiğimiz şey hiç şüphesiz nazari araştırma bağlamındadır. Filozoflar nazari araştırma sürecinde dinden ilke almamışlar, dinî ifadelerin zahiri delaletini nazari bir veri gibi alarak dinden mesele devşirmemişlerdir. Fakat Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd temsilinde İslam filozofları, Müslüman toplumda yaşarken Hz. Muhammed’i İslam *mille*’sinin vazedicisi olarak filozofların fevkinde biri olarak kabul etmişler ve toplumsal-siyasi-hukuki bakımdan onun şeriatına tabi olmuşlardır. Tıpkı İbn Sînâ’nın Fârâbî ile aynı çizgide düşünerek *Uyûnu’l-hikme*’de amelî felsefenin sınırlarını belirleme işini şeriatla havale etmesi de bu bağlamdadır. Amelî felsefe doğası gereği toplumda insanlar arası ilişkilerde işlevselleşir. İnsanlar arası ilişkiler ise toplumların şeriatlarının belirlediği sınırlar tarafından belirlendiği için amelî felsefe doğal olarak içinde olduğu mille’nin şeriat ilkelerini esas alır. Bu anlamda İbn Sînâ’nın *Uyûnu’l-hikme*’de amelî felsefenin şeriatından ilke almasıyla ilgili ifadeleri bazı araştırmacıların varsayımlarının tam aksine Fârâbî’nin *mille* teorisine dayanmaktadır.<sup>150</sup>

---

“Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız.” şeklinde dile getirdiği ifadelerinde “uzak ve karşıt ümmetler” ile pek çok askeri ve ideolojik düşmanlıkla Abbâsîleri meşgul eden düalist ya da Sümenî inanç öğretisine mensup *mille* mensuplarının da kastedildiğini tahmin etmek güç değildir. Bu bağlamda Kindî’nin Halife’ye yönelik bu ifadeleri kullanması son derece manidardır; bk. el-Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 148. Sonuç itibarıyla filozoflar İslam’a tabi olmadıkları gibi diğer dinlere ve dinî akım ve fırkalara da tabi olmamışlar fakat dinleri, felsefi/akli araştırmayı esas almak şartıyla bir hikmet kaynağı görmüşler ve dinlerdeki hikmete duyarsız kalmamışlardır. Kelâmcılar ise belli bir dine (İslam’a) tabi olmuşlar ve bu doğrultuda nazari yöntemi kullanmışlardır. Bu anlamda biz, filozof olmanın imkânını, *dine tabi olmamak ve dindeki hikmeti göz ardı etmemek/küçümsememek* arasında kurulan bir dengeyle açıklamaktayız. Dolayısıyla felsefe, *mille*’ye tabi değil, *mille*’ler üstü bir yaklaşımdır. Felsefeye imkân veren ve felsefeyi “felsefe” kılan şey, *mille*’lerin tikelliğinden kurtulabilme kabiliyetidir. *Mille*’ler üstü olduğu içindir ki İbn Sînâ’nın Mecûsî, Yahudi, Müslüman farklı *mille*’lerden talebeleri olmuştur. Yine bu yüzden İbn Sînâ felsefesinin hem Fahreddin Razî gibi Ehl-i Sünnet bir takipçileri hem de Tûsî gibi Şîî takipçileri olagelmıştır. Her türden *mille*’ye ilke ve hüccet verdiği için felsefenin çeşitli *mille*’ler ile farklı konularda söylem benzerliği barındırması gayet doğaldır. Dolayısıyla nasıl ki dine tabi olanlar filozofluktan eksik pay alacaksa, dinde hakikate uygun hiçbir hikmet olmadığını söyleyerek dini baştan değersiz gören ve tahfif edenler de filozofluktan eksik pay alacaklardır. Çünkü onlar sırf bir dinle söylemde benzerlik taşıdığı için bazı önermeleri ve meseleleri baştan değersiz kabul edeceklerdir.

<sup>150</sup> İbn Sînâ’nın söz konusu ifadeleri, Fârâbî’nin tüm eserlerinde bir filozofun *fazıl mille*’ye niçin ihtiyaç duyduğunu izaha çabalamasının bir neticesidir. Daha açık bir ifadeyle filozoflar kendi yaşantılarında Hz. Muhammed’in *mille*’sine *mille olmak bakımından* tabi olmuşlar, dinî, toplumsal ve siyasi görevlerini yerine getirmişler fakat felsefelerini, dünya görüşlerini, nazari araştırmalarını dine ve dinî metinlere tabi kılmamışlardır. Filozofların amelî araştırmalarına gelince amelî felsefenin bölümleri, -örneğin ahlak felsefesi, siyaset felsefesi ve ekonomi- herhangi bir *mille*’nin ve şeriatın (yasanın) çizdiği sınırlar olmaksızın uygulanma zemini bulamaz. Şayet filozof, *mille*’nin şeriatını belirlemeye kalkışrsa bu hayata müdahale anlamına gelecek ve felsefi araştırma ideolojik bir esarete düşecektir, üstelik bu tavır nazari de olmayacaktır.

Buna karşın kelâmcıların nazari araştırmaları için aynı şeyi söylemeyiz. Nitekim kelâm metinlerinde ilahi irade ekseninde Tanrı'nın sıfatları, nübüvvet, mucize, vahiy gibi meselelerin ele alınışı, *sem'ıyyâta* dair meselelerde dinî metinlere dayandıkları örnekler incelendiği zaman kelâmcıların büyük ölçüde geleneksel dinî icmaya uygun sonuçlara varmaları bir tesadüf değildir. Bu anlamda dinî meselelerde kelâmcıların Müslümanların cumhuruna uygun düşen kanaatlere varmalarını tamamen salt nazari akıl yürütmelerinin tesadüfi bir sonucu olarak görmek, son derece naif bir varsayım olacaktır ki zaten böyle bir yorumlama kelâm ilmine ilişkin tarihî vakıyyla ve kelâmcıların ifadeleriyle uyuşmayacaktır. Kelâmcılar dinî asılları ilke edinerek bir tür nazari akıl yürütme yapmışlar veya dindeki ve dinî metinlerdeki temel inanç ilkelerine uygun sonuçlara varmışlardır. Bu doğrultuda onların kelâmında dinî icma bazen nazari akıl yürütmenin ilkesi olmuş bazen de sonuçları dini icmayla örtüşen veya en azından çatışmayan nazari akıl yürütmeler tercih edilmiştir. Bu durum hiç değilse ilahi irade, âlemin hudûsu, ilahi iradeye tabi nedensellik ve indeterminizm, nübüvvet, mucizelerin ilahi iradeye dayalı oluşu, ahiret ahvali, cismani diriliş vd. temel meselelerde böyledir.

Filozofların çıkış noktası varlıktır. Öncelikle metafizikçi hüviyetiyle filozoflar her şeyi önce varlık bakımından ele aldığı gibi dini de varlık olarak ele alır. Tam da bu nedenle filozoflar dinin mahiyetini ve dinin varlık bakımından *ne olduğunu* nazari ve metafiziksel faaliyetlerinin bir sonucu olarak ele alırlar. Dolayısıyla din ve dinler mevcudat içinde ne tür bir ontolojik statüye sahipse filozof, buna tabi olur. Filozof öncelikle dini anlamak için mevcut din tasavvurlarını ilke edinmez; din hakkında en başta emin olduğu şey onun bir tür varlık olmasından başka bir şey değildir; fakat ne tür bir varlık olduğunu külli varlık araştırmasının neticesi gösterecektir. Fakat yine aynı şekilde filozof dini en baştan tahfif ederek reddetmiş ve küçümsemiş değildir çünkü henüz onun varlık durumunu tespit etmemiştir. Daha açık bir ifadeyle dinin kendisi hakkında söylediklerini ontolojik düzeyde alarak din varlığını konu edinmiş ancak dinin kendisi hakkında söylediklerini epistemolojik düzeyde doğru-yanlış olarak almamıştır. Tüm bu söylediklerimizden çıkan sonuç şudur: Filozoflara göre dini, nazari olarak ele almak ancak *dinî hikmeti reddetmemek/tahfif etmemek* ve *dine tabi olmamakla* mümkündür. Çünkü hem dindeki hikmeti reddeden ve küçümseyen yaklaşımlar hem de dine tabi olan yaklaşımlarda din, nazari bir metin gibi alınmış ve cedeli taraflar belirlenmiştir. Esasen çağdaş dönemdeki din karşıtı felsefi akımlar da kiliseden tevarüs edilmiş bu cedelin tarafı olmaktan kurtulamamıştır. Neticede bu

cedelin her iki tarafında da akıl -tarafına göre dinin lehine veya aleyhine- hem dinden ilke almış hem de onu ispat etmeye çalışmış olacaktır ki bu durum kendi kendini ispat eden bir tür döngüye neden olur. Böylece nazari akıl yürütme bağımsız işleyemez ve burhana tabi olmak mümkün olmaz.

### 1.3.2. *Mille*'nin Siyasi-Toplumsal Gayesi ve Kelâmın Gayesi Arasındaki Ortaklık Bağlamında Kelâmın Siyasi İşlevleri

Kelâmcının kelâmcı olmak bakımından gayesi ile içinde bulunduğu ve kendisine tabi olduğu *mille*'nin siyasi başarısı arasında zatî bir ilişki vardır. Çünkü kelâmcının asli gayesi itikadi ilkelerin nazari olarak temellendirilmesine dair iken *mille*'nin kurucu unsurları da bu söz konusu itikadi ilkelerdir. Dolayısıyla itikadi ilkeler *mille* için ne denli önemliyse kelâmcı için de o denli önemlidir. İtikadi ilkeler olmaksızın kelâmcı nasıl ki kelâmcı olamazsa *mille*'de *mille* olamaz. Öte yandan şunu da hesaba katmalıyız ki *mille*, zorunlu olarak siyasi ve toplumsal hedeflere sahiptir. Bir *mille* hiç değilse diğer *mille*'ler karşısında varlığını devam ettirmek isteyecek ve bunu da her şeyden önce kendini var kılan itikadi ilkeleri muhafaza ederek gerçekleştirecektir. *Mille*'yi “*mille*” kılan itikadi unsurlar geçerliliğini koruyamazsa *mille*'nin varlığı da tehlikeye girecektir. Bu yüzden zamanın şartlarına göre *mille*'nin itikadi ilkeleriyle ilgili sorunların tamamı aynı zamanda siyasi ve toplumsal sorunlar hâline gelmektedir ki bu da kelâmcının itikadi ilkeleri nazari olarak temellendirme faaliyetini aynı zamanda siyasi-toplumsal faaliyetler hâline getirir. Nitekim Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm*'da kelâm ilmini fıkıhla birlikte amelî/medeni bir ilim olarak felsefi ilimlerin içine yerleştirmesi de bu anlamda önemlidir. Her iki ilmi de *mille*'nin maslahatlarına göre konumlandırıran Fârâbî, kelâmcıları bir *mille*'nin diğer *mille*'lere karşı varlığını devam ettirebilmesi ve muzaffer olabilmesi (*nusret*) için önemli görür.<sup>151</sup>

Kelâm ilmi salt tercüme eserlerin okunmasıyla ve teorik meselelerin tartışılmasıyla teşekkül etmemiştir. Kelâm ilmi teşekkül öncesi itikadi-siyasi fırkaların ve tartışmaların bir devamı olarak ortaya çıkmıştır. Yine kelâm ilmi ilk itikadi ve siyasi

<sup>151</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 168-170. Derhal belirtmeliyiz ki Fârâbî bu tasnifi kelâmcıların o döneme kadar İslam *mille*'si içinde gerçekleştirdikleri görev ve sorumluluklara mutabık olarak yapmaktadır. Nitekim birazdan göstereceğimiz üzere kelâm ilminin siyasi güçlerle birlikte Müslüman toplumun itikadi sorunlarına karşı aldığı tavrı dikkate alındığında Fârâbî'nin maksadı daha iyi anlaşılabilir.

firkaların tartıştığı meseleleri tevarüs etmiştir. Dikkat edilecek olursa ilk itikadi ve siyasi firkaların temel ayrışma meseleleri olan büyük günah, imanın mahiyeti, kader, ilahi adalet ve insanın iradesi ve sorumluluğu gibi temel meseleler, itikadi kaygılara eşlik eden siyasi sorun ve gayelerle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu durum belki bir yönüyle dinî ilimlerin teşekkülünü hızlandırmış fakat diğer yönüyle de ilmin ve ilmi araştırmanın siyasetten ve hayattan bağımsızlaşmasını engellemiştir.<sup>152</sup> Mu‘tezile ilk başta birinci dereceden *muhalif siyasi bir fırka* olarak ortaya çıkmış,<sup>153</sup> insan hürriyeti ve sorumluluğu, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma gibi Emevî Cebri ideolojiye karşı birtakım itikadi fikirleri savunmuştur.<sup>154</sup> Hatta Mu‘tezile’nin beş temel ilkesi (*usul-i hamse*) büyük ölçüde Emevîler döneminde muhalif bir siyasi fırka olarak faaliyette bulunduğu dönemde şekillenmiştir ve bu ilkeler siyasi bir içerikten bağımsız ortaya çıkmadığı gibi o dönemin şartlarında doğrudan siyasi gönderimlere sahiptir. Kadı Abdülcebbar’ın ifadelerinden de anlaşıldığı üzere bu beş ilke, Emevî/Cebri ideolojiye ve diğer firkalara karşı hem itikadi hem de siyasi bir reddiye niteliğindedir.<sup>155</sup> Netice itibariyle muhalefetteki Mu‘tezile’nin siyasi duruşu ve ideolojisi onu bir biçimde belirlemiş ve ilerleyen dönemlerde de ona ilke vermiştir. Böylece vaktiyle siyasi mücadele içinde ortaya çıkan mezhep Abbâsî iktidarında da bu ilkelerle varlığını sürdürmüştür.

Kelâmcının kelâmi faaliyeti ve siyasi faaliyet arasındaki ortaklığı, kelâmcılar ve siyasi güç sahipleri arasında zaman zaman gerçekleşen gaye ortaklığında da görebiliriz. Şöyle ki bir kelâmcı nazari araştırması sonucunda hakikat olarak gördüğü itikadi ilkelerin yaygınlık kazanmasını hedefler fakat öte yandan siyasi güç sahipleri de meşruiyet kazanmak, güçlerini devam ettirmek ve aynı zamanda mensubu oldukları

<sup>152</sup> Bu durum sadece kelâm ilminin teşekkül sürecini etkilememiş aynı zamanda hadis ilmini de etkilemiştir. Emevî hanedanının hadislerle gösterdiği ilgi, daha sonraları Abbâsî hanedanının Ehl-i Hadis’e karşı tutumu, yine daha sonraları Mihne hareketi öncesi ve sonrasında yaşananlar hadis ilminde ravilere karşı tutumu etkilemiştir. Bk. Muharrem Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mu‘tezile’nin Tarihi Seyrine Etkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 160-215; el-Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 359-360; Mahmut Ay, *Mu‘tezile-Siyaset İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2000), 76-77. Örneğin, Mihne zamanlarında son derece muteber ravilerden biri olan Ali bin el-Medîni, fakru zaruret içindeyken Ahmed bin Ebî Duâd’ın baskısına mağlup olmuş ve *ru’yetullah* hadisinin senesinde zayıf bir ravi olduğunu itiraf etmek durumunda kalmıştır. Fakat bu durum üzerine Ahmed bin Hanbel, onunla ilişkiyi kesmiş, Ebû Zur’a onun rivayetlerini sahih bulmamış, Ukayli ise onu zayıf raviler arasında zikretmiştir; bu ve benzeri örnekler için bk. Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mu‘tezile’nin Tarihi Seyrine Etkisi*, 172-174.

<sup>153</sup> el-Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 389; Ay, *Mu‘tezile-Siyaset İlişkisi*, 82.

<sup>154</sup> Ay, *Mu‘tezile-Siyaset İlişkisi*, 82.

<sup>155</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse - Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2013, 1/202.

*mille*'nin siyasi ve toplumsal üstünlüğünü korumak için itikadi meselelerle ilgilenirler. Güç sahipleri ve fırkalar arasındaki fayda ortaklığının en iyi örnekleri, hiç şüphesiz siyasi muhalefetteki güç sahiplerinin itikadi fırkalarla girdiği etkileşimde görülecektir. Özellikle muhalif dönemde Abbasî hanedanının yürüttüğü siyasi harekette Vasıl bin Atâ ve Amr bin Ubeyd gibi Mu'tezilî kurucuların Abbâsî davetinin propagandistliğini/*dâ'î*liğini yaptıkları bilinmektedir. Örneğin Amr bin Ubeyd ikinci Abbâsî isyanında önemli roller almıştır ve onun Ebu'l-Abbas es-Seffah'tan sonra ikinci Abbâsî halifesi olan Ebû Ca'fer Mansûr'la samimi bir dostluğu vardır.<sup>156</sup> Öte yandan Vasıl bin Atâ'nın propagandistler yetiştirip İslam dünyasının dört bir tarafına gönderdiğini de göz ardı etmemeliyiz. Nitekim Vasıl'ın Abdullah bin Haris'i Mağrib'e, Hafs bin Sâlim'i Horasan'a, Kasım'ı Yemen'e, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın hocası Osman et-Tavîl'i<sup>157</sup> ise Ermeniya'ya göndermesi, kelâm ilminin teşekkülünü hazırlayan fırka müntesiplerinin ne denli etkin olduklarını ve siyasi isyanlarda önemli bir rol ve işleve sahip olduklarını göstermesi bakımından anlamlıdır.<sup>158</sup>

Abbâsîler'in siyasi teşekkülü sırasında kelâmcıların doğrudan siyasi etkilere sahip faaliyetleri ve geçirdiği dönüşümler, *mille*'nin siyasi anlamda muzaffer olmasına yönelik gayelerin kelâmcı için ne denli önemli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Kelâm ilminin teşekkül sürecine ve siyasi işlevlerine odaklanacağımız bu konuda iki amacımız var. İlk olarak İslam *mille*'sinin siyasi ve toplumsal başarısını sağlamak için kelâmcıların Hristiyanlar, Yahudiler ve özellikle de Sâsânî bakiyesi düalist din mensuplarına karşı ne tür işlev ve sorumlulukları yerine getirdiklerini ve ikinci olarak siyasi güç sahipleriyle bu amaçlar doğrultusunda ne tür ilişkiler kurduklarını göstermeyi hedefliyoruz. Üstelik *mille*'nin başarısı doğrultusunda geliştirdikleri siyasi ilişkiler neticesinde kelâmcılar kendilerini dönüştürmüş ve neticede kelâm ilmi teşekkül etmiştir.

Öncelikle belirtmeliyiz ki ilginç biçimde kelâm ilminin külli ve nazari bir disiplin olarak teşekkül etmesi, Abbâsîler'in siyasi olarak teşekkül etmesiyle eş zamanlı gerçekleşmiştir. Öte yandan kelâm ilminin teşekkül süreci birdenbire meydana gelmemiştir; neticede bu teşekkül süreci kelâm ilminin hem itikadi hem de siyasi

<sup>156</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), III/460-462.

<sup>157</sup> El-Allâf, Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi Osman b. Hâlid et-Tavîl'in öğrencisi olarak kaynaklarda zikredilmektedir; bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 44; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203.

<sup>158</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 32.

kökenlerinden tamamen bağımsız değildir. Vasıl bin Atâ ve Amr bin Ubeyd gibi Mu‘tezilî kurucu isimlerde gördüğümüz siyasi-itikadi temelli amelî tavrın, Abbâsîler’in kuruluşuna müteakip yaklaşık birkaç on yıl içinde teşekkül eden kelâm döneminde ortadan kaybolduğunu düşünmemiz mümkün değildir. Büyük ölçüde isyancı askeri gruplarla ilişki içinde olan fırkaların, örneğin Abbâsî hareketinin başarılı olmasıyla birlikte Vasıl’ın *dâ’î*lerinin siyasetle ve siyasi amellerle ilişkilerinin sona erdiğini söylememizi mümkün kılabilecek bir veri olmadığı gibi aralarındaki ilişkinin daha çok güçlendiğini gösteren pek çok veri mevcuttur. Nitekim Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın karşıt *mille* mensuplarıyla girdiği tartışmalarda kazandığı başarılar sonucunda pek çok insanın Müslüman olmasını sağladığına dair rivayetler, *mille*’nin başarısı için öncekilerin yürüttüğü amelî faaliyetlerin sürdürüldüğünü göstermesi bakımından önemlidir.<sup>159</sup> Eski mücadeleler geride kaldığına göre örneğin, Emevî iktidarı ve Cebriî ideolojisiyle olan hesaplaşmalar büyük ölçüde önemini kaybettiğine göre acaba Abbâsî davasının başarıya ulaşmasında büyük desteği olan itikadi-siyasi fırka müntesiplerinin yeni siyasi-dinî görevlerinin (iyiliğin emri kötülüğün nehyi bağlamında) ne olduğunu sormamız gerekmektedir. Öte yandan bu yeni dinî-siyasi görev ve sorumlulukların yerine getirilmesi için şahısların geçirdiği ilmî dönüşümü de biraz olsun bu sayede kavrayabiliriz. Şu hâlde itikadi-siyasi fırkalar, Abbâsî devletinin kurulmasına müteakip siyasi işlevlerini bir çırpıda yitirmeyeceklerine göre onların yeni itikadî/entelektüel hedeflerini kavramalıyız.

Abbâsî hanedanını iktidara getiren süreçte devrime katılan pek çok farklı çıkar grubu vardı. Bu gruplar Emevî düşmanlığında birleşmişler fakat iktidara kimin geçmesi gerektiği noktasında uzlaşmamışlardı. Abbâsîler’in ilk hedefi devrimi birlikte gerçekleştirdiği bu farklı çıkar gruplarını uzlaştırmaktı; diğer deyişle Abbâsî halifesi onların da *meşru halifesi* olmalıydı. Üstelik bu uzlaşımın siyasi olduğu kadar ideolojik olarak da gerçekleşmesinin ne denli zorunlu olduğunu baskıcı ve uzlaşmazcı Emevî iktidarının sonunu hazırlayan süreç göstermiştir.<sup>160</sup>

Öte yandan kelâmcıların ideolojik mücadele cephesiyle Abbasiler’e muhalefet eden cephe aynıydı. Bu cephe Gutas’ın da belirttiği gibi çoğunlukla Sâsânî bakiyesi düalist din mensuplarından oluşuyordu. Bunlar; Sâsânîleşmiş Araplardan, İslam’dan

<sup>159</sup> İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti’l-Mu‘tezile*, 44-45.

<sup>160</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 38-39, 54.

önce Sâsânîler'in hakimiyetinde yaşayan Aramîler'den, Sâsânî bakiyesi düalist inanca sahip olduğu hâlde sonrasında İslamiyeti kabul eden ve elbette hâlen Zerdüş't ya da Maniheist düalist inancını koruyan kitlelerden oluşuyordu. Abbâsîler, Mansûr'un politikalarından itibaren Irak ve İran'daki eski imparatorlukların da vârisi olduklarını Sâsânî bakiyesi İran nüfusuna kabul ettirmeyi arzulasa da Abbâsî devriminden umduğunu bulamayan bu insanlar, bir yandan ortaya çıkacak pek çok yeni askeri isyana hazırlanırken diğer yandan da düalist ideolojiyi müdafaa edecek fikrî mücadelelere gereksinim duyuyorlardı.<sup>161</sup>

Abbâsîler Emevî tecrübesini son derece iyi okumuşlardı. Emevîler'in siyasi yanılıgısı, tek taraflı meşruiyetle yetinmekti. Diğer bir ifadeyle Emevî iktidarında siyasi meşruiyet, itikadi meşruiyetle uzlaşmamıştı. Fârâbî'nin mille teorisinin bir sonucu olarak söylersek devlet, *mille*'den neşet etmesi hasebiyle *mille*'ye tabi olarak varlığını kaim kılabilirdi. Abbâsîler ilk kurulduğu yıllarda Emevîler'e nazaran Müslümanların *meşhûrât*'ına büyük ölçüde uygun bir devlet olabilmıştı. Fakat Abbâsîler'in meşruiyetlerini talep ettiği *mille*, sadece İslam *mille*'si değildi. Bir imparatorluk olarak İslami yönetimdeki geniş topraklarda farklı *mille*'ler mevcuttu. Abbasî devletinin devraldığı çok büyük bir coğrafyada ciddi bir halk kitlesi nur-zulmet prensibini benimsemiş Sâsânî bakiyesi düalist (*seneviyye*) dinlerin/*mille*'lerin (Zerdüş'tilik/Mecusîlik, Maniheizm, Mazdekizm vd.) dinî/hukuki ve ideolojik hakimiyeti altında yaşıyorlardı. Emevîler'in son döneminden itibaren hicrî ikinci ve üçüncü yüzyılda iktidar ve Müslümanlar tarafından "zındık/zendeka" ve "mülhid" ifadeleri neredeyse sadece Sâsânî bakiyesi düalist din mensuplarına ve Sümenîler'e yönelik söylemlerdi. Bu insanlar farklı gruplara ayrılabilir: Bir kısmı hâlen açıktan düalist akidelere inanan, bir kısmı Müslüman görüldüğü hâlde düalist itikadını gizleyen veya samimi biçimde Müslüman olduğu hâlde eski dinlerinin kadim dünya görüşlerini devam ettiren kitlelerden oluşuyordu. *Mille* olma hüviyetine sahip birden çok düalist din mensubu grupların siyasetten bekleedikleri meşruiyet talepleri sonucunda ortaya çıkacak olan pek çok askeri ve ideolojik isyan Abbasîler'in gündemini on yıllarca meşgul edecekti. Üstelik geniş bir coğrafyaya yayılmış bu kitlelerin birçoğu

<sup>161</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 38-39.

asimile olmaksızın hâlen *mille* olma hüviyetlerini koruyan topluluklardan oluşuyordu.<sup>162</sup>

Halife Mansur döneminde ideolojik mücadeleyi gerektirecek ölçüde Sâsânî bakiyesi unsurların siyasi-ideolojik meşruiyet krizine sebep olduklarını anlamak için o dönemdeki muhalif gruplara ve gerçekleştirdikleri isyanlara bakmak yeterlidir. Emevîler'in son döneminde başlayan ve Ebu'l-Abbas es-Seffâh'tan sonra Abbâsî Halife'si olan Ebu Ca'fer el-Mansûr'un hilafeti döneminden (136-158) itibaren ortaya çıkan askeri isyanların neredeyse tamamı Emevîler'in yıkılışından cesaret alan Sâsânî bakiyesi güç grupları ve topluluklarından gerçekleştirilmişti.<sup>163</sup> Bu ayaklanmaların kaynağı büyük ölçüde yerel nüfustan oluşuyordu. Amaçları Arap iktidarını devirerek Zerdüşçülüğün ve Mazdekçiliğin farklı motiflerini bir potada birleştirmek ve Pers dinini yeniden canlandırmaktı. Sâsânî İmparatorluğu zamanında çok güçlü olan ve Emevîler döneminde de güçlerini koruyan bölgedeki toprak aristokrasisi olarak kabul edilen *dehkanlar*'ın da Abbasîler döneminde güç kaybı neticesinde Ustâzsîs tarafından gerçekleştirdiği ayaklanma da ayrıca zikredilebilir. Üstelik Halife Mansûr bu türden muhalif politikalara karşı koyarken sadece askeri mücadeleyle yetinmedi, Gutas'ın ifadesiyle aynı zamanda çeviri hareketleri temelinde karşıt ideolojilere karşı bir tür “ideolojik özümseme politikası” uyguladı. İnsanların eski alışkanlıklarını, gelenekler boyu taşınan dinî akidelerini ve din dışı düşünme biçimlerini tamamen ortadan kaldırmayı ne mümkün ne de gerekli gören Mansûr, isyancıların talep ettiği ideolojik

<sup>162</sup> Emevîler'in son dönemlerinden itibaren zındık, mülhid ve pek çok durumda dehrî nitelermeleri Sâsânî bakiyesi düalist din mensupları, Sümeniler ve onların etkisinde gelişen akımlarla ilişkilidir. Bu kimselerin çoğu asıl inancını gizleyerek Müslüman görünen kişi ya da topluluklardan oluşur; bk. Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 15-41, 71-98, 99-128; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: XV-XVII. Yüzyıllar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 33-108; Numanoğlu, *Abbasîlerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi*, 8-14; İlhan Kutluer, “İlhâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Aralık 2022); Öz, “Zındık”; Nagihan Doğan, *İslâm Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbâsî Dönemi (750-833)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2013), 145-146, 209, 223; Ahmet Yaşar Ocak, “Türk Heterodoksi Tarihinde ‘Zındık, Harici, Rafizi, Mülhid ve Ehli Bidat’ Terimlerine Dair Bazı Düşünceler”, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 251-254; Şükrü Özen, “İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fıkhihiği”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 20; Rıza Tefvik, “Ateizm: Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhâd”, haz. Fuat Aydın, Mehmet Özşenel, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 157-159.

<sup>163</sup> Ahmet Yaşar Ocak'ın ifadesiyle Emevîler'in son döneminden itibaren başlayan bu isyanlar çok uzun bir zamana yayılmış ve neredeyse Abbâsîlerin ilk yüzyılımı tamamıyla meşgul etmiştir. Bihâferid isyanı, Ebu Müslim isyanı, Sindbad isyanı, Türk İshak isyanı (aslen İran asıllı olan İshak, isyanı Türkler arasında çıkardığı için bu isimle anılmıştır), Ustazsiz isyanı, Râvendiyeye isyanı, İstad-ı Sîs isyanı, el-Mukannâiyye/el-Mübeyyıza gibi isyanların kısa bir dönem içinde (130-167) gerçekleşmesi, Sâsânî bakiyesi unsurların dinî ve siyasi rahatsızlıklarının ne ölçüde olduğunu göstermektedir. Düalist Sâsânî ideolojilerini devam ettirmek isteyen kitlelerin çıkardığı (*Ehl-i Zenâdika*) diğer isyan ve ayaklanmalar için bk. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: XV-XVII. Yüzyıllar*, 52-58.

unsurların (itikadın, düşüncenin) hamisinin bizzat kendisi ve temsil ettiği Abbâsî iktidarı olduğunu göstermeyi hedefledi.<sup>164</sup>

Halife Mansur'un Sâsânî unsurlara karşı askeri ve ideolojik politikası neredeyse bir asır boyunca devletin temel programı olarak yürürlükte kaldı. Kelâm ilminin dakîk konularını nazari yöntemle tartışan ve teşekkülünü sağlayan süreci, siyasi bağlamı göz ardı etmeksizin açıklamamız mümkün değildir. Her ne kadar Sâsânî bakiyesi unsurlar siyasi ve ideolojik olarak hayatta kalma savaşı veriyor olsa da diğer yandan Müslümanlar için de aynı şey söz konusu idi. Fetihler sonrası neredeyse tamamı Helenistik felsefi mirasla yoğrulmuş ve kadim kültürlerin etkisiyle katmanlı açıklama biçimleri edinmiş düalist dinlerin ve Budist akımların yoğun olarak faaliyet gösterdiği bir coğrafyada mesajını çok daha sade biçimde ileten ve henüz başlangıç aşamasında bir din olan İslâm'a mensup insanlar da ideolojik ve siyasi olarak hayatta kalma çabası veriyordu. Ocak'ın ifadesiyle "İslâm teolojisine Maniheist bir karakter kazandırma çabasını temsil eden" hareketler, Abbâsî döneminin öncesine dek uzanarak Emevî Halifesi Velid bin Abdülmelik zamanında (85-96/705-715) başlamış ve Halife el-Me'mûn dönemine kadar devam etmiştir.<sup>165</sup> Zındıklıkla suçlanan isimlerden biri olan ve "zındıklık kitaplarının" kaynağında biri olarak tarif edilen ve hayatının büyük bir kısmını Mazdek dinine mensup olarak sürdürdüğü kesin olan Abdullah İbn Mukaffa'nın (ö. 142/759) Aristoteles'in mantık kitaplarını tercüme eden öncülerden olmasına bakılırsa<sup>166</sup> Sâsânî bakiyesi düalist din mensupları, Stoacı ve Neoplatoncu etkileri barındıran Helenistik felsefi mirasa aşına olduğu gibi Aristoteles mantığına ve felsefesine de yabancı değildi.

İslâm *mille*'sinin başarısını hedefleyerek Abbasi devletiyle kader birliği etmiş olan Mu'tezilî âlimler, Sâsânî bakiyesi düalist din mensuplarını *mille* için zararlı görmüşlerdir. Teşekkül öncesi dönemdeki itikadi-siyasi fırkalardan farklı olarak en erken hicrî ikinci yüzyılın yarısından itibaren teşekkül ettiğini söyleyebileceğimiz kelâm ilminin ayırıcı niteliği olan tevhidin bir "mesele" olarak kelâmın odak noktası hâline gelmesi de bu döneme rastlamaktadır; böylece tevhid sorunu ekseninde kozmolojik meseleler (*dakîku'l-keâm*) kelâmi tartışmaların merkezinde yer almaya

<sup>164</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 54-57.

<sup>165</sup> Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: XV-XVII. Yüzyıllar*, 52-53.

<sup>166</sup> Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 264-266, 270-274; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İnsan Yayınları, 1999), 1/279-280.

başlamıştı. Gerçekten de Mu'tezile'nin sonradan formüle edilen beş temel ilkesine baktığımızda tevhid dışındaki dört ilkenin hicri birinci yüzyılda tartışılan sorunlardan neşet ettiği ve bir tür iç sorun olarak doğduğu kabul edilebilir.<sup>167</sup> Fakat tevhid ilkesi böyle değildir. Nitekim Kadı Abdülcebbar'ın *usûl-i hamse*'nin tümünü kabul etmenin Mu'tezile'yi diğerlerinden ayıran ilmî karakteristik olduğunu ifade ederken Mücbire'nin *adl ilkesine*, Mürcie'nin *va'd* ve *va'id*'e, Hâricîlerin *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesine, İmâmiyye'nin ise *emri bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker* ilkesine muhalefet ettiğini söyler; kendisi tevhid ilkesine muhalefet edenleri sayarken Müşebbihe ve Muattıla'nın yanında Mülhide ve Dehriyye'yi de anması son derece ilginçtir.<sup>168</sup>

Abbâsî iktidarı öncesinde tevhidin fırkalar arası tartışmalarda ağırlık noktasını oluşturmadığı malumdur. Çünkü Tanrı'nın birliği ve yaratıcı olması hususunda Müslümanlar arasında bir ihtilaf söz konusu olmadığı gibi bu sorunlar cereyan etse bile bir iç mesele olarak gerektiğinde dinî metinlerden hareketle tartışmanın yürütülmesi yeterli oluyordu. Bu anlamda daha önce açıkladığımız üzere itikadi-siyasi fırkaların niçin daha önce olmadığı kadar *tevhid* ve *hudûs* problemine ağırlık verdiklerini, çok kısa zamanda bu dönüşümün nasıl gerçekleştiğine dair meydana gelen açıklama boşluğunu, Sâsânî bakiyesi *mille*'lerin varlık mücadelesi sürdürdüğü siyasi bağlama dayanmaksızın açıklanması zor görünmektedir. Bu anlamda tevhid ve hudûs problemlerinin dinî metinlerle yetinmeyen rasyonel ve tümel akıl yürütme zemininde ele alınmasına duyulan ihtiyaç, muhtemelen muhatapların dinî metinlerle tatmin olmayan kitlelerden oluşmasının sonucudur. İşte kelâm ilminin teşekkülünü sağlayan bu dönüşümün niçin Abbâsî iktidarının ilk yüzyılına denk geldiğine dolayısıyla tevhidin nasıl temel kelâmi mesele hâline geldiğine dair soruların cevabını, öncelikli olarak düalist bir teolojiye sahip olan Zerdüştilik, Mazdekiyye ve Maniheizm gibi düalist teolojilerle olan çatışmada aramalıyız. Üstelik daha önce belirttiğimiz gibi bu dinlerin Helenistik felsefi mirasla yoğrulduğunu ve din adamlarının Helenistik felsefi mirası tevarüs eden kimseler olduğunu da göz ardı etmemeliyiz.

Öte yandan kelâmi bir mesele olan âlemin hudûsunun ispat edilmesi de tevhid problemine müteallık olması dolayısıyla önemlidir. Nitekim Tanrı'nın tekliğini ispat çabası öncelikle onun yegâne ezeli varlık olması üzerinden ele alınmış ve Tanrı

<sup>167</sup> el-Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 382-390.

<sup>168</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse - Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2013, 1/202.

dışındaki her şeyin hâdis olması fikri ve Tanrı'nın yaratıcılığı öncelenmiştir. Neticede teolojik firkaların teşekkül döneminde tartıştıkları meselelerin ağırlık merkezi *tevhid-hudûs* eksenli olmuştur. Nitekim Hayyât'ın ve Kadı Abdülcebbâr'ın ifadelerinde gördüğümüz gibi Zerdüştilik, Maniheizm gibi düalist dinlerde nur ve zulmet ikilisi, *kadim/ezeli* ilahi varlıklardandır.<sup>169</sup> Daha önce belirttiğimiz gibi düalist din mensuplarının zındık ve mülhid olarak anılmasının yanı sıra “dehrî” olarak da anılmalarının nedeni, âlemin kıdemine ilişkin görüşleriydi. Dolayısıyla kelâm ilminin teşekkülünün gerçekleştiği hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısında Ebu'l-Huzeyl el-Allâf başta olmak üzere sistematik kelâmcılar tarafından geliştirilen hudûs teorisi, -ana fikri itibariyle nasslara dayansa da- birtakım ideolojik mücadelelerin ve apolojik tartışmaların neticesinde inşa edilmiştir. *Usûlu'd-dîn* perspektifinin omurgasını oluşturan ve kelâmcıların daimî alamet-i farikası olan *hudûs* temellendirmesi, âlemin ezeliğini savunan ve birden çok ilahi varlığı kabul eden dinî anlayışlara karşı ideolojik-siyasi mücadelenin bir neticesi olduğu gibi aynı zamanda bu akımların söylem gücü karşısında yaşanan bir hakikat arayışının neticesidir. Bu bağlamda düalist düşüncelerdeki nur ve zulmet zıtlarının imtizacıyla açıklanan cisim görüşü ile Nazzâm'ın tüm zıtlıkları tek bir şeyden çıkartan *kümûn teorisi* arasındaki benzerlikler üzerinde yapılan varsayımlara karşı Hayyât, Nazzâm'ı savunmakta ve Nazzâm'ın kümûn teorisinin ilkece düalist teorilerden ayrıldığına işaret etme gereği duymaktadır. Fakat kendisi Nazzâm'ın düalistlerden temel olarak hangi noktada ayrıştığını ifade ederken iki hususa dikkat çekmektedir: Bunlardan ilki Tanrı'nın her şeyi bizzat sonradan var eden yaratıcılığı ve ikinci olarak da determinizmi geçersiz kılacak biçimde Tanrı'nın yarattıkları üzerindeki iradesidir.

Nazzam ise şunu iddia ediyor: Eşyayı yaratan bir yaratıcı, onu yöneten bir müdebbir vardır. Onu istediği şeye zorlar, hoşuna gittiği gibi tasarlar, birleştirmek istediğini birleştirir, ayırmak istediğini ayırır. Nazzam'ın dediği ile Mennaniyyenin (Manihesitler) dediği arasındaki fark işte budur. Bu açıktır, bunda kapalılık yoktur.<sup>170</sup>

Pasajda Nazzâm'ın kümûn teorisi ve düalist teoriler arasındaki temel fark gerek Mu'tezile gerekse sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının üzerine ittifak ettiği iki temel husus üzerinden gösterilmektedir. Birincisi Nazzâm tarafından teolojik ilke ekseninde

<sup>169</sup> Bkz. el-Hayyât, *el-İntisâr - Mu'tezile Müdafaası*, 60-61; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kasım (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1963), V/10, 22-23.

<sup>170</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr - Mu'tezile Müdafaası*, 62.

nur ve zulmet dahil olmak üzere her şeyin *muhdisinden* söz edilmesidir ki bu sayede düalist dinlerin bir çeşit sudûra dayalı kadim varlıklar anlayışı ve onların nedenselliği reddedilmektedir. Filozoflar ve kelâmcılar arasındaki bu temel tartışma, Helenistik felsefelerle yoğrulmuş düalist dinler üzerinden çok daha erken tarihlerde başlamış gibi görünüyor. İkincisi ise Nazzâm yaratıcının müdebbir olduğuna ve nur veya zulmet olması fark etmeksizin istediği şeyi telif edip istediğini ayırtıracağına dikkat çekiyor; bu sayede ışık ve zulmet gibi kendi doğalarına tabi olan dolayısıyla bu doğaların zorunlu neticesiyle farklı tezahürler gösteren nur-zulmet zıtlığına dayalı determinist bir evren anlayışı reddediliyor.

Kelâm ilminin teşekkül sürecini hızlandıran siyasi-toplumsal faktörlerden biri de Abbasîlerle birlikte kitlesel din değiştirme vakalarındaki artıştır. Emevîler döneminden farklı olarak Abbâsîler döneminde pek çok siyasi farklılık ortaya çıkmıştı. Bunların belki de en önemlisi özellikle Abbâsîler'in mevali politikasıyla ilgiliydi. Mu'tezile fırkasının temel öğretilerinin de bir sonucu olarak Abbâsîler, Arap olsun ya da olmasın bütün Müslümanlara eşit haklar ve imtiyazlar vermekle Müslümanlığı cazip hâle getirmişti. Vergi eşitliği bir yana en üst makam ve mevkilere Arap olmayanların getirilmesi de bunu gösteren başka bir husustu. Bu politikanın neticesinde daha muhalefet döneminde Abbâsî davasının Horasan'da ilan edildiği (100/719) tarihten itibaren Sâsânî bakiyesi unsurlar arasında kitlesel olarak İslamiyet'e geçişler artmıştı. Gutas burada Abbâsîler'in din değiştirmeye teşvik eden politikasının sonuçlarıyla ilgili son derece önemli bir noktaya değinmektedir.

Din değiştirme, sadece bir dinin, bu dinin içinde de sadece bir mezhebin doğru olduğu düşüncesini çağırıştır; çekici olmasının temelinde bu yatar. Bu niteliğiyle bir toplumdaki din değiştirme akımı din-içi ve din-dışı olmak üzere toplumun iki farklı kesiminde muhalefet yaratır. Birinci grup, o dinden olduğu hâlde (herhangi bir nedenle) farklı mezhepten oldukları için kendilerini dışlanmış hissedenler; ikinci grup ise zaten bu dine mensup olmayan, başka dinlere inanan kimselerdir. Bunlar sadece kendi dinlerinin yanlış olduğu düşüncesine doğal olarak karşı çıktıkları için değil; kendi dinlerinden diğer dine geçişler yoluyla sürekli kan kaybettikleri için de din değiştirmeye teşvik politikalarına muhalefet ederler.<sup>171</sup>

Kitlesel din değiştirme vakalarının iki karşıt dinin mensuplarında da yarattığı çifte muhalefeti son derece yerinde tespit eden bu pasajın maksadı açıktır. Din

<sup>171</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 68.

değiştirenler mutlaka belli bir mezhebe dahil olarak din değiştirmektedir. Örneğin Maniheist bir topluluğun Müslüman olurken kendine yakın bulunduğu Şîi gruplardan birine intisap ettiği bir durumda gerek terk ettiği din mensupları arasında gerekse İslam'a girmiş olsa da intisap ettikleri mezhebe rakip fırkalar nezdinde büyük bir rahatsızlık meydana gelecektir. Bu nedenle kitlesel din değiştirmelerin hızlandığı bir dönemde itikadi-siyasi fırkaların üzerindeki sorumluluğun daha da arttığını ve fırka müntesiplerinin ikna ve cedel faaliyetini daha da hızlandırmaları ve güçlendirmeleri gerektiğini çıkarsamak zor değildir. Üstelik bu durum sadece Müslüman cenahın apolojistleri için değil, Zerdüş ve Maniheist çevrelerin apolojistleri için de geçerlidir.

Öte yandan tek etken Sâsânî unsurları değildi. Melkit kilisesi örneğinde görüldüğü gibi Hristiyanlar da bu din değiştirmeye teşvik politikasından etkilendi; üstelik güç dengesinde ve demografik yapıdaki radikal değişimlerin zorunlu sonucu olarak Yunanca etkisini kaybediyor ve Arapça kullanmak mecburi oluyordu. Zaten cedelî/apolojik diyalog metinlerini öteden beri kullanan Hristiyanların Abbasîlerin ilk yüzyılında İslam'a karşı yönelttikleri *Arapça savunmacı yazılarda* görülmemiş bir artış meydana geldi.<sup>172</sup>

Görünen o ki Abbâsîler'in İslamiyet'i teşvik edici eşitlikçi politikasının neticesinde ortaya çıkan dahili ve harici muhalefetin yarattığı gerilim, İmamiyye Şîa'sında ve düalist din mensuplarında da etkili olacağı gibi özellikle de Abbasî siyaseti tarafından her yönden teşvik edilen Mu'tezile müntesiplerine de çok ciddi sorumluluklar yüklemiş ve kelâm ilminin nazari ve külli bir disiplin olarak teşekkülünü hızlandırmıştır. Gerek Hristiyanlığın gerekse Sâsânî dinleri ve akımlarının İslami anlamda tektanrıcı olmadığını, üstelik bu dinlerin kadim Helenistik felsefelerin etkisinde olgunlaştığını, diğer bir ifadeyle Helenistik felsefi akımlarla senkretize olmuş dinî-kozmolojik inanç yapıları olduğunu dikkate aldığımızda kelâmcıların muhataplarının seviyesi ve yüzleşmeleri gereken sorunların mahiyeti daha iyi anlaşılacaktır. Anlaşılan Abbasî hanedanı, Emevî iktidarı zamanında Vasıl'ın *dâ'î*leri örneğinde olduğu gibi muhatabında iknayı hedefleyen cedelci ilim adamlarından nasıl yardım aldıysa ve dinî/itikadi meşruiyet sorununu onların desteğiyle nasıl çözmeyi hedeflediyse Abbasi devleti kurulduktan sonra da yine aynı şekilde çözmeyi hedefledi.

<sup>172</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 70-71.

Bu hususta en açık göstergeler Halife Mansûr'un yerine geçen Halife Mehdî-Billâh'ın döneminde (ö. 169/785) gerçekleşmiştir. Halife Mehdî'nin cedel ile meşgul olan din alimlerini (*el-cedeliyyîn*), Zerdüştilik, Maniheizm, Bardesancılık ve Markionculuk, Deysânîlik vd. düalist Sâsânî bakiyesi din ve akımlara karşı kitap yazmaları için görevlendirmesi,<sup>173</sup> teslis hakkında Nasturî patriği I. Timotheos ile bizzat gerçekleştirdiği cedeli tartışma,<sup>174</sup> cedel yöntemini sistematik olarak incelemek amacıyla Aristoteles'in *Topika* adlı eserinin çevrilmesini özellikle talep etmesi (üstelik *Topika* kitabı Süryanice mantık müfredatında epey önemsizdi ve üzerinde Süryanice bir yorum dahi yazılmamıştı)<sup>175</sup> ve bilindiği üzere düalist Sâsânî din mensuplarına karşı “*Dîvânu 'z-Zenâdîka*” adlı bir tür kovuşturma birimi kurması,<sup>176</sup> Sâsânî bakiyesi düalist din ve mensuplarının itikaden ve siyaseten ne denli ciddiye alındıklarını göstermektedir.

Öte yandan Halife Mehdî ve Harun Reşid döneminde artık kendilerinin ilmi hüviyetinde kelâmın nazari olarak teşekkül ettiği Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm, Dırâr bin Amr gibi önde gelen Mu'tezile âlimlerinin Sâsânî bakiyesi düalist din mensuplarının temel öğretilerine ve İslam'a yönelik eleştirilerine karşı muhtemelen pek çoğu apolojik nitelikte eserler kaleme aldıklarını biliyoruz; elbette buna tevhid problemiyle doğrudan ilişkili olduğu için Hristiyanlara karşı yazılan reddiyeleri de dahil edebiliriz.<sup>177</sup> Örneğin Hayyât'ın *el-İntisâr*'ında Manihesitlerin nur-zulmet

<sup>173</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 69.

<sup>174</sup> Nesturi Patrik I. Timotheos ile Halife Mehdî arasında soru-cevap formunda gerçekleşen bu cedeli tartışmanın Türkçe tercümesi için bk. *Sekizinci Asırda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog*, çev. Süleyman Koyuncu (İstanbul: Ark Kitapları, 2007), 15-62. Ayrıca bk. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 72.

<sup>175</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 66.

<sup>176</sup> Öz, “Zındık”.

<sup>177</sup> Her ne kadar bu eserlerin neredeyse tamamına yakını günümüze ulaşmamış olsa da isimleri maksadımızı açıklamak için yeterlidir. Rafizî **Hişâm bin Hakem'in** *Kitâbu'r-Reddi 'ale'z-zenâdîka*, *Kitâbu'r-Reddi 'alâ ashâbi'l-isneyn Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın* *Kitâbu 'ale'l-Mecûs*, *Kitâbu 'ale's-Seneviyye*, *Kitâbu 'ale'l-mülhidîn*, *Kitâbu'l-Hucceti 'ale'l-mülhidîn*, *Kitâbu 'ale'n-Nesârâ*, *Kitâbu'r-Reddi 'alâ ehli'l-edyân*, **Nazzâm'ın** *Kitâbu't-Tevhîd*, *Kitâbu'r-Reddi 'alâ ashâbi'l-isneyn*, *Kitâbu'r-Reddi 'alâ esnâfu'l-mülhidîn*, **Dırâr bin Amr'ın** *Kitâbu'r-Reddi 'ale'z-zenâdîka*, **Bişr bin Mu'temir'in** *Kitâbu'r-Reddi 'ale'l-Mecûs*, *Kitâbu'r-Reddi 'ale'l-mülhidîn*, *Kitâbu'r-Reddi 'ale'n-Nesârâ*, **Ebû Mûsâ el-Murdâr'ın** *Kitâbu't-Tevhîd*, *Kitâbu 'ale'l-ahbâr ve'l-Mecûs fi'l-adli ve't-tecvîz*, *Kitâbu'r-Reddi 'ale'n-Nesârâ*, *Kitâbu'r-Reddi 'ale'l-mülhidîn*, **Ebû Bekr el-Esam'ın** *Kitâbu'r-Reddi 'ale'd-Dehriyye*, *Kitâbu 'ale'l-mülhîde*, *Kitâbu'r-Reddi 'ale'l-Mecûs*, *Kitâbu'r-Reddi 'ale'z-zenâdîka*, **Câhîz'ın** *Kitâbu'l-Muhâtabât fi't-tevhîd*, *Kitâbu'r-Reddi 'ale'n-Nesârâ* gibi reddiyeleri Sâsânî dinî ideolojisine ve Hristiyanlara karşı tevhid eksenli ideolojik mücadelenin önemini göstermektedir; bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 184-185, 204-207, 210, 214-215, 224. Daha önce de açıkladığımız üzere bu eser isimlerindeki zındık, mülhid ve dehrî ifadeleri ve türevleri özellikle Emevîler'in son dönemlerinden itibaren Zerdüştilik/Mecûsîlik, Maniheizm vd. Sâsânî bakiyesi düalist din mensuplarını, Hint kaynaklı dinlere

düalizmine yönelik Nazzâm'ın eleştirilerinin ciddi bir yer işgal ettiğini görebilmekteyiz.<sup>178</sup>

Kelâmcılar tevhid-hudûs meselelerini tatmin edici bir şekilde çözümlenmek amacıyla kozmolojik konulara girmişlerdir. Nazzâm'ın kümün teorisi, Ebu'l-Huzeyl'in atomculuk teorisi, cevher-araz tartışmaları bu konuların merkezindedir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin *Makâlât*'ında *dakîku'l-keâm* (kelâm'ın ince konuları) ayrımı ekseninde ele aldığı ve bu isimle meşhur olan, Câhız'ın ise “*kelâmu'l-felsefe*” olarak andığı bu konular, tevhid ve hudûs teorisini ispat etmek üzere tartışılmıştır. Kelâmcıların yaklaşımında metafizik ve teolojik meseleler, daha çok kozmolojik teoriler üzerine inşa edilmiştir. Nitekim Câhız *Kitâbu'l-Hayevân*'da yetkin bir kelâmcının hüviyetini tespit ederken *kelâmu'd-dîn-keâm*'i-felsefe ayrımını yapar ve *kelâmu'l-felsefe* kısmına karşılık gelen tabiatla ilgili meseleleri ve hakikatleri geçersiz kabul eden bir kelâmcının tevhidin tahkiki konusunda acziyete düşeceğini özellikle vurgulamaktadır.<sup>179</sup> Neticede teolojik meselelerin ispatı için reddiyeler yazan İmamiyye'den Hişâm bin Hakem'in, Ebu'l-Huzeyl'in ve Nazzâm gibi isimler başta olmak üzere ilk nazari kelâmcıların fizikle ilgili *dakîk* meselelerle yoğun biçimde uğraştıklarını biliyoruz. Bu reddiyelerin önemli bir kısmının düalistlere yönelik olduğunu bildiğimize göre fizikle ilgili meselelerin de düalistlerin fikirlerine karşı belli işlevi olduğunu düşünebiliriz.

Düalistlerin Helenistik felsefeyi tevarüs etmesinin doğal bir sonucu olarak fizik meselelerini teoloji için kullandıkları bilinen bir husustur. Her şeyden önce Zerdüş kutsal kitabı *Denkard*'ta fizik ve kozmoloji önemli bir yer tutmaktadır.<sup>180</sup> Nitekim Kadı Abdülcebâr'ın *Muğni*'nin beşinci cildindeki aktarımına baktığımız zaman düalist inanç öğretilerinde pek çok felsefi terimin nur-zulmet akidesiyle iç içe geçtiğini ve düalist akidelerin dakîk meselelerle doğrudan ilişkili olduğunu görebilmekteyiz. Öte yandan yine Kadı Abdülcebâr, Maniheist Numan ve Deysânî'lerden Ebû Şakir gibi teolojik maksatlarla fizik meselelerini ele alan tartışmacı kimselerden bahsetmektedir. Hatta Kadı Abdülcebâr *el-cüz'üllezî lâ yeteazza* görüşünü benimseyen Maniheist Numan'ın Ebu'l-Huzeyl ile tartıştığını öte yandan İmamiyye'den Hişâm bin Hakem'in

---

mensup kişileri veya bir süre Müslüman olup düalist bir akideye dönen kişileri veyahutta Müslüman görünüp düalist olduğunu gizleyenleri nitelemektedir.

<sup>178</sup> Bk. el-Hayyât, *el-İntisâr - Mu'tezile Müdafaaası*, 59-80.

<sup>179</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 2/134.

<sup>180</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 75.

ise Ebû Şâkir ed-Deysânî'den etkilendiğini ifade etmektedir.<sup>181</sup> Nitekim kelâmcılardan önce fizikle teolojiyi temellendirme çabasının düalist kelâmcılarda olduğuna dikkat çeken Alnoor Dhanani ilk kelâmcıların fizik kuramlarını, Geç Antik Dönem'in Aristotelesçi ya da Neo-Platoncu yazın geleneğine değil, düalistlerin ve doğa filozoflarının fizik ve kozmoloji doktrinlerinden derlemeci bir şekilde ortaya çıkan Stoacılığın etkin olduğu Helenistik geleneklere dayandırmaktadır. Bu anlamda kelâmcılar, düalist din mensuplarıyla sağladıkları kişisel irtibatlar ve onlarla gerçekleştirdikleri tartışmalar sayesinde Stoacı ve Epikürcü fikirlerle mezc olarak Helenleşmiş düalist çağdaşlarından bir takım fizik/cisim teorilerini öğrenmişler ve fizikle metafiziği temellendirme yönetimini almışlardır.<sup>182</sup> Öte yandan Mehmet Bulgen'in ifadesiyle kelâmcılar tıpkı Stoacılar'da veya Epikür'de olduğu gibi teolojiye fizik açısından yaklaşan bir tutum belirlemişlerdir. Düalist din mensuplarının kullandıkları kozmolojik spekülasyonlara karşı kelâmcılar, Bulgen'in ifadesiyle "muhaliflerini fikri yönden de yenmek zorundaydılar."<sup>183</sup> Bu anlamda Bulgen'e göre kelâmcılar elbette kendileri için hakikati araştıran kimseler olmakla birlikte aynı zamanda İslam akidesini başta düalistlere karşı savunmayı amaçlamışlardır.<sup>184</sup> Bu tür örnekler kelâmcının İslam *mille*'sinin diğer *mille* mensuplarına karşı galip gelmesine ilişkin siyasi ve toplumsal amaçlar ile kendi ilmî amaçları arasındaki zatî bağı en iyi şekilde göstermektedir. Dahası kelâmın teşekkülünü sağlayan süreçte yaşanan dönüşümlerde kelâmcılar üzerinde *mille*'nin menfaatlerinin ne denli etkili olduğu da göstermektedir.

Ayrıca Mâtürîdî mezhebinin kurucu ismi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye ait (ö. 333/944) *Kitâbu't-Tevhîd*'in neredeyse yazılma sebebi addedilecek kadar düalist din mensuplarına eleştiri barındırması oldukça düşündürücüdür. Nitekim onun yaşadığı dönemde düalist dinlerin etkisinin büyük ölçüde azaldığı bilinmektedir. İlginç biçimde Maturîdî'nin yaşadığı Semerkant şehrine Halife el-Muktedir döneminde hicrî (295-320) tarihleri arasında ciddi bir Maniheist göç yaşanmış olması son derece ilginçtir. Halife Muktedir, bazı politik sebeplerden ötürü Irak'ta yaşayan Maniheistlere baskı

<sup>181</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, V/10-15, 20-22.

<sup>182</sup> Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 212; Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 122-123.

<sup>183</sup> Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 125.

<sup>184</sup> Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 120-125.

uygulamış ve onları Uygur Türkleriyle dış ilişkiler açısından faydalı olabilecek bir bölgeye göç etmeye zorlamıştır. Neticede Mezopotamya Mabed Yönetimi, Semerkant'a sürgün edilmiş ve göç etmeleriyle birlikte onlara Abbasîler tarafından "zımnî" statüsü verilmiştir. Bu olayın neticesinde Maniheistler yeni bir canlanma yaşamış ve Semerkant şehri de onların yeni merkezi hâline gelmiştir.<sup>185</sup> Mu'tezile mezhebinin teşekkül sürecinde önemli bir rol oynayan düalistler, anlaşılan o ki Mâtürîdî mezhebi için de kurucu öneme sahip *Kitâbu't-Tevhîd*'in telif sebebi olmuşlardır.<sup>186</sup>

Düalist ve Hristiyan din mensuplarının kültürel üstünlüğüne karşı İslamî akideyi muhafaza gerekliliği doğrultusunda Mu'tezile'nin geliştirdiği apolojik yöneme dayalı siyasi/amelî tutumun, kelâmın teşekkülünü sağlayan süreçte ne denli etkili olduğunu göstermek için bu kadarını yeterli görüyoruz. Özellikle kelâm ilminin teşekkül dönemine odaklandığımızı ve Mu'tezile özelinde bir örneklem sunduğumuzu belirtmeliyiz. Fakat kelâm tarihini bir bütün olarak okursak neredeyse her yüzyılda kelâmcıların nazari araştırma gerçekleştirirken aynı zamanda *mille*'nin siyasi başarısını da hedeflediği tespit edilebilir. Bu bağlamda Halife Me'mun ile başlayan *Mihne* hadisesi öncesi ve sonrasında gerçekleşen pek çok olay<sup>187</sup> ve daha sonraları Selçukluların Tuğrul Bey hükümdarlığı zamanında gerçekleşen *Nîşâbûr Fitnessi* ya da *Mihnetü Eşâ'ire* olarak bilinen hadise,<sup>188</sup> kelâm-siyaset ilişkisi ekseninde kelâmcının işlevlerini gösteren temsilî örnekleri olarak ele alınabilir. Yine aynı şekilde düalist dinlerin sonraki dönemde Bâtınîlik ve Karmatîlik şeklinde dönüşen versiyonları, yine Hasan Sabbah'ın İsmâîlî-Nizârî hareketi, siyasileri meşgul ettiği kadar kelâmcıları da son derece meşgul edecektir. Örneğin Gazzâlî'nin gerek Bâtınîlere ve gerekse filozoflara yönelik eleştirilerinin ardında siyasilerle olan ilişkisinin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Gazzâlî, bizzat Abbasî halifesi el-Mustazhirî'nin (487/1094-512/1118) teşvikiyle Bâtınîliğe karşı ilk çalışması olarak kabul edilen *Kitâbu'l-Mustazhirî fî reddi 'ale'l-Bâtıniyye* adlı eseri kaleme almıştır. Yine aynı şekilde bazı araştırmacıların da dikkat çektiği gibi Gazzâlî'nin mantık ilmine yönelik ilgisinin bir sebebi, entelektüel mücadelede Bâtınî rakiplerini susturma isteğinin bir sonucu

<sup>185</sup> Rudolph, *Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, 278-279.

<sup>186</sup> Rudolph, *Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, 288.

<sup>187</sup> Bk. Ay, *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi*; Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi*.

<sup>188</sup> Ömer Ali Yıldırım, "Mu'tezile ve Nîşâbûr Fitnessi: Mihnetü Eşâ'ire", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 696-713.

olabilir.<sup>189</sup> İlk Mu‘tezilî kelâmcılar Helenistik felsefi mirasla yoğrulmuş Sâsânî bakiyesi düalist dinlerin müntesiplerine karşı siyasi mücadeleyle eşgüdümlü olarak entelektüel mücadelede bulunmak için cedel yöntemini ve atomculuk gibi tabiatla ilgili kozmolojik teorileri alımlama ihtiyacını derinden hissetmişlerse Gazzâlî de belli ölçüde çeviri metinlerden yararlanan ve felsefi geleneği de kendi siyasi-dinî amaçları doğrultusunda kullanan Bâtınî gelenekle mücadele için belli bir siyasi motivasyon ve dinî/akidevî saikle mantık ilmini alımlamaya ihtiyaç duymuştur.<sup>190</sup> Yine Gazzâlî’de *el-Munkız*’daki meşhur ifadesinde kendilerinden önceki kelâmcıların hasımlarından devraldıkları öncüllere dayandıklarını ifade etmesi de bu bağlamda önemlidir.<sup>191</sup> Nitekim hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarda kelâm ilmine eleştirel yaklaşan Ehl-i Hadis’in “Dini, kelâm aracılığıyla öğrenmeye çalışan kişi zındıktır.” mottosu da bu bağlamdadır.<sup>192</sup>

Tüm bu örnekler, *mille*’nin başarısı için kelâmcının bizzat kelâmi/nazari faaliyetinin siyasi bir işlevi olduğunu, kelâmcının siyasi birtakım görev ve sorumluluklarının olduğunu göstermektedir. Dahası kelâmcının geçirdiği dönüşümlerde bile şartlara göre *mille*’nin siyasi-toplumsal sorunlarının etkili olduğunu görülmektedir. Böylece Fârâbî’nin kelâm ilmini *mille*’ye tabi ilim olarak tasavvur etmesinin ne anlama geldiği ve fıkıhla birlikte kelâm ilmini *mille*’nin muzaffer olabilmesi amacına yönelik olarak niçin amelî ilimler sınıfında gördüğü anlaşılmaktadır. Kelâmcıların kelâm ile kurdukları ilişkinin siyasetle ve dinin muhafaza edilmesiyle ilişkisi, İslam filozoflarının felsefe ve siyasetle kurdukları ilişkide görülmemektedir. Filozof felsefi faaliyetini ve araştırmalarını içinde bulunduğu ve mensubu olduğu *mille*’nin siyasi varlığının devamını sağlayacak menfaatlere göre gerçekleştirmemiştir. Kelâmcıların teşekkül dönemi öncesinde ve sonrasında üstlendikleri rol ve işlevlerin *felâsife* için söz konusu olmadığını biliyoruz. İbn Sînâ en az üç büyük devlette (Sâmânîler, Büveyhîler ve Kâkûyîler) hükümdarların yakın danışmanlığını ve vezirliğini yaptığı hâlde kelâmcıların işlev ve sorumlulukları kendisinden beklenmediği gibi kendisi de böyle bir teşebbüste bulunmamıştır. Yine o yüzyıllarda İbn Sînâ gibi üst düzey yöneticilere yakın olan pek çok tabib-filozof; halkın

<sup>189</sup> Josef Van Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, çev. Murat Memiş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 181; Yıldırım, *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 36-37 (Dipnot: 53).

<sup>190</sup> Yıldırım, *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 35-37, 51.

<sup>191</sup> el-Gazzâlî, *Hakikat Arayışı - el-Münkız mine’ d-Dalâl*, 12.

<sup>192</sup> Chokr, *İslâm’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 197.

itikadının düzeltilmesi, şahısların itikatlarından hareketle mü'min, kâfir, fasık, zındık gibi dinî-siyasi kimliklerinin tespiti, kitlelerin ihtidası, fırkalarla mücadele, diğer dinlerin itikatlarını geçersiz kılmak için eserler kaleme alma, dinî-siyasi devrimler için ideolojik faaliyetlerde bulunma, fırkalar hakkında cedelî eserler ve reddiyeler yazma vd. ideolojik faaliyetlerle özsel olarak ilgilenmemişler ve kendi felsefi üretimlerini de bu rollerle ilişkilendirmemişlerdir.

#### 1.4. KELÂM İLMİNİN FELSEFİ HÜVİYETİNE DAİR SORUNUN TESPİTİ

Kelâm ilminin felsefi hüviyeti hakkında çözülmesi gereken bir sorun var mı, eğer varsa bu sorun nedir? Birinci bölümde şu ana dek kelâm ilminin mahiyetini diğer deyişle pek çok niteliğinin kendisinde toplandığı dört çatı niteliği belirlemeyi hedefledik ve dahası bu dört çatı niteliği kelâmın zatî nitelikleri olarak tespit ettik. Böylece felsefi-dinî olarak ayırmak üzere dört temel zatî niteliğini özetleyerek başlayalım: (1) Kelâm ilmi hicri ikinci yüzyılda teşekkül ettiği dönemden itibaren varlığa dair külli meseleleri ele alan bir disiplin olmuştur. Nitekim bu noktadan hareketle günümüzde bazı araştırmacılar, mütekaddimîn dönemi kelâm ilminin Aristotelesçi anlamda metafiziğe denk bir varlık araştırması ortaya koyduğunu iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. (2) Kelâmcılar teşekkülünden itibaren terim anlamıyla “ilme/bilgiye” ulaşmak için nazari akıl yürütmeyi şart koşmuşlardır. İşte kelâm bu iki yönüyle filozoflara ve Aristotelesçi felsefeye benzemektedir ve bu nedenle bu iki temel niteliği kelâmın felsefi nitelikleri olarak ele alacağız. Fakat bunun kelâma felsefe demekle aynı olmadığını da belirtelim. Öte yandan kelâm ilmi tespit ettiğimiz diğer iki çatı niteliğiyle felsefi araştırma tarzıyla uyuşmayan ve özellikle de Aristotelesçi felsefeyle uyumsuz olan niteliklere sahiptir ki biz bunları da “dinî” nitelikler olarak ifade edebiliriz. (3) Bunların ilki Fârâbî'den mülhem olarak ortaya koyduğumuz kelâmın *mille*'ye tabi olmasının sonucu olarak dinden aldığı inanç önermelerini ilke edinmesidir. (4) Son olarak kelâmcılar siyasi-mezhebi-apolojik faaliyet ve işlevleriyle filozoflardan ayrılmaktadır. Bu filozofların vezirlik yapması gibi bir hâdise değildir. Kelâmcıların bizzat kelâmi faaliyetleri *mille*'nin siyasi başarısına ilişkin gayeler doğrultusunda ilerlemektedir ve bu anlamda kelâm apolojik bir işleve sahip olabilmektedir.

Bize göre külli meseleleri ele almak, nazari olmak, dine tabi olmak ve siyasi-apolojik bir disiplin olmak üzere pek çok alt niteliği barındıran bu dört çatı niteliğın her biri kelâm ilminin zatî nitelikleridir. Örneğın varlığa dair külli meseleleri ele almayan bir disiplinin kelâm ilmi olduğunu söyleyemeyiz. Kelâmcı temel itikadi ilkeleri ispat etmek için külli meseleleri ele almak zorundadır. Nitekim kelâmın hicri ikinci yüzyılda teşekkül etmesi bu tümel meseleleri ele almasıyla eş zamanlıdır. Yine bu anlamda selef uleması kelâmcı değildir çünkü onlar külli meselelerle ilgilenmemişlerdir. Öte yandan nazari bir disiplin olması da kelâmı kelâm yapan diğeri bir unsurdur. Örneğın tasavvuf da külli meselelere girer ama sufi, külli meseleleri nazari olarak değil, müşahedesinde elde ettiğı tecrübeleri ilke edinerek inceler. Yine temel dinî önermeleri ilke edinmeyen ve dinî önermelerin ispatına taalluk etmesi bakımından bir araştırma gerçekleştirmeyen bir disiplinin de kelâm olduğunu söyleyemeyiz.

Kelâmın mahiyetini bu şekilde ortaya koyduğumuza göre kelâm ilminin felsefi hüviyetine dair sorunun ne olduğunu ele alabiliriz. Sorun kelâm ilminin felsefi nitelikleriyle dinî nitelikleri arasındaki çatışmadan ötürüdür. Diğeri bir deyişle bu dört niteliğı de kelâm ilmi için kabul etmekten doğan bir sorundur. Sorun kelâmın varlığının mukavvim, kurucu unsurları arasındaki uyumsuzluktur. Bu anlamda kelâm ilminin mahiyetindeki zatî niteliklerden 4 temel çatışma ortaya çıkmaktadır.

Birinci çatışma kelâm ilminin *külli meseleleri ele alan bir disiplin olması* ile *mille'ye/dine tabi bir disiplin olması* arasındadır. Külli meseleleri ele alan bir disiplin külli şeyleri ispat ederek ilke vermelidir fakat kelâm ilmi külli meseleleri incelediğı hâlde dinden ilke almaktadır. Hele hele bazı araştırmacıların iddia ettiğı gibi kelâm, Aristotelesçi metafiziğe denk bir varlık araştırması ise çatışma daha da derinleşecektir. Çünkü varlığı varlık olmak bakımından inceleyen metafizik bir araştırma olmak ile dinden ilke almak arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Neticede daha açık bir ifadeyle Meşşâi anlamda metafizik bir disiplin herhangi bir dinden ilke alamaz. *Metafiziğın hiçbir ilimden ilke almaması* ve kelâm ilminin ise *dinden ilke alması* arasındaki çatışma açıktır.<sup>193</sup> İkinci çatışma ise yine kelâm ilminin *külli meseleleri irdeleyen bir araştırma olması* ile *siyasi ameli gayeleri ve apolojik faaliyetleri* arasındaki çatışmadır. Filozoflara göre külli meseleler sadece kendisi için incelenir.

<sup>193</sup> Bu hususta Fârâbî'nin görüşlerinden hareketle kelâm ilminin *metafizik olması* ile *dinî olması* arasındaki uzlaşmazlığa dikkat çeken Yunus Öztürk'ün çalışmasına bk. Öztürk, *Kelam-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Eksenli Bir İnceleme)*, 143-254.

Hâlbuki kelâmcılar *mille*'nin başarısına yönelik tikel siyasi menfaatleri gaye edinerek araştırma yürütmektedirler ki bu külli araştırmaya tikel, ameli gayelerin ilke verdiğini gösterir. Üçüncü çatışma ise kelâm ilminin nazari bir disiplin olması ve dine tabi bir ilim olması arasındadır. Kelâmcılar kendilerinin kabul ettiği terimsel anlamda “ilme/bilgiye” ancak nazari akıl yürütme sonucu ulaşılabileceğini iddia ettikleri hâlde dinden birtakım inanç önermelerini akıl yürütme süreçlerinde öncül/ilke edinmektedirler. Dördüncü çatışma ise yine bilgiye ulaşmada kelâmcıların nazari akıl yürütmeyi esas aldığı hâlde ihtiyar ve iradeye dayalı var olan siyaset alanında *mille*'nin başarısına ilişkin gayeler doğrultusunda nazari araştırma yürütmesidir. Kendi *mille*'sini diğer *mille*'lere karşı üstün kılmaya yönelik tikel gayelerin doğrultusunda hareket eden bir ilim adamı, bir nazariyatçının ya da bir metafizikçinin tümdengimsel akıl yürütmedeki bağımsızlığını nasıl elde edebilecektir? Nitekim örneğin İbn Sînâ'nın ilimleri nazari ve ameli olarak tasnif ederken nazari disiplinlerin konularını (metafizik, matematik, fizik) *ihtiyar ve fiillerimizden bağımsız* konular olarak görmesi, buna karşın amelî ilimlerin konularını ise *ihtiyar ve fiillerimizin sayesinde* var olan konular olarak görmesi üzerinde dikkatle durulması gereken bir ayrımdır.<sup>194</sup> Eğer kelâmcıların araştırmalarını yönlendiren dinî-siyasî-apolojik gayeleri varsa ihtiyar ve fiillere dayalı olan bu amelî gayeler, nazari araştırmaya ilke veriyor demektir. Bu durumda kelâmcılar, nazari faaliyette bulunsalar bile Fârâbî'nin taksiminde olduğu gibi amelî bir faaliyet içinde olacaktır. Bu durumda kelâm ilminin nazari-külli disiplin olması ve amelî faaliyetleri arasında bir çatışma söz konusudur. Böylece amelî gaye ve tavırlar, nazari araştırmaya ilke vermekte, onu yönlendirmektedir. Hâlbuki nazari akıl yürütmenin tikel amelî gayeler tarafından yönlendirildiği bu tavır Meşşâî filozofların büyük bir hassasiyetle kaçındıkları bir tavidir.<sup>195</sup>

<sup>194</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, 5-6.

<sup>195</sup> Yeri gelmişken belirtelim ki kelâm ilminin amelî bir disiplin olması filozofların amelî disiplinlerine benzememektedir. Filozofların ahlak ve siyaset felsefeleri konusuna yine tümel olarak yaklaşan disiplinlerdir; üstelik siyaset ve ahlak, metafizik ve fizik ilimlerinin sonuçları üzerine inşa edilmektedir, diğer bir ifadeyle metafizik ve fizik, ahlak ve siyasete ilke vermektedir. Kelâmcıların ise siyasi-amelî faaliyetleri ve gayeleri, sanki külli araştırmalarına ilke vermektedir. Neticede kelâmcıların apolojik tavırları ve amelî/aksiyoner faaliyetleri nazari araştırmalarını yönlendirecek, böylece tikel olan tümel olanı belirleyeceği için *tümdengelen/tümeden gelen* bir araştırmadan söz etmek zorlaşacaktır. Çünkü bir nazariyatçı, amelî hedeflerine uygun bir araştırma yapıyorsa, diğer deyişle amelî arzu ve gayelerle yapıyorsa bu Fârâbî'nin de dikkat çektiği gibi tümel makulat için elverişli değildir. Tümel makulat öyle bir hakikattir ki yalnızca kendisi için arzulanır ve gayesi kendinde bir gayedir. Nitekim Fârâbî, iradenin duyumsama sonrası duyumsanan şeyi arzu etmesi ve tahayyül sonucu tahayyül edileni arzulamasını, natik gücün tümel makulatı arzulamasından dikkat çekici biçimde ayırır; nitekim *irade* ve *ihtiyar* arasındaki farkı da bu çerçevede ele almaktadır; bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 132-138, 164. Çünkü duyumsayan ile duyumsanan şey veya tahayyül edenle tahayyül edilen şey aynı cinsten değildir; hâlbuki

Bu dört çatı niteliğin bir disiplin için kabul edilmesi felsefenin mahiyeti bakımından büyük bir sorun içermektedir. İlk bakışta felsefi ve dinî niteliklerin ayrılmasıyla kelâm ve felsefenin ayrıştırıldığı düşünülebilir ve buna göre felsefenin, dinî olmayan ve dinden ilke almayan bir disiplin olarak kabul edilmesiyle kelâm ve felsefe ayrımına ulaşıldığı düşünülebilir. Fakat aslında bu yeterli ve tamamlanmış bir ayrım değildir. Çünkü salt bu ayırmadan hareketle kelâmın felsefe olmadığını iddia eden birinin, nasıl olup da felsefi niteliklerle dinî niteliklerin bir arada kabulünün mümkün olduğunu açıklaması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle bir ilim hem nazari akıl yürütmeyi esas alıyor hem de dinden öncül alan bir disiplin olabiliyorsa bu kelâmın bir felsefe disiplini olduğuna işaret edecek, kelâm ve felsefe ayrıştırılamayacaktır. Eğer dinî bir disiplin, nazari bir disiplin olabiliyorsa burada nazarilik, felsefi olmayı ayrıştıran bir alamet-i farika olmayacaktır. Çünkü böyle bir durumda dinî olmak, kelâmın felsefi niteliklerinin reddini gerektirmiyor ya da felsefi niteliklerine bir nakısa getirmiyor demektir. Bu durumda iki ihtimal vardır: Ya dinî bir disiplinin nazari bir disiplin olmadığı iddia edilecek -ki kelâmın nazari olduğuna dair pek çok veriden ötürü biz bu yolu tercih etmeyeceğiz- ya da dinî bir disiplinin ancak “şu türden” bir nazari disiplin ya da “şu türden” bir külli disiplin olduğu iddia edilecektir. Bu anlamda tekrar edelim ki kelâmın dinî niteliklere sahip olmasıyla kelâm-felsefe ayrımı yapılamaz. Nitekim birileri kelâmın dinî olmasından ve dinden aldığı bazı ilkelerden dolayı daha nitelikli nazari bir araştırma yürüttüğünü bile iddia edebilir ya da en azından dinî olmasından ötürü felsefi niteliklerinden hiçbirini kaybetmediğini söyleyebilir. Dolayısıyla kelâmın dinden ilke alması ve dinî sorumlulukları onun nazari ve külli olmasına herhangi bir değişiklik ve nakısa getirmiyorsa dinî olmak ayırıcı bir vasıf olmayacaktır. Bu yüzden kelâm ve felsefe arasında felsefi nitelikler üzerinden yani külli ve nazari olması bakımından bir ayrıştırma yapılması gerekmektedir. Böylece dinî bir

---

akleden natık kuvve ile tümel makulat aynı cinsten olduğu için müstefad akıl mertebesinde *akleden-akıl-akledilen* birlikteliği gerçekleşir. Bu nedenle Fârâbî'ye göre filozofun gayesinin *kendinde* bir gaye olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla filozofların amelî felsefenin bölümleri üzerine yaptıkları araştırmalar ile kelâmcının *mille*'nin başarısı doğrultusunda gösterdikleri siyasi-apolojik faaliyetleri arasında bir benzerlik kurulamaz. Bu anlamda kelâmcının dinî akideleri ispat etmek veya dinî akidelerin epistemik üstünlüğünü göstermek gibi amelî gayeler doğrultusunda nazari faaliyetle uğraşması hem metafizik külli disiplin olmasıyla hem de akla dayanan nazari bir araştırma olma niteliğiyle çatışır. Çünkü yukarıda gösterdiğimiz gibi akla dayanmanın ya akıldaki evveli öncüllere dayanmakla olduğunu ya da akılla ispat edilen öncüllerle olduğunu göstermiştik. Hâlbuki kelâmcının dine tabi olmasının zorunlu sonucu olan apolojik ve siyasi gayeleri, onun akıl yürütmesini yönlendirmektedir. Şu hâlde amelî gayeler, kelâm ilminin nazari araştırmasına ilke vermektedir ya da bu nedenle kelâmcı herhangi bir meseleyi ele alırken hem amelî hem de nazari bir araştırma içinde olmaktadır.

disiplinin ancak ne türden bir nazari araştırma olabileceği ve ne türden bir külli disiplin olabileceği ortaya çıkarılırsa kelâm ve felsefe arasında bir ayırım yapılabilecektir. İkinci ve üçüncü bölümde amacımız şudur: Dinden aldığı ilkeler ve dinî sorumluluklarıyla kelâm, nazari ve külli olma bakımından deyim yerindeyse hangi irtifalara çıkabilir, nazari ve külli olmak bakımından imkânları ve sınırları nedir? Bu sorular cevaplanır ve kelâmın dinden aldığı ilkelerle felsefi olarak ulaşabileceği sınırlar gösterilirse kelâmın mahiyetindeki felsefi niteliklerle dinî nitelikler arasındaki çatışmanın da giderilebileceği sınırlar tespit edilebilir. Nitekim bu çalışmanın nihai gayesi, kelâm ilminin sözünü ettiğimiz dört çatı zatî niteliğinden herhangi birini reddetmeden uzlaştırmak ve çatışmanın olmadığı bir zeminde bu dört niteliğin nasıl kabul edilebileceğini göstermektir.

Maksadımızı ifade ettiğimize göre şimdi literatürdeki bazı yaklaşımları, kelâmın dört zatî niteliği ekseninde değerlendirerek birinci bölüme son vermek istiyoruz. Oldukça uzun soluklu tarihsel bir geleneğe sahip olan ve kendini birçok kez dönüştürmüş olan bir ilmin temel, zatî niteliklerini tespit etmenin zorluğunun elbette farkındayız. Bizim de kabul ettiğimiz üzere kelâm *bir tür* nazari disiplin olduğu kadar yine *bir tür* tümel ilimdir. Yine bazı araştırmacıların ortaya koyduğu üzere kelâmcıların *dakik* araştırmaları içerisinde bilim tarihine konu olacak ve bilimsel bir araştırmaya karşılık gelecek araştırmaları da söz konusu olabilir.<sup>196</sup> Fakat kelâmın mahiyeti hakkındaki tartışmalarda temel sorun, tespit edilen yönlerin diğerlerine göre daha ayrıcalıklı görülmesiyle ya da diğer niteliklerin reddedilmesiyle ilgilidir. Daha önce ele aldığımız üzere bazı araştırmacılar kelâmcıların bilimsel ve felsefi tabiat soruşturmalarını öne çıkarırken bazıları ise bu ilmin teolojik-apolojik işlevini öne çıkartmaktadır. Nitekim kelâm ilmini salt felsefi bir disiplin olarak görenler, kelâm ilminin *mille*'nin menfaatleri doğrultusunda edindiği apolojik beceri ve yöntemlerini neredeyse yok sayacak ya da önemsiz ve arızı bulacak kadar ileri gitmiştir; bu doğrultuda bazı araştırmacılar teşekkül döneminden itibaren kelâmcıların kanaatlerini, Meşşâî filozofların sistematik metafizik disiplinleri doğrultusunda yeniden inşa ederek kelâmı metafiziğe denk bir tabloya ya da felsefeye denk bir tabloya yerleştirmeye çalışmıştır. Tüm bunların sebebinin kelâm tarihini bir bütün olarak ele almanın

<sup>196</sup> Bk. Anton M. Heinen, “Kelâmcılar ve Matematikçiler: Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri”, çev. Mehmet Bulgen, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 439-455.

zorluğundan dolayı olduğu söylenebilir ki belki bir noktaya kadar öyledir. Fakat asıl sorun kelâm ilminin sahip olduğu bazı niteliklerin bu ilim için bir tür itibar kaybı olarak okunmasıdır. Abdülhamit Sabra, bir makalesinde filozofların kelâm ilmine dair tespitlerinin yanlış yönlendirici olduğunu söylerken Kindî'nin veya Fârâbî'nin kelâm tasavvurları eşliğinde kelâm tarihini okumanın kelâmın itibarını düşürdüğünden yakınmaktadır. Fârâbî'nin felsefi ilimler hiyerarşisinde kelâmın felsefeye göre ikincil bir pozisyona yerleştirilmesinden rahatsız olan ve bu durumu eleştirel olarak okuyan Sabra, felsefe tarafından kelâma verilen hizmetkârlık ve yardımcılık rolünü hatalı bulmakta ve dahası araştırmacıların bu gibi yargılamalar neticesinde yanlış yönlendirildiklerini iddia etmektedir.<sup>197</sup> Aslında bu gibi akademik yaklaşımlar tarihi yeniden inşa etmeye dönüktür çünkü “dini savunmayı hedeflemek”, “dinin hizmetkârı olmak” gibi kelâmcıların her dönemde büyük bir kıvançla kabul ettikleri nitelikler, sanki kelâm ilmi adına itibar kaybettirici ve küçük düşürücü nitelikler olarak değerlendirilmektedir. Hâlbuki bu hatalı itibar kaygısı, kelâm tarihinin açık gerçeklerini göz ardı etmemize sebep olabileceği gibi kelâm ilminin, *mille*'nin varlığını sürdürebilmesi için son derece hayati işlevlerini küçümsememize neden olabilir. Kelâm belli bakımlardan felsefeden üstün olabilir fakat başka bakımlardan da felsefe üstün olabilir ve yine *mille*'nin menfaatleri bakımından kelâm felsefenin karşılayamayacağı işlevlere sahip olabilir.

Gerçekten de kelâmcılar dini savunmak için başvurulan basit kozmolojik analogilerin ötesine geçecek ölçüde doğa felsefesiyle ilgilenmişler ve yine aynı şekilde onto-teolojik külli meseleleri de irdelemişlerdir. Tüm bunların yanı sıra yukarıda yeterince ele aldığımız üzere kelâm ilminin siyasi-apolojik fonksiyonu tarihinin farklı zamanlarda farklı şekillerde tezahür etmiştir. Yine kelâmcılar zaman zaman dine tabi olmanın açık tezahürü olacak faaliyetlerden kaçınmamışlar, yeri gelmiş bir dava adamı olarak hareket etmişler ve nazari becerilerini bu yönde kullanmışlar, yeri gelmiş *sem'ıyyât* bahislerini ayet ve hadisleri kullanarak tartışmışlar, yeri gelmiş dinî akidelere yapılan saldırılara karşı muhataplarının durumuna ve kimliğine göre argümanlar seçerek reddiyelerde bulunmuşlardır. Bu niteliklerden birini mutlak anlamda küçümsemek veya daha fazla değer biçmek kelâmın tarihsel gerçekliği bakımından

<sup>197</sup> Sabra, “Ortaçağ İslâm Kelâmında Bilim ve Felsefe: On Dördüncü Yüzyılın Tanıklığı”, 614-617. Benzer bir yaklaşım için bk. Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, 11. Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 2-5.

doğru olmayacaktır. Şayet bu noktada tarihe bakarsak kelâm ilminde bulunan niteliklerin farklı ekoller ve şahıslar için farklı değerlendirmelere sebep olduğu görülecektir. Örneğin Hanbelîler de tam aksine kelâmın felsefi yönlerini değerli bulmamışlardır. Bugün ise bazıları kelâmın dinî niteliklerini itibarsızlaştırıcı nitelikler olarak değerlendirebilir. Toplumların *meşhûrâtı* değiştikçe kelâmın uygun yönlerini değerli addetme yaklaşımı ya da kelâmı yeniden inşa etme çabası esasen pek yeni değilse de dinin değerinin büsbütün azaldığı ve dinin çoğunluğun ortak kanaatini ifade eden *meşhurat değerinin* yitirildiği çağımızda kelâm ilminin dine tabi yönü artık değersiz ve küçük düşürücü görülebilmektedir. Dolayısıyla tarihsel olanı mevcut çağın şablonları ve yaygın kabulleri ekseninde okuma hatasıyla karşı karşıyayız.

Elbette bizim yaptığımız gibi kelâma dair bu dört niteliğin bir arada kabulünü zorlaştıran tek etken itibar kaygısı değildir, esasen az önce ortaya koyduğumuz felsefi nitelikler ve dinî nitelikler arasındaki uzlaşmazlık sezilmekte ve belli nitelikleri reddederek bir uzlaşmaya ulaşma arzusu da etkin olmaktadır. Tüm bu kargaşa ve uzlaşmazlık aslında kelâm ilminin tarihi boyunca potasında birleştirdiği unsurların farklılığından kaynaklanmaktadır. Evet, kelâmın bu nitelikleri bir arada taşıdığını kabul ediyoruz; ancak birtakım bağdaşmaz nitelikleri bir araya getiren ve potasında birleştiren bu ilmin özellikle felsefi hüviyetinin uyumlu ve bütüncül bir zeminde nasıl tasavvur edileceğinin büyük bir sorun olduğunu da kabul ediyoruz. Tüm bu unsurların bir ilim için bir arada kabulü son derece zordur ve zaten bu nedenle eski ve yeni pek çok düşünür ve araştırmacı ayıklama yapmak zorunda kalmıştır; böylece kimisi birtakım nitelikleri kelâm ilminin zatî/özel nitelikleri olarak öne çıkarırken kimisi de diğer niteliklerini arızî addetmiştir. Biz herhangi bir ayırım yapmaksızın birinci bölüm boyunca ele aldığımız dört çatı niteliği (*nazari, külli, dine tabi, siyasi*), kelâm ilminin *temel/özel/zatî nitelikleri* olarak bir arada kabul etmeyi teklif ediyoruz.

Çağımızdaki bazı araştırmacıların kelâm ilmi hakkındaki kanaatlerini bu dört çatı nitelik ekseninde okursak kelâm ilminin *mille*'nin siyasi ve toplumsal menfaatleri doğrultusunda apolojik/savunmacı bir işlev üstlendiğini gösteren faaliyetleriyle külli ve nazari bir disiplin olduğunu gösteren faaliyetlerini bağdaşmaz bulduklarını görebiliriz.<sup>198</sup> Kelâm ilminin apolojik niteliğini reddeden ya da arızî ve ikincil bir nitelik

<sup>198</sup> Ömer Türker müteahhirin kelâmcıları dahil olmak üzere tüm kelâmcıların *dinî metinlerden ilke aldıklarını* iddia etmektedir; bk. Türker, “Giriş (Şerhu'l-Mevâkıf)”, 22-23; Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, 4. Türker bu iddiasına rağmen ilginç bir biçimde kelâmın savunmacı bir disiplin olarak nitelenmesini doğru

olarak gören yaklaşımların temel argümanlarından biri, salt apolojik bir disiplinin bu denli ayrıntılı kozmolojik araştırmalara girmesinin mümkün olmadığına yöneliktir.<sup>199</sup> Bu argümanı öne süren araştırmacılar kelâm ilminin *apolojik olması* ve *incelikli bir kozmolojik disiplin olması* arasında bir tür bağdaşmazlık kuruyorlar. Biz de kelâm ilmini *salt apolojik* olarak görmesek de (aslında salt apolojik olmak, apolojinin gayesiyle çelişkilidir) *apolojik olma* ile *ayrıntılı bir kozmolojik disiplin olma* arasında bağdaşmazlık olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü bir kelâmcının apolojik faaliyet gösterdiği hâlde derin ve ayrıntılı kozmolojik araştırmalara girdiğini tasavvur etmek mümkündür hatta yukarıda gösterdiğimiz tarihsel veriler ışığında çok daha muhtemeldir. Daha açık bir ifadeyle apolojinin gayesi belli önermeleri ispat etmekse bu ispatlamanın kendilerine yönelik gerçekleştirildiği bir hedef kitlesi olmalıdır. Eğer hedef kitlesinin ikna düzeyi, ayrıntılı ve incelikli kozmolojik araştırmaları gerektiriyorsa yetkin bir apoloji uzmanı elbette bunun gereğini yapacaktır. Eğer hedef kitlesinin ikna düzeyi, örneğin mantık ilminin kullanımını gerekli kılıyorsa yetkin bir apoloji uzmanı mantık ilmini öğrenecek ve gereklerini yapacaktır. Fakat bu durum apoloji uzmanının bir hakikat yürüyüşü içinde olduğunu inkâr etmek değildir. Tüm bu arayışlar elbette bir tür hakikat araştırmasıdır. Nitekim apoloji uzmanı ikna etmek istediği hedef kitlesini dönüştürmek için bir noktada kendini de dönüştürür ve bu nedenle kendisi de belli bir hakikat araştırması içinde yetkinleşir. Onların muhtemel itiraz ve eleştirilerini kendi içinde ciddiye aldıkça kendisi de dönüşmeye başlar.

---

bulmamaktadır; bk. Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, 86-88. Anlaşılan Türker, *dini metinlerden ilke almak ve savunmacılık* arasında zorunlu bir ilişki olmadığını düşünmekte buna karşın *metafizikleşmiş tümel bir disiplin olmak ve savunmacı olmamak* arasında ise zorunlu bir ilişki kurmaktadır. Öte yandan Gutas, İbn Sînâ’ya göre kelâmın cedele yakını bir disiplin olduğunu açıklamakta, fakat ilginç biçimde yine aynı ifadelerden hareketle İbn Sînâ’ya göre kelâmın savunmacı bir disiplin olmadığını iddia etmektedir. Hatta bu anlamda İbn Sînâ’nın Fârâbî’den daha farklı bir kanaatte olduğunu iddia etmektedir; bk. Dimitri Gutas, “İbn Sînâ’ya Göre Kelâmın Mantığı”, çev. M. Cüneyt Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 34 (Ocak 2008), 256/dipnot: 30. Ayrıca kelâmın savunmacı olduğu kabul edilse bile bunun ne tür bir savunma olduğu, kelâmın bilimsel geçerliliği açısından olumsuz bir niteliğe sahip olup olmaması bağlamında değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. Galip Türcan, “Klasik Kelâm’ın Apolojik Değeri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004): 324-336; karşı. Demir, “Apolojetik ve Kelâm İlmi”, 50. Öte yandan Şaban Ali Düzgün’ün savunma tavrının kimi zaman açıklama çabasının doğal bir sonucu olarak takdim ettiği şu ifadeleri, savunmanın salt olumsuz bir tavır olarak değerlendirilmemesi gerektiği bağlamında okunabilir: “...genel olarak olumsuz anlaşılmasına karşın, anlamak için açıklamayı ve yorumlamayı gerektiren her disiplin özü itibarıyla apolojetiktir ve doğal olarak Teolojinin bir tarafı da, bu yönüyle, her zaman apolojetik olagelmıştır.” Şaban Ali Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: ‘Dini Tecrübe’nin Teolojik Yorumu”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* V/13 (2004), 101.

<sup>199</sup> Sabra, “Ortaçağ İslâm Kelâmında Bilim ve Felsefe: On Dördüncü Yüzyılın Tanıklığı”, 617-620; Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 4.

Daha önce de gösterdiğimiz üzere Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, dinden ilke almaksızın gerçekleştirdikleri felsefi araştırmalarının sonuçlarıyla dinî temel ilkeler arasında uyumsuzluk gördükleri için dinî inançları, kendi felsefi araştırmaları doğrultusunda tevil etmişlerdir ve yine bu doğrultuda kelâm gibi bir ilmin hem dinden ilke alıp hem de yetkin bir felsefi araştırma ortaya koyabilmesini mümkün görmemişlerdir. Dine tabi olmasının zorunlu sonucu olarak apolojik işlevi ve gayeleri olan kelâmcı, eğer vahyin dinî icmada anlaşılan dilsel zahiri delaletini hakikat ve bilgi olarak kabul etmeseydi nazari yöntemi kullanarak dinî önermeleri ispat edemeyecekti. Her ne kadar kelâmcı dinî inançları, araştırmanın başlangıcında nazari yolla ispatlanmış, terim anlamıyla “ilim/bilgi” olarak kabul etmese de neticede kelâmcının sahip olduğu dinî inançları ispat etmesi gayesi, inançları bilgi gibi kullandığını gösterir. Bu anlamda eğer kelâmcı, dinî metinleri sanki nazari anlamda bir bilgi gibi ele almasaydı o aldığı önermeyi akılla ispat etmeye kalkışmazdı. Her ne kadar vahyin alım sürecinin nazari olmadığını kabul etse de kelâmcı, dinî metinlerdeki ifadelerin akli/nazari olduğuna dair bir inançla işe başladığı için nazari yöntem ile dini uyumlu bulunmaktadır ve nazari olmakla dinî olmak arasındaki çatışma onun için söz konusu olmamaktadır. Böylece dinî metinlerin zahirinin delaleti ve aklî araştırma arasında tam bir uyum olduğuna dair inanç, kelâmcının araştırmasını öncelemekte ve kelâmcıyı kelâmcı yapan ayırt edici bir nitelik olmaktadır. Tam da bu nedenle kelâmcı hem nazari hem de dine tabi bir disiplinin kendinde uzlaştırdığını düşünmektedir.

Özetleyecek olursa kelâm ilminin felsefi hüviyetiyle ilgili geçmişte ve şimdiki zamanlarda yaşanan problemlerin neredeyse tamamı, bu iki nitelikler kümesindeki çatışmaya, bağdaşmazlığa dayanmaktadır. İşte kelâm ilminin felsefi hüviyetine dair sorun budur. Kelâm ilmini hem nazari ve külli bir disiplin olarak hem de dine tabi ve siyasî-apolojik işlevlere sahip bir ilim olarak kabul edebilmemizin imkânı, kelâm ilminin *ne tür bir nazari ilim olduğunun* ve *ne tür bir külli disiplin olduğunun* gösterilmesiyle mümkündür. Böylece sonraki iki bölümün hedefi ortaya çıkmış olmaktadır.

## İKİNCİ BÖLÜM: ARİSTOTELESÇİ BURHAN TEORİSİ ÇERÇEVESİNDE KELÂMİ NAZARİ YÖNTEM VE SİSTEM İLİŞKİSİ

Birinci bölümde kelâm ilminin nazari bakımdan felsefeye benzediğini ve diğer dinî ilimlerden ve tasavvufi hareketlerden bu yönüyle ayrılarak felsefî niteliklere sahip olduğunu izah etmiştik. Ancak bizim asıl amacımız kelâm ilminin felsefî hüviyetini tespit etmektir. Bu doğrultuda kararımızı belirleyecek şeyin kelâm ilminin felsefeyle nazari hüviyetteki benzerlikleri değil, farklılıklarıdır. İşte bu farklılıkların ne olduğunu bu bölümde izah edeceğiz.

İkinci bölüm üç aşamadan oluşmaktadır. (1) Aristotelesçi burhani tümdengelsel akıl yürütme yöntemi, (2) mütekaddimîn kelâmcılarının temel akıl yürütme yöntemi olan şahitle gaibe istidlâli yöntemi ve (3) bu yöntemin Aristotelesçi burhani tümdengelsel şartlara uygun olup olmadığını kelâmi sistemin tümel ilkeleri üzerinden soruşturulması. Bu anlamda belirtmeliyiz ki ikinci bölümdeki araştırmayı yöntem ve sistem arasındaki ilişki üzerinden gerçekleştirmeyi hedefliyoruz. Aristotelesçi felsefi-nazari akıl yürütmeyi temel alacağımıza göre *Aristotelesçi burhan teorisi* ve *Aristotelesçi felsefi-nazari sistem* arasındaki ilişkinin yetkinlik standartları ile *kelâmi nazari yöntem* ve *kelâmi nazari sistem* arasındaki ilişkiyi kıyaslayacak hususları tespit etmeliyiz. Mütekaddimîn döneminde kelâmi nazari yöntem kendini ağırlıklı olarak şahitle gaibe istidlâl yöntemi üzerinden göstermektedir. Bu nedenle amacımız öncelikle bu yöntemin tümdengelselliğini soruşturmaktır. Sonrasında ise kelâmi-nazari akıl yürütmenin açıkça kendisinde uygulandığı kelâmi-nazari sisteme odaklanacağız. Şahitle gaibe istidlâl yönteminin kelâmi-nazari sistemle ilişkisine dair incelemeyi, kelâmcıların tüm nazari akıl yürütmeleri üzerinden gerçekleştirmemiz mümkün olmadığına göre kelâmi-nazari sistemin tümel/genel meselelerine odaklanarak gerçekleştireceğiz. Bu meseleler cevher-araz, zat-sıfat ve hâdis-kadim üzerine yapılan akıl yürütmelerle ilgili olacaktır.

### 2.1. ARİSTOTELES'İN BURHANİ YÖNTEMİ

Burada amacımız, Aristotelesçi burhan yöntemini veya İslam dünyasındaki Meşşâî filozofların burhan teorilerini müstakil olarak incelemek değildir. Bilakis analogi ya da tümevarım olarak ortaya çıkmış bir asıl-fer' kıyasının burhani olup

olmadığını, özellikle bu tür kıyaslardaki illet-hüküm ilişkisinin zorunlu, tümel, zatî ve yakın olup olmadığını anlamak bakımından burhan teorisiyle ilgileneceğiz. Bu anlamda maksadımız şahitle gaibe istidlâl yöntemine dair örnekleri burhani bir karşılaştırmaya tabi tutabileceğimiz temel ilkeleri tespit etmektir.

Bir analoginin öncüllerinin burhani bakımdan denetlenebilmesi için önce burhan teorisinin Aristoteles'in mantığı ile diğer bilimleri arasındaki yerine değinmemiz elzemdir. Eğer burhanı bir yöntem olarak kabul edersek bu yöntemin mantık aleti ile Aristoteles'in metafizik ilmine kadar diğer ilimlerde vazettiği sistem arasındaki mütakabiliyeti ortaya çıkarmalıyız.

Hamdi Ragıp Atademir, Aristoteles mantığının formel olmaktan ziyade ontolojik olduğunu iddia etmektedir. Aristoteles, *Birinci Analitikler* kitabında formel mantığın ilk örneğini hem de gayet yetkin biçimde ortaya koymuş olsa da amacı varlık incelemesi için bir alet edinmekti. Aristotelesçi mantığın formel kısmı da ontolojiktir çünkü düşünce ve varlık arasındaki karşılıklı ilişkiye göre inşa edilmiştir. Bu anlamda Atademir'e göre *Birinci Analitikler*'de Aristoteles'in ortaya koyduğu kıyas teorisinin (*syllogism*) formel bir incelemesi ve tahlili yapılırsa *İkinci Analitikler*'deki burhani ispat teorisindeki ontolojik eğilim maddi/içeriksel bir mantık incelemesine götürecektir.<sup>200</sup> Nitekim Tricot'un da tespit ettiği üzere *Birinci Analitikler*'deki kıyas incelemesi (*syllogism*) sadece her ispatlamanın bağlı olduğu formel/suri şartları açıklarken ispat alanında *Birinci Analitikler*'deki yöntemin uygulanması ve onun verimliliğinin denetlenmesi görevi, *İkinci Analitikler*'deki *apodeiktik* (burhan) yöntemine kalıyordu.<sup>201</sup> Hatta bu anlamda Aristoteles'in bütün bir *Organon*'u *apodeiktik* yöntemin temellendirilmesi için kurduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kutluer'in de ifade ettiği gibi "burhanı mantığın bir meselesi kılan onun kıyas teorisinin mütemmim cüzü olması yahut kesin bilgiye götüren bir kıyas türü sayılmasından ötürüdür."<sup>202</sup> Yine burhan teorisi üzerine detaylı bir çalışma yapan Ali Tekin bu duruma Platon ve Aristoteles yorumcularından örneklerle dikkat çekmektedir. Örneğin Aphrodisias kıyas incelemesinin burhan incelemesinden niçin önce geldiğini açıklarken kıyası cins, burhanı ise bir kıyas türü olarak ele almaktadır. Hakikatın bilgisini ancak burhani

<sup>200</sup> Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 96-97.

<sup>201</sup> J. Tricot, "Giriş", çev. Hamdi Ragıp Atademir, *Organon IV: İkinci Analitikler* (İstanbul: MEB Yayınları, 1989).

<sup>202</sup> Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 158.

kıyasla mümkün gören Aphrodisias, genel kıyas teorisinin gerekliliğini burhani kıyasa nispetle temellendirmektedir. Nitekim benzer bir yaklaşımı çok daha açık bir biçimde John Philoponus'un ifadelerinde bulabilmekteyiz. Philoponus diğer mantık çalışmalarını Aristoteles'in burhan uğruna incelediğini ifade eder ve burhanı “mantık çalışmalarının nihai gayesi” olarak tanıtır.<sup>203</sup>

Görüldüğü üzere bir analogik kıyasın illet-hüküm-fer' ilişkisinin tümdengelimine uygun olduğunu varsayan birinin bu ilişkiyi genellemek suretiyle tümdengelim formlarından birine aktarması burhani bakımdan gerekli olsa da yeterli değildir. Önemli olan aktaran kişiye göre tümdengelimine uygun görülmesi ve aktarılması değil, tümdengelimine uygun olup olmamasıdır. Bu uygunluk denetlemesini ise burhan teorisi yapacaktır.

### 2.1.1 Burhani Kıyasın Öncülleri ve Terimleri

Formel olarak tümdengelimsel bir kıyasın burhani kabul edilebilmesi için kıyastaki üç terimin birbirleriyle ilişkisine dair birtakım şartlar aranır. (1) Orta terim-büyük terim ilişkisi, (2) orta terim-küçük terim ilişkisi, (3) küçük terim-büyük terim ilişkisi arasında öyle bir ilişki olmalı ki kıyasın öncülleri sonucu vermekle kalmasın aynı zamanda sonucu zorunlu olarak doğru olsun. Nitekim İslam düşünce tarihinde “burhan” ifadesiyle karşılanan *apodeiktik*, Aristoteles'in tarifine göre *zorunlu (anankē<sup>204</sup>) öncüllerden oluşan kıyastır.*<sup>205</sup> Bu durumda öncülleri zorunlu olan bir kıyasın sonucu da zorunlu olacaktır. Kıyas ise öyle bir sözdür ki öncüllerinden sonuç, sadece öncüllerdeki veriler dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.<sup>206</sup> Burhan türünün cinsi kıyas ise burhani kıyası diğer kıyas türlerinden ayıran fasıl, öncüllerinin zorunlu olmasıdır. İlkece zorunlu olmayan araştırma ve konuşma türleri ise cedel, hitabet,

<sup>203</sup> Ali Tekin, *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 26-27.

<sup>204</sup> Tekin, *Varlık ve Akıl*, 106.

<sup>205</sup> Aristoteles, “Posterior Analytics”, çev. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle - The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey and Chichester: Princeton / Bolingen Series LXXI • 2, ts.), 1/I, 4, 272; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 14.

<sup>206</sup> Aristoteles, “Prior Analytics”, çev. A. J. Jenkinson, *The Complete Works of Aristotle - The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey and Chichester: Princeton / Bolingen Series LXXI • 2, ts.), 1/I, 1, 104; Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 5.

safsata ve şiir olmak üzere diğer dört sanatın akıl yürütme biçimlerinde tezahür edecektir.<sup>207</sup>

Cevizci'nin belirttiği gibi “apodeiktik önerme türünün zorunluluğundan anlaşılması gereken şey, formel veya mantıksal bir zorunluluktan çok, önermenin içeriğine, yani önermenin işaret ettiği nesne ve duruma ait bir zorunluluktur.”<sup>208</sup> Burhani (*apodeiktik*) bilginin hem form bakımından geçerli hem de içerik bakımından doğru olması zorunludur; çünkü aksi söylendiği zaman çelişkiye düşülür.<sup>209</sup> Bunun sebebi Aristoteles'in burhan teorisini, varlığı ve dış dünyanın hakikatini esas alarak inşa etmiş olmasıdır. Nitekim bir öncülün zorunlu olması onun dayandığı varlık cinsine bağlıdır. Söz konusu öncül dış dünyada zorunlu olduğu için zihin tarafından da zorunlu olarak görülür. Böylece zihnî varlık ve dış dünyadaki varlık arasında tam bir mutabakat sağlanmış olur. Aristoteles'in burhan teorisi temelde zorunlu öncüllerin niteliklerine ve bir tür bilimler metodolojisi ortaya koymaya odaklanmaktadır. Her bilim özel bir varlık cinsini incelemektedir. Burhan ise zorunlu öncüllerden oluşmaktadır. Zorunlu öncülün zorunlu olması, öncülün konusunu oluşturan varlık cinsiyle yüklemi arasındaki ilişkinin zatî olmasından dolayıdır. Bu şekilde zorunlu kanıtlar zincirinden müteşekkil bir ilimde o ilmin konusunun doğasına, varlık yapısına uygun bir araştırma ortaya çıkmaktadır.<sup>210</sup>

Zorunlu ve tümel hakikati hedefleyen Aristotelesçi felsefe-bilim anlayışının gereği olarak nasıl ki mantık ve burhan arasında tamamlayıcı bir ilişki varsa burhani yöntem ile doğa bilimleri ve metafizik arasında da tamamlayıcı bir ilişki vardır. Orta terim-büyük terim-küçük terim arasındaki ilişkinin zorunlu ve tümel bir ilişki olabilmesi mahiyet, zorunlu nedensellik ve doğa fikrine dayanmaktadır. Aristotelesçi felsefenin kıyaslarında zorunluluğu sağlayan bu üç temel ilkeyi burhan teorisini merkeze alarak inceleyeceğiz.

### 2.1.2. Tüme (Küll) Yükleme, Zatî Yükleme ve Tümel (Küllî) Yükleme

Aristotelesçi burhan teorisi bir kıyasın üç terimi arasındaki yüklemenin zorunlu bir yükleme olabilmesi için öncelikle bir tür tanım ve mahiyet teorisine (*to ti esti*)

<sup>207</sup> Tekin, *Varlık ve Akıl*, 78, 85.

<sup>208</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, Nisan 2010), “Apodeiktik”, 126.

<sup>209</sup> Cevizci, “Apodeiktik”, 125-126.

<sup>210</sup> Tekin, *Varlık ve Akıl*, 109, 114-115.

dayanır. Epistemolojik olarak zihinde bir şeyin mahiyetinin kurucu unsurları olan zatîler, ontolojik olarak dış dünyada ise o şeyin varlığının illetidir. Epistemik olan ile ontik olan arasındaki mütakabiliyete dayalı olarak tesis edilen bu anlayışta Aristotelesçi mahiyet ve nedensellik birlikte ele alınabilir.

“Bir şeyi bildiğimizde onun başka türlü olamayacağını biliriz. Eğer sonuçlarımızın bu şekilde zorunlu olmaları gerekiyorsa öncüllerimizin de zorunlu olmaları gerekir.”<sup>211</sup> D. Ross’un bu ifadelerine göre bir şeyi hakiki anlamda bildiğimiz zaman o şeyin varlığını çevreleyen zorunluluğu da bilmiş oluruz. Böylesi zorunlu bir bilgiye ulaştıran öncüller de zorunlu olmalıdır. Bu nedenle Aristoteles, burhani ispatın zorunlu öncüllerden kurulması gerektiğini söyledikten hemen sonra zorunlu ispatın öncüllerini, yükleme tarzı bakımından ele alır. Kendisi, yükleme tarzı bakımından öncülleri, (1) tüme yükleme (*kata pantos, mahmulün alâ külli’l-mevzû’*), (2) zatî yükleme (*kath auto, bi zâtihî*) ve (3) tümel yükleme (*katholou, bi’l-küllî*) olarak üçe ayırmaktadır.<sup>212</sup> Aristoteles devamında bu üç yüklemeyi örnekleriyle açıklamaktadır. Aristoteles tarafından tüme yüklenen, yüklendiği fertlerin kimisinde bulunup kimisinde bulunmayan veya bazen bulunup bazen bulunmayan değil, daima bulunandır. Zatî yüklem, yüklendiği nesnenin ne’liğinde, mahiyetinde bulunandır. Tümel yüklemde ise yüklem yüklenilenin kendisi olmak bakımından konuda bulunur.<sup>213</sup>

Bu üç yükleme biçimi de hem birbirini açıklayan hem de birbirlerine dayanan yüklemelerdir. Nitekim Aristoteles’in tüme yükleme için vermiş olduğu açıklama parça-bütün ilişkisine dayanmaktadır ve yüklem her bir fert için daima ve her hâlde geçerli olmasına dayanır. Aristoteles canlı yüklemine “insanın tümüne” yüklenmesini veya noktanın her çizgide bulunmasını örnek vermektedir. Fakat Aristoteles’in tüme yükleme için verdiği bu örnekler başka bir bakımdan zatî yükleme için de uygundur. Nitekim “İnsan canlıdır.” örneği ve yüklem her bir fert için geçerli olması bir şeyin ne’liğinde bulunma için de söz konusudur. Canlı yüklemi insana zatî olarak yüklendiği için tüm fertlerinde her hâlükârda mevcuttur. Öte yandan üçüncü yükleme biçimi olarak

<sup>211</sup> W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017), 84.

<sup>212</sup> Aristoteles, “Posterior Analytics”, çev. Hugh Tredennick, *Posterior Analytics Topica* (Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1960), I/IV 42-43 (73a 27-28); Aristoteles, “Kitâbu Anûlûtikâ’l-evâhir ev Kitâbu’l-Burhân li’Aristûtâlis”, çev. Ebû Bişr Mettâ bin Yunûs el-Kunnâi, *Mantıku Âristû*, thk. Abdurrahmân Bedevî (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kalem, 1980), 2/341; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 14.

<sup>213</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 14-16. Ayrıca bk. Ross, *Aristoteles*, 84-85; Tekin, *Varlık ve Akıl*, 111-113.

alınan tümel yükleme olarak canlı, insana yüklenen ikincil tümellerdir ve insana canlılık kendisi olmak bakımından yüklenir. Bu durumda ne’liğin/mahiyetin zatîleri zaten o şeyin tümellerinden oluşur ve bu nedenle her bir fertte bulunur. O hâlde bu üç yükleme biçimi de aynı özne-yüklem biçimlerine karşılık geliyorsa Aristoteles’in burhani öncülün yükleme biçimiyle ilgili bu üçlü ayrımı hangi bakımdan yapılmış bir ayrımdır?

Bu üç yükleme biçimi öncelikle parça-bütün ilişkisi bakımından daha sonra ise yine onunla ilişkili olan işlem-kaplam bakımından nüanslar içerir. Önce parça-bütün ilişkisi bakımından üç yükleme biçiminin arasındaki nüansları “İnsan canlıdır.” burhani önermesi üzerinden izah edebiliriz. Bu önermede canlı, insanın fertlerinin tümüne yüklendiği için tüme yükleme olur, yine canlı insanın mahiyetinin bir parçası olduğu için zatî yükleme olur, yine canlı insanın türünün cinsi olduğu için tümel yükleme olur. Bu üçlü ayrım esasen “İnsan canlıdır.” gibi burhani bir öncülü, parça-bütün ilişkisi bakımından ayırmaktadır. Nitekim üç yükleme biçimi de bir parça-bütün ilişkisine dayanır; fakat değişen husus her birinde öncüllerde *konunun kaplamı*, *konunun mahiyeti* ve *yüklem kaplamı* arasındaki parça-bütün ilişkisinin nisbete dayalı değişmesiyle ilgilidir.

**Tüme Yüklemedeki Parça-Bütün İlişkisi / Konunun Kaplamı Bakımından Ele Alınması:** Tüme yüklemede bütün ve parça hangisidir? Konu/yüklenen bütün olarak alınır, konunun fertleri ise parçaları oluşturur ve yüklem ise bu fertlerin her birinde bulunandır. Diğer deyişle konu bütündür, yüklem ise bütünün parçalarına yani fertlere yüklem olur. Bu anlamda bütün kaplamıyla ele alınan konudur. Fakat tümel yüklemeden farklı olarak burada yüklem, tümel kaplamıyla, bütünyle alınmamıştır; sadece konunun ve konunun fertleri bakımından yüklem bulunması ele alınmıştır. Nitekim Aristoteles’in tüme yüklemeyi açıklarken “yüklendiğinin kiminde bulunup kiminde bulunmayan değil hepsinde bulunan, kimi kez bulunup kimi kez bulunmayan değil hep bulunan”<sup>214</sup> şeklindeki ifadesi, yüklendiği konuyu bütün olarak aldığını gösterir.

**Zatî Yüklemede Parça-Bütün İlişkisi / Konunun İşlemi Bakımından Ele Alınması:** Yüklemin zatîliği bakımından bir öncül inceleniyorsa bu öncülün konusu, işlemiyle ele alınmıştır. Konunun işleminde yüklem, parça olarak yer alır. Diğer deyişle

<sup>214</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümler*, 14.

zatî yüklemede bütün olarak alınan, öncüldeki yüklenenin mahiyetidir yani konunun mahiyetidir, yüklem ise mahiyetin parçası olarak alınır. Yani bütün, konunun mahiyeti iken parça ise yüklemdir. Nitekim zatîler mahiyeti oluşturan parçalardır; öyle ki düşüncede bu parçalardan biri olmasa o şeyin mahiyeti tasavvur edilemez; aynı şekilde dış dünyada ise bu parçalardan biri olmasa o şeyin dış dünyadaki varlığı yok olur. Bu nedenle zatî yükleme bir şeyin kendisine, zatına yapılan yüklemedir. Zatî yüklemeler mahiyetin parçaları iken bu zatîlerin birleşiminden oluşan bütün ise mahiyetin bütünü ve kendisidir. “İnsan canlıdır.” örneğinde insanın mahiyeti bütün iken canlı ise bir bütün olarak insan lafzının delalet ettiği mahiyetin, olmazsa olmaz, kurucu parçasıdır.

Zatî yükleme Aristoteles’in beş tür parça-bütün ilişkisinden söz ettiği *Metafizik* beşinci kitapta beşinci olarak ele aldığı parça-bütün ilişkisine girmektedir. “Nihayet her varlığı ifade eden tanımın ögeleri de bütünün parçalarıdır. Bundan dolayı bir anlamda tür, cinsin bir parçası olduğu hâlde bir başka anlamda cins, türün bir parçası olarak adlandırılabilir.”<sup>215</sup> Zatîlerin bir araya gelmesiyle oluşan tür, cinsin kaplamı bakımından cinsin bir parçası iken cins, türün içlemi bakımından türün bir parçasıdır.

**Tümel Yüklemede Parça-Bütün İlişkisi / Yüklemin Kaplamı Bakımından Ele Alınması:** Burada yüklem kaplamıyla alınır ve yüklemin kaplamında konu bir parçadır. Bütün olarak *konunun* ve *konunun mahiyetinin* alındığı iki yükleme biçiminden sonra şimdi de bütün olarak ele alınanın “yüklem” olduğunu görüyoruz.<sup>216</sup> Burada bütün olan yüklem iken parça ise konu olmaktadır. “İnsan canlıdır.” örneğinde, “canlı” bütün kaplamı itibariyle tümeldir ve parçasına yani tikellerine yüklem olmuştur. Burada tüme yüklemeden farklı olarak konunun kaplamsal bütünü esas alınmayıp yüklemin kaplamsal bütünlüğü esas alınmıştır. İnsan dışında diğer hayvanlara da yüklem olan “canlı” tümel kaplamıyla ele alınmış ve bu kaplamın içinde konu tüm fertleriyle tikel/parça olmuştur. Tümel tikellerine yüklenmektedir.

<sup>215</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 281-282 (1023b 20-25).

<sup>216</sup> (1) Konunun bütün olarak alınması, (2) konunun mahiyetinin bütün olarak alınması ve (3) yüklemin bütün olarak alınması sonrasında dördüncü olarak *yüklemin mahiyetinin bütün olarak alınması* ise ya yüklemin kaplamının konudan daha geniş olduğu yüklemlerde olduğu gibi burhani zorunlulukla ilgili değildir. Nitekim türler, cinslerin mahiyetinde ve tüm fertlerinde zatî ve zorunlu olarak bulunmaz. Ya da yüklemin konunun kaplamıyla eşit olduğu fasıl ve zatî araz yüklemlerinde olduğu gibi gereksizdir. Yüklemin konunun kaplamıyla aynı olduğu “İnsan natıktır.” gibi yüklemin fasıl ya da “İnsan gülcüdür.” gibi yüklemin zatî araz olarak bulunduğu örneklerde yüklem, mahiyetin kurucu parçası ya da sadece bu parçalardan birine has olan bir zatî araz konumunda olacağı için ikinci tür zatî yüklemeye girer. Dolayısıyla yüklemin mahiyetinin bütün olarak alınmasına ilişkin bir nüanstan söz etmek gereksizdir.

Aristoteles tümel yüklemeyi de tıpkı tüme yüklemde olduğu gibi “yüklendiğinin tümünde bulunan” olarak açıklar. Fakat tümel yüklemenin farklı bir yönüne daha dikkat çekmekte ve “yüklenilenin kendisi olarak, kendisi olması bakımından” konuda bulunan olduğunu belirtmektedir. Nitekim yüklem, yüklenilen konunun kendisi olması bakımından ele alınması demek yüklem kaplamının bir bütün olarak ele alınması demektir. Yani konu olarak insana yüklendiğinde canlılığın onda kendisi bakımından bulunması demek, canlılığın insan ve dışındakilere yüklenen tümel kaplamındaki mahiyeti ve kendiliği bakımından ele alınması anlamına gelir. Hâlbuki tüme yüklemde canlılık tüm kaplamıyla ele alınmayıp insan konusu tüm kaplamıyla esas alınmıştı ve canlı olma yüklemi de sadece insan konusunun her bir ferdine yüklem olması bakımından ele alınmıştı. Fakat “İnsan natıktır.” şeklinde yüklem sadece konuya özgü bir fasıl olarak yer aldığı yüklemelerde konu ve yüklem kaplamaları eşit olduğu için tüme yüklem ve tümel yüklem arasındaki bu nüans geçerli değildir.

Şimdi bu üç yüklem biçiminden ikinci ve üçüncü yüklemeyi, yani zatî ve tümel yüklemeyi müstakil olarak incelemek istiyoruz. Nitekim burhani kıyasta öncüllerin içerimlerine dair bu iki ayırım son derece önemli. Öte yandan açıkladığımız anlamda en az onlar kadar önemli olsa da konunun bütün olarak alındığı tüme yüklem biçimi, en azından şu an ele alacağımız bakımdan tümel yüklem biçimiyle örtüştüğü için ayrıca inceleme konusu yapılmayacaktır.

### 2.1.2.1. *Zatî Yükleme*

“Sokrates haklı olarak özü aramaktaydı; çünkü o kıyaslar yapmak istiyordu. Kıyasın ilkesi ise özdür (*to ti esti*).”<sup>217</sup> (1) *Öze/mahiyete ulaşmayı* ve (2) *özler/mahiyetler sayesinde kıyas yapmayı* hedefleyen Sokrates hakkında Aristoteles’in *Metafizik/XIII*’teki bu pasajı hem Sokrates’in felsefi başarısına dair hem de mahiyetin ve tanımın geçerli bir kıyasın temel ögesi olduğuna dair oldukça dikkat çekici açıklamalar barındırmaktadır. Kıyas ve mahiyet, Aristotelesçi analitik ve *apodeiktik* yöntemin özeti sayılabilecek iki terimdir. Aristoteles’in ifade ettiği gibi mahiyet, bir

<sup>217</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 540-541 (1078b 20-25). Tricot’un ifade ettiği gibi ne’liği ifade eden *to ti esti* ifadesi özsel olsun ya da olmasın içlemci bir ifade olup, “oluşturucu, meydana getirici şey” olarak alınmalıdır; bk. Aristoteles, *Metafizik*, 541 (Dipnot: 1).

şeyin özü, *doğası gereği*<sup>218</sup> olduğu şeydir. Müzisyenin özü, doğası müzisyenlik değildir, bilakis doğası gereği kendi olduğu şeydir. Bu anlamda Aristoteles'e göre "her varlığın mahiyetini belirten gerçek beyan (*enonciation*), tanımlanan varlığın doğasını ifade eden, ancak bu varlığın kendisini içinde bulundurmayan beyandır."<sup>219</sup> Aristoteles'in kendi felsefesi için oldukça önemli olan kıyas anlayışını ve kıyasın tamamlayıcısı olarak gördüğü mahiyet ve tanım düşüncesini, üstadı Sokrates'e atfettiği bu pasajı izah sadedinde Tricot, Sokratesçi yöntemi "apodeiktik kıyasın bir çeşit embriyonu"<sup>220</sup> olarak takdim etmektedir. Şu hâlde Aristoteles'e göre kıyası oluşturan ve yine kıyasın burhani değerini belirleyen *içerdiği öncüllerdeki terimlerin tanım ve mahiyeti* olduğuna göre acaba tanım ve mahiyeti oluşturan ögeler nasıldır?

Aristoteles'e göre burhani bir öncül, mahiyetin olmazsa olmaz parçalarını ifade eden zatî yüklemelerden (*kath auto, bi zâtihi, per se*) oluşmaktadır. Filozofa göre burhani (*apodeiktik*) bir öncülde zatî yüklem dört şekilde gelebilir.

(1) *Zatîler (cins ve fasıl)*: Zatî yüklem konusunun ne'liğinde, mahiyetinde olmazsa olmaz bir parçadır. Aristoteles bunun için "üçgende bulunan çizgi" ve "çizgide bulunan noktayı" örnek vermektedir. Nitekim çizgisi olmayan bir üçgen ne zihinde tasavvur edilebilir ne de dış dünyada var olabilir. Ancak sadece tek ya da iki çizgiyle üçgen olmaz. Dolayısıyla zatî, mahiyetin kendisi olmaksızın var olamayacağı zorunlu bir parçadır. (2) *Zatî arazlar (hassa)*: Zatî arazlar (*sumbebékota kath auto,*<sup>221</sup> *per se<sub>2</sub>/ per se accident*<sup>222</sup>) konusuna arazi olarak yüklenir çünkü tanımının cins veya fasıl gibi bir parçası değildir ve bu yönüyle konunun mahiyetinin bir parçası da değildir, fakat konunun mahiyetine ya da mahiyetini oluşturan zatîlerden birine özgü arazlardır. Bu nedenle zatî arazlar, arazi yüklem olsalar da sadece yüklendiği konuda bulunup başka bir konuda bulunmadığı için o konuya özgü arazlardır. Sadece o konuya özgü arazlar olduğu için de zorunluluğu ve yakini vermesi bakımından zatî yüklemeye denktir. Aristoteles'in zatî araza verdiği örneklerden biri sayıların çift olmasıyla ilgilidir. Çift

<sup>218</sup> Örneğin alevin yükselmesi bir doğa değildir esasen bir doğası da yoktur ancak alevin yükselmesi *doğa gereği, doğaya göredir*; bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), 51 (192b 30-35), 85 (199a 1-35).

<sup>219</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 313-314 (1029b 1-25).

<sup>220</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 541 (Dipnot: 1).

<sup>221</sup> Richard D. McKirahan, *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992), 88, 95.

<sup>222</sup> McKirahan, *Principles and Proofs*, 87-88; B. A. Zuppolini, "Aristotle on Per se Accident", *Ancient Philosophy* 38/1 (2018), 1-3.

olmak sayı için zatî arazdır; arazidir çünkü çift sayı, sayının mahiyetinde zatî bir parça değildir. Çünkü bir sayının sayı olması için çift olması gerekmez, tek de olabilir ve bu nedenle sayı için çift olmak arazidir. Sayının tanımında veya mahiyetinde çiftlik olmadığı için arazi olsa da zatîdir çünkü çift olmak sadece sayılara yüklenebilir. (3) *Tekil cevherler*: Aristoteles burada cevher olmasının gereği olarak “başka bir taşıyıcıya yüklenmeyen” cevherlerden söz etmektedir. Fakat elbette ki tümel cevherlerden değil, tekil cevherlerden söz ediyor, çünkü öyle olursa birinci tür zatî yüklemeye girecektir. Ne var ki zaten kendileri dışında bir şeye yüklem olamayan dolayısıyla yüklem olamayan tekil cevherlerin burada zikredilmesinin anlamlı olmadığı söylenebilir. Ancak şimdilik ilk anlamda zatîlerin oluşturdukları bütündeki “zatî” ile bu bütünün tamamının kendisinde bulunduğu tekil cevherin zatîliğinin farklı bakımlardan olduğuna dikkat çekmekle yetinelim. Aristoteles’in burada tekil cevherleri de zatî olarak alması tıpkı ilk iki zatî gibi şeyin kendisine yüklenmesiyle ilgilidir. Türün tanımında mutlaka yer alması gereken cins ve fasıl, bir bütün olarak söz konusu türün delalet ettiği tekil cevherin mahiyetini kurmaktadır. Evet, tekil cevher konuda bulunmadığı için ve bu nedenle yüklem olamayacağı için zatî yüklemelerin ele alındığı bu kısımda son derece gereksiz görülebilir. Nitekim İbn Sînâ, bu tür bir yüklemi mahiyetin mukavvim parçası olarak zatî bir yüklem olarak değil, mahiyete delalet eden lafız olarak ele almaktadır. Bu anlamda mahiyete delalet eden lafız zatî olamaz. Zat, kendi zatîlerinden bir zatî değildir. Aristoteles, Aristoteles için zatî değildir. İnsan, insan olmak bakımından insan için zatî değildir. Canlı ve natik olmak insan için zatîdir.<sup>223</sup> Fakat anlaşılın o ki Aristoteles bu kısımda bir şeyin doğrudan kendine yapılan yüklemeleri incelediği için tekil cevheri de bu kapsamda ele almaktadır. Tıpkı zatî ortadan kalkınca o şeyin varlığı ortadan kalkıyorsa elbette şeyin zatî ortadan kalkınca varlığı ve kendiliği de ortadan kalkar. Nitekim işaret edilen olarak “Bu Aristoteles’tir.” dediğimizde -nitekim “konuda bulunmayan” olup bizzat konunun kendisi olduğu için bir tekil cevheri sadece o şeyin kendi zatına yükleyebiliriz- “Bu” şeklinde işaret edilen varlığa “Aristoteles” yüklemi cins ve fasıldaki gibi zatî değilse de özü ve zatî bakımından kendi kendine yüklenmektedir. Çünkü Aristoteles yüklemının konuda olmadığını varsaydığımızda konu da ortada kalkmaktadır. (4) *Nedensellik*: Burada ise konunun varlığıyla yüklem arasında bir tür neden-sonuç ilişkisi söz konusudur. İster yüklem dış dünyada konunun varlığa gelmesinin nedeni olsun (ki bu durumda yüklem konuya varlık vermektedir)

<sup>223</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Mantiğa Giriş (el-Medhal)*, 23-24.

isterse de konu yüklemnin nedeni olsun (ki bu durumda da yüklem konunun varlığına delalet eder) fark etmez. Her şeyden önce canlının insanda bulunması gibi canlılık da dış dünyadaki nedensellik bakımından insanın varlığının nedenidir. Aristoteles tarafından sebeplilik-zatîlik ilişkisi bir tesadüf örneği üzerinden açıklanır. Buna göre bir insan yürürken şimşek çakarsa şimşek çakmasının sebebi olarak kişinin yürümesi gösterilemez. Çünkü şimşeğin çakması, yürümekle arızı bir ilişki içindedir, zatî değildir. Fakat sonrasında Aristoteles boğazı kesildiğinde hayvanın ölmesi örneğini verir ki hayvanın ölmesi ve boğazın kesilmesi arasında nedensel bir ilişki vardır; esasen insanın zatîsi olan canlılığa doğrudan müdahale olduğu için bu nedensellik zatîdir. Ölüm nedeni, boğazın kesilmesidir. Ölüm konusunun varlığı veya kendiliği boğazın kesilmesiyle ve boğazın kesilmesi yüklemi de ölüm için zatî olur. Burada ister ölümü yüklem yapalım isterse boğazın kesilmesini yüklem yapalım sonuç değişmeyecektir. Önemli olan şu ki burada yüklem-konu arasında rastlantısal veya arızı bir ilişki yoktur; zorunlu ve zatî bir nedensel etki vardır.<sup>224</sup>

Yukarıda zatî yüklemnin dört biçiminden ilk ikisi beş tümelden cins, fasıl ve zatî araza karşılık gelmektedir. Aristoteles'in üçüncü zatî olarak gösterdiği tekil cevher ise beş tümel bakımından türle ilgilidir. Bu tabloya göre beş tümelden biri olan arazın, burhani bir öncülde yerinin olmadığını görüyoruz. Çünkü burhan, arazi olanla ilgilenmez ve bu anlamda Aristoteles'in *Metafizik*'te ifade ettiği gibi arazi olan şey, nazari olsun ameli olsun hiçbir ilmin ve sanatın ilgi alanına girmez. Tıpkı evin ustasının ya da evin ustalığıyla ilgili sanatın ve öğretimin evin yapımıyla ortaya çıkan pek çok arazla ilgilenmemesi gibi. Nitekim arazlar sonsuz sayıdadır. Arazi olan burhanın değil, özellikle safsatanın ilgi alanına girer.<sup>225</sup>

Dört neden ve zatîlik arasındaki ilişkiye de değinmeliyiz. Burhani bilgi için burhani kıyaslar, burhani kıyaslar için zorunlu öncüller, zorunlu öncüller için de zatî yüklemeler gereklidir. Aristotelesçi felsefede epistemolojik bakımdan tanımın ve ne'liğin bilgisinin parçaları olan zatî yüklem, ontolojik olarak dış dünyada şeylerin varlıklarını meydana getiren dört nedenle mütakabiliyet içindedir. Aristoteles felsefesinin en güçlü yönünü oluşturan ve hemen her aşamasında görülen bilgi ve varlık

<sup>224</sup> Aristoteles, "Posterior Analytics", 1960, 43-47; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 14-15. Dört tür zatî yüklem için ayrıca bk. McKirahan, *Principles and Proofs*, 85-95; Ross, *Aristoteles*, 84-85; Tekin, *Varlık ve Akıl*, 112-113; Zuppolini, "Aristotle on Per se Accident".

<sup>225</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 298-299 (1026b 1-25); Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 10.

arasındaki karşılıklılık, bilgiyi sağlayan ne'lik/mahiyet ve varlığı sağlayan dört neden arasında da görülmektedir.

Biz bir nesnenin kendisi dolayısıyla var olduğu sebebini bildiğimize, bu sebebin de nesnenin sebebi olduğunu bildiğimize ve bundan başka nesnenin olduğundan başka türlü olmasının mümkün olmadığına inandığımız zaman, bir nesnenin ilmine Sofistler vari sırf ilintilik bir şekilde değil, mutlak tarzda sahip olduğumuzu sanırız.<sup>226</sup>

Başka bir yerde ise Aristoteles “nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz.”<sup>227</sup> demektedir. Nedensellik zatın varlığının ortaya çıkması ve zatîlikle iç içedir. Nedenin zatî bir yüklem olması da onun başka bir şeyin varlık sebebi olmasındandır. Dört neden bakımından düşünürsek maddi ve suri neden, şeylerin ne'liği/mahiyeti bakımından zatîlerin ta kendisi veya nedenidir. İnsanın canlı ve cisim olması gibi. Canlılık insanın bilgisini oluşturan ne'liğin kurucu parçalarından biri olduğu gibi dış dünyadaki varlığı bakımından da o şeyin suri ve maddi varlığının sebebidir. Canlılık olmaksızın insanın mahiyeti tasavvur edilemeyeceği gibi dış dünyadaki varlığı da ortaya çıkmayacaktır. Bu anlamda zatîler şeylerin maddi ve suri varlık sebeplerine mutabık niteliklerdir. Fail sebebin ise bir şeyin varlığı için arazi olduğu düşünülebilir. Buna göre fail ortadan kalksa da meydana getirdiği şeyin ortadan kalkmayacağı düşünülebilmektedir. Hâlbuki ileride söyleyeceğimiz gibi bu halk arasında ve kelâmcılar için böyledir. Filozoflar için fail, fiile getirdiği şey için zatîdir. Örneğin bir baba doğmuş çocuğunun varlığı, doğası ve insanlığı için fail de zatî de değildir fakat onun doğmasına neden olan ilk hareketin yani spermin embriyona doğru hareketinin ilk sebebi ve failidir. Eğer baba ortadan kalksaydı ilk hareket de ortadan kalkardı.<sup>228</sup> Bu anlamda gerek Tanrı gerek insan ve gerekse doğa fail bir illet olarak bu şekilde düşünülmelidir. Gaî sebebe gelince yine o da şeyin zatının, doğasının, suretinin zorunlu olarak gerektirdiği nihai gayedir.<sup>229</sup>

<sup>226</sup> Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 5-6.

<sup>227</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 146 (993b 20-25).

<sup>228</sup> Bu konudaki açıklamalarımızın dayandığı pasajlar için bk. Aristoteles, *Metafizik*, 237 (1013b 15-35), 241 (1014b 20-30).

<sup>229</sup> Aristoteles, *Fizik*, 81-89 (198a 15-199b 35).

### 2.1.2.2. Tümel Yükleme

“(Sokrates) tümel tanımlar tesis etmeye çalışan ilk kişi olmuştur.”<sup>230</sup> Aristoteles’in idealar teorisinin kaynağına ve eleştirisine dair pasajda Sokrates’i, ahlaki erdemlerin tümel tanımlarını yapma girişiminde bulunan ilk kişi olarak takdim ettiğini görüyoruz. Üstelik Aristoteles’e göre Sokrates, Platon gibi tümellere ve tanımlara bağımsız cevherlik atfetmeksizin tümel tanımlara ulaşmaya çalışıyordu.<sup>231</sup>

Sokrates, Platon ve Aristoteles’in hedefi Sofistler’in şüpheciliğine karşı yakın ve tümel bilgi sağlayan bir araştırma yöntemi ortaya koymaktı. H. R. Atademir, Aristoteles’in analitik ve apodeiktik yöntemi hakkında yazdığı eserde Sokrates’le birlikte başlayan ve Aristoteles’te kemalini bulan tanım teorisini gerekli kılan arka planı ifade için Sofistler’in takip ettikleri yöntemlere değinir. Ona göre Sofistler’in tümel ve yakın bilgiyi reddetmeleri, kavram anlayışlarından ötürüdür. Nitekim Sofistler, gündelik dildeki ikircikli ifadeleri kullanan, nominalist bir anlayışla kelime ve kavramları karıştıran, müphem ve eksik tariflerden hoşlanan bir yöntem takip ederler. Hükmü teşkil eden kelimelerin ve kavramların müphem ve eksik bir tariflerle kullanıldığı bir yöntem takip edenlerin tümel ve yakın bir hakikat anlayışını iddia etmeleri beklenemez ve bu nedenle Sofistler’in zanni, tikel ve öznel bir bilgi anlayışını benimsemeleri doğaldır. Dahası Sofistler yine bu anlayışlarının bir neticesi olarak kavramlar arasındaki ilişkileri de bir hiyerarşiye bağlamazlar ve cins, tür gibi bir sıralanış onlar için söz konusu olmaz. Nitekim Sokrates’in kavramlara ilişkin tümel bir mahiyete ulaşmayı hedefleyen meşhur *ironi* ve *maiotik* diyalektiğinde görülen tümevarımcı tahlilleri bunu açıkça göstermektedir.<sup>232</sup> Protagoras’ın algı ve bilgiyi özdeşleştiren ve böylece şahsi algıya göre değişen bilgi yaklaşımlarında olduğu gibi<sup>233</sup> ya da farklı şehirlerin toplumsal ve hukuki yapılanmalarına göre değişen erdem (*areté*) telakkilerinde olduğu gibi Sofistler,<sup>234</sup> aslında mutlak anlamda bilgiyi reddetmezler. Sofistler’in asıl reddettiği şey, Gökberk’in de özellikle dikkat çektiği üzere tümel bir doğruyu, tümel geçerliliği olan ve tümel olması dolayısıyla her insanın

<sup>230</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 540 (1078b 15-20).

<sup>231</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 541 (1078b 25-35).

<sup>232</sup> Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 34-41.

<sup>233</sup> Daniel Kolak - Garrett Thomson, *The Longman Standard History of Philosophy* (New York vd.: Pearson Longman, 2006), 39-40.

<sup>234</sup> Alasdair MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 19-27.

benimseyebileceği bir bilgiyi reddetmeleridir.<sup>235</sup> Öznel ve gelip geçici olguların ilmin konusunu oluşturamayacağını bilakis değişmez ve daima aynı kalan özün ilmin konusunu oluşturacağını düşünen Sokrates, düşünmeye dayalı bir yolla tümel ve yakine ulaşabilmenin imkânını savunarak Sofistler'in kelimelerindeki müphemliği aşmayı hedefledi.<sup>236</sup>

Aristoteles Sokrates'le ilgili pasajda olduğu gibi ya da *II. Analitikler*'de olduğu gibi tümelliği ve zatılığı birlikte ele almaktadır. Daha önce işaret ettiğimiz üzere Aristoteles'e göre zatîler, ait oldukları zatların hem bilgi hem de varlık bakımından kurucu parçalarına karşılık gelen niteliklerdir. Aynı zatî yüklem (daha önce parça-bütün bakımından yaptığımız izahta görüldüğü üzere) yüklendiği konunun içlemi bakımından değerlendirilince zatî iken konunun kaplamı bakımından ya da yüklem kaplamı bakımından değerlendirilince tûmeldir. Fakat şunu da belirtelim ki tûmel esasen kaplamla ilgili olsa da kaplamdaki her ferde zatî olarak yüklenebilmesi için içlemde/mahiyette bulunmalıdır. Aynı şekilde bir zatînin içlemde zorunlu olarak bulunması, onun aynı şekilde tûmel olarak yani o şeyin fertlerinin tümünde bulunduğunu gösterir. "İnsan canlıdır." önermesinde canlı yüklemi, kendi kaplamı bakımından alınınca insan fertlerine veya insan türüne tûmel olarak yüklenir.

Şu hâlde buradan edinmemiz gereken sonuç şudur: Tümellik-zatîlik arasında sıkı bir ilişki vardır. Burhani bakımdan tûmel bir yüklem konusuna zatî/zatî arazi olarak yüklenmelidir. Zatîlik ve tümellik belli bir konuya aynı yüklem farklı bakımlardan (içlem ve kaplam) yüklenmesidir. Bu anlamda örneğin "İnsan canlıdır." gibi bir öncülde konunun kaplamındaki fertler dikkate alınca yüklem, tûmel olarak yüklenmektedir; fakat konunun içlemi dikkate alınca aynı yüklem zatî olmaktadır. Ya da yukarıda ele aldığımız üzere parça bütün bakımından şu şekilde ele alabiliriz: "İnsan canlıdır." gibi bir öncülde konu, içlemi bakımından ele alınınca *yüklem konunun mahiyetinin parçası olmakta iken* yüklem kaplamı bakımından ele alınınca bu kez *konu yüklem parçası olmaktadır*.

Tûmellere ve zatîlere ilişkin bu ayrım kabul edilince mahiyet ve varlık ayrımı zorunlu hâlde gelir. Tûmel yüklendiği tikellerin mahiyetinde zatî olarak mevcut iken tekiler tûmelin mahiyetinde arazi olarak mevcuttur. İçlemi bakımından ele alınınca

<sup>235</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005), 43.

<sup>236</sup> Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 40-41.

canlılık tümelinin mahiyetinde insan, at, karınca yoktur; yine insan türünün mahiyetinde Platon, Sokrates veya başka bir şahıs yoktur. Nitekim Aristoteles ne'liğin dış dünyada var olmaktan yani mahiyetin varlıktan farklı olduğunu bu bağlamda ele almakta ve “İnsanın ne olduğu başka bir şey; insanın var olması da başka bir şeydir.”<sup>237</sup> diyerek şeyin ne'liğiyle varlığını özdeşleştirmekten kaçınmaktadır. Böylece varlık-mahiyet ayrımı tanımın gereği olarak Aristoteles'te mevcuttur. Çünkü türlerin fertleri kendilerine mahsus varlıkları ve nitelikleriyle türsel tanımlarında yer almazlar. Eğer bir ferdin varlığı türünün mahiyetinde zatî olarak bulunsaydı ancak o zaman varlık ve mahiyetin ayrı olmadığı söylenebilirdi ve elbette bu durumda tümelden söz edilemezdi. Çünkü bu durumda kaplamı bakımından tümelin tikellerinden/fertlerinden biri, içlemi bakımından tümelin zatîlerinden biri olacaktı. Bu durumda fert, tikel ve tümel aynı şey olacağı için tümelden söz etmek söz konusu olamayacaktı. Yine bu öncüllerle burhani anlamda tümdengelim kıyası yapmak ve bu kıyaslarla tümel bir disiplin kurmak da mümkün olmayacaktı.

Ayrıca bu bağlamda şuna da dikkate çekmeliyiz. Nasıl ki bir konuya o konunun içlemi bakımından Aristoteles'in gösterdiği dört zatî yoldan biriyle yüklenemeyen bir yüklem, o konu için tümel bir yüklem olamıyorsa aynı şekilde bir ilmin konusu ile o ilimde tartışılan şeyler arasında da eğer zatî bir ilişki yoksa tümel bir ilişki de yoktur. Eğer bir ilmin ele aldığı sorunlar o ilimdeki konuyla/cinsle, zatî araz ilişkisi içinde değilse bu ilim tümel ve burhani bir ilim olamaz<sup>238</sup> ki *İkinci Analitikler* kitabında ele alınan Aristotelesçi bilimlerin metodolojisine ilişkin bu mesele, çalışmamızın üçüncü bölümünün özünü teşkil edecektir.

### 2.1.3. Zatîlik-Tümellik ve Analojik Kıyas

Analoji olup olmadığına karar vermek için bir kıyasın şekli yeterli değildir. İster tümel öncüllerle ister tikel öncüllerle kurulsun eğer bir kıyasın terimleri arasındaki ilişki tümel ve zatî/zatî araz değilse bu kıyas, tümdengelimsel kıyas değildir. Şimdiki amacımız bir kıyasın burhani denetleme kıstaslarını belirlemektir.

<sup>237</sup> Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, 101.

<sup>238</sup> Aristoteles ifadeleri şu şekildedir: “Tek bir ilim, bir tek cinsi, yani cinsin ilk ilkelerden itibaren kurulan bütün konuları (başka deyimle, bu topyekûn konunun bölümlerini), ve onların özlük hassalarını içine alandır.” Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, 76.

Söylediğimiz gibi eğer bir yüklem konusunun mahiyeti için zatî ise konusunun fertleri için de tüemeldir. Burhani bir öncülde konu ve yüklem arasındaki ilişki zatî ve tümel olmalıdır. O hâlde burhani öncüllerden oluşan tümdengelim birinci şekil bir kıyasta büyük terim, orta terim için zatî ve tümel bir yüklemidir. Dahası orta terim de küçük terim için zatî ve tümel bir yüklem olacaktır; aksi takdirde orta terim, büyük terim ve küçük terim arasında birleştirici bir rol oynayamaz. Orta terim küçük terim için zatî ve tümel bir yüklem olunca zorunlu olarak büyük terim de küçük terim için zatî ve tümel bir yüklem olacaktır.

*Bütün insanlar canlıdır.*

*Bütün Yunanlılar da insandır.*

*O hâlde bütün Yunanlılar canlıdır.*<sup>239</sup>

Yukarıdaki kıyasta orta terim olan “insan” hem büyük terim olan “canlı” ile hem de küçük terim olan “bütün Yunanlılar” ile zatî bir ilişki içindedir. Diğer deyişle canlı yüklemi insanın içleminde/mahiyetinde özsel olarak yer almakta ve yine canlı yüklemi kaplam bakımından her bir insan ferdine yüklenmektedir. Dahası küçük terim olan Yunanlılar’a insan yüklemine yüklenmesinin illeti ve yüklendiği anlam diğer insanlara yüklenme illeti ve anlamıyla aynıdır. İnsanlık mütevatı olarak yüklenmiştir.

Şimdi yukarıda tümel öncüllerden oluşan kıyasın orta terim ve büyük terimini korumak suretiyle tikel tikel kıyası kuralım. Nitekim tümel için zatî olan tikelinde de zatîdir. Eğer analogik bir kıyasta iki tikel arasında illet ortaklığı sağlayan unsur, iki tikel arasındaki zatî/zatî arazi bir unsur ise o zaman şeklen analogi olan bu kıyas da zatî bir kıyastır. Örneğin bir asıl olarak Mehmet’e insan olması illetinden dolayı “canlı” hükmünü veriyorsak aynı şekilde Aristoteles’i de insan illetine sahip olması bakımından Mehmet’e kıyas ederek ona “canlı” hükmünü verebiliriz.

<sup>239</sup> Bu argümanın “canlı” yerine “ölümlü” yüklemiyle yapılmış versiyonu için bk. Jan Lukasiewicz, *Aristotle’s Syllogistic: From the Standpoint of Modern Formal Logic* (London: Oxford University Press, 1957), 1. Lukasiewicz, “Her insan ölümlüdür, Sokrates de insandır; o hâlde Sokrates de ölümlüdür.” şeklinde olan versiyonu, canlı yüklemli versiyonuyla Sextus Empiricus’a atfetmektedir. Aristotelesçi anlamda burhani kıstaslara uygun olsa da bu kıyas, tikel öncül barındırdığı için Aristoteles’in birinci şekil kıyasın *barbara* darbı için örnek olamaz. Dahası Aristoteles’e göre tümel ispat daha üstündür; bk. Aristoteles, *İkinci Çözümler*, 40-41. Yine Lukasiewicz’in söylediğine göre Aristoteles, *Birinci Analitikler* kitabında içeriksel bir kıyas üzerinden örnek vermemektedir. Bunun yerin *İkinci Analitikler* kitabında geçen şu örneğe bakılabilir. “Eğer bütün geniş yapraklı bitkiler, yaprak döküyorsa ve bütün asmalar da geniş yapraklıysa; bu durumda bütün asmalar yaprak döker.” Aristoteles, *İkinci Çözümler*, 70 (98b 5-10); Lukasiewicz, *Aristotle’s Syllogistic*, 2.

*Mehmet insandır, öyleyse Mehmet canlıdır.*

*Aristoteles de insandır.*

*O hâlde Aristoteles de canlıdır.*

Analojik formda olan bu kıyas, öncüllerinin içeriği bakımından tümdengelimsel formda inşa edilmeye uygun bir kıyastır. Her ne kadar öncüller tikel öncül olduğu için eksik bir kıyas olsa da tümdengelim kıyasında orta terim ve büyük terim yerine geçecek olan insan-canlılık arasındaki ilişki zatîdir. Fer' olan Aristoteles, insan tümelinin ferdi olduğuna göre küçük terim ve büyük terim ilişkisi -analojik terimlerle söylersek fer' ve hüküm ilişkisi- zatîdir. Daha önce de açıkladığımız üzere tümdengelim kıyası kurmak bakımından Mehmet'in (asıl) önemi yoktur ve zaittir. Analojik bir kıyasın terimleri arasındaki ilişki zatî ise öncülleri tümel öncüllere dönüştürülerek tümdengelim kıyası kurulabilir. Büyük terim olan canlı ile orta terim olan insan arasındaki parça-bütün ilişkisi analojik forma almakla değişmemektedir; mantıksal olarak tümelde geçerli olan hüküm tikelinde de geçerli olmaktadır.

Peki analojik bir kıyas ne zaman tümdengelimine dönüştürülemez? Bir analoginin unsurları/terimleri arasındaki ilişki yani asıl-fer' kıyasında illet-hüküm-fer' arasındaki ilişki zatî olmayıp arızı olursa analogi "hakikatte" de bir analogidir ve dönüştürülmesi dış dünyadaki gerçekliği zorunlu olarak vermemektedir. Dönüştürülürse sonuç burhani kıstaslara uygun olmaz. Çünkü kurulan ortaklık artık salt benzerliğe dayalı bir ortaklıktır. Nitekim Aristoteles'in burhanın arızı olan yüklemlemlerle ilgilenmemesine dair ifadeleri bu doğrultudadır. Arızı yüklemlemlerle diğer sanatlar ilgilenir. Zatî veya zatî arız olmayan ilişkiler arızı ilişkiler olup teşbih ve temsile dayalıdır. Şiir, hitabet, safsata sanatları için özellikle önemlidir.<sup>240</sup>

Fârâbî bunu "nukle'nin sıhhati" yani aralarında benzerlik kurulan şahit-gaipten veya doğrudan iki tikel şeyden biri için verilen hükmün diğeri için de verilmesinin nasıl ve ne şekilde doğru olacağı bağlamında ele alır. Ona göre böyle bir durumda benzer iki şeyden birinin hükmünün diğere nakledilmesi ancak hükmün *yüklendiği şeylerin tamamında bulunmasıyla* mümkün olur ve böyle bir akıl yürütme birinci şekil bir kıyas gücünde olur. Yine tümevarımda tümel bir hükmün tüm fertleri tek tek yoklanıp

<sup>240</sup> Şair ve hatip, kıyasın terimleri arasında arazi benzerlikler kurarak kendi sanatlarına uygun gayeleri elde etmek isterler. Fakat onlar bu ilişkiyi hakikat değil, mecaz olarak sunarlar. Sofist ise kurduğu arazi ortaklıkları burhan gibi sunar kişidir.

tamamlanmış bir tümevarım kurulursa ve her bir fert için hüküm doğrulanırsa aynı şekilde tümevarım birinci şekil kıyas gücünde olur.<sup>241</sup>

İbn Sînâ ise eserlerinde analojiyi (*temsîl, misâl*) ele alırken doğrudan veya dolaylı olarak fakihlere veya kelâmcılara gönderme yaparak ele alır. *Dânişnâme*'deki pasaj benzerliklerin zatîliği sağlamadığı konusunda oldukça açıklayıcıdır. Burada İbn Sînâ “bir manada birbirine benzeyip de “bin” manada aykırı olan çok şey vardır.”<sup>242</sup> diyerek analojik akıl yürütmenin zayıflığına dikkat çekmektedir. Yine İbn Sînâ “analojiyi hükmünün zorunlu olmadığını anlayınca dek kullandılar.”<sup>243</sup> diyerek “cedelciler” şeklinde kelâmcılara atıfta bulunduğu pasajda ise analojiyi kullanan cedelcileri “onlar bir (bakımdan) bir şey gibi olan her şeyin onun hükmünde olduğunu zannettiler.”<sup>244</sup> diyerek eleştirir. İbn Sînâ'nın *Dânişnâme*'deki bu ifadelerinin tamamından anlaşılacak şudur: Birbirinden farklı iki şeye aynı hükmü vermemizi gerektiren benzerlik, sıradan ve keyfi bir ortaklık olmayıp zatî veya zatî araz gibi mahiyete dair bir ortaklık olmalıdır.

Şu hâlde iki tikel arasında ya da iki epistemik alan arasında olup olmadığı fark etmeksizin bir kıyasın analojikliği ile ilgili asıl meselenin terimler arasındaki bağın burhani kıstaslara uygun olup olmadığı yani zatî, tümel ve yakın olup olmadığıdır.

## 2.2. ANALOJİ VE TÜMDENGELİM ARASINDA ŞAHİDİN GAİBE İSTİDLALİ YÖNTEMİ

Kelâmın teşekkül döneminde teşbih ve tescim ikileminde teolojik kaygılar, şahitle gaibe istidlâl yöntemine yön vermiştir. Şahitle gaibe istidlâl yöntemi epistemik bir yöntemdir, ontolojik bir temelde inşa edilmemiştir. Aristotelesçi burhan yöntemi mevcutlara veya hakikate göre inşa edilmişti. Burada amacımız mütekaddimîn kelâmcılarının temel akıl yürütme biçimi olan şahitle gaibe istidlâlî yönteminin analoji olup olmadığını ve tümdengelimsel değerini tespit etmeyi hedefliyoruz. Analoji-tümdengelim tartışması bağlamında şahitle gaibe istidlâlînin ontolojik bir temelde,

<sup>241</sup> Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâsi’s-sağır”, çev. Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 75-76, 94-95; Fârâbî, “Küçük Kıyâs Kitabı”, çev. Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 112-113, 125.

<sup>242</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 84.

<sup>243</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 86.

<sup>244</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 86.

varlığa göre inşa edilmemiş bir epistemolojik yöntem olduğu görülecektir. Böylece şahitle gaibe istidlâl yönteminin tümdengelimsel olup olmadığını hangi zeminde konuşabileceğimizi tespit etmiş olacağız.

### 2.2.1. Asıl-Fer‘ Önceliğinin Epistemolojik Oluşu

Asıl-fer‘ ilişkisine değinmeksizin şahitle gaibe istidlâlin (*istidlâl bi’ş-şâhid ‘ale’l-ğâib*) nasıl işlediğini anlamamız mümkün olmadığı gibi imkân ve sınırlarını anlamamız da mümkün değildir. Nahivcilerin ve fakihlerin kıyası ile kelâmcıların şahitten gaibe yaptıkları istidlâller, bir tür asıl-fer‘ ilişkisine dayanmaktadır. Asıl-fer‘ arasında kurulan bu istidlâl aynı zamanda “kıyas” olarak da adlandırılmıştır.<sup>245</sup> Asıl, kendisinden başka bir şeyin bilgisinin kendisine dayandırıldığı şey iken; fer‘ ise kendisinin bilgisi, kendisinden başka bir şeyin bilgisinden sonra gelen şeydir.<sup>246</sup> Kıyas ise farklı yönlerden malum olan iki şeyden birinin hükmünü (asl) diğerine (fer‘) *cami bir illet* nedeniyle hamletmektir.<sup>247</sup> Nasıl ki fakihlere göre kıyas, *asıl-fer-illet-aslın hükmü* olmak üzere dört unsurdan oluşuyorsa<sup>248</sup> aynı şekilde kelâmcılara göre de istidlâl/kıyas, şahit (asıl)-gaip (fer‘)-illet-hüküm olmak üzere dört unsurdan oluşmaktadır.<sup>249</sup>

Bir şeyin asıl ve fer‘ olarak alınması nahiv, fıkıh ve kelâm ilminde epistemolojiktir dolayısıyla aslın fer‘e önceliği de bilen kişinin bilgisi bakımındandır. Bu anlamda asıl, bir şey hakkında bir gerekçeden (illet) dolayı verilen bir hükümdür. Üstelik asıl olan şeyin fer‘e önceliği varlığı bakımından değildir, verilen hükümden/yüklemden ötürü olup öznenin bilgisi bakımındandır. Bu anlamda şarabın varlığı asıl değildir, şarabın varlığı hakkında naslardan elde edilen haramlık hükmü

<sup>245</sup> Kelâmcılar, asıl-fer‘ arasındaki ilişkiye karşılık gelen şahit ve gaip arasındaki ilişkiyi genellikle istidlâl olarak ifade etmektedirler. Bununla birlikte kelâmcılar şahitle gaip arasındaki asl-fer‘ ilişkisini fakihler kadar yaygın olmasa da onlar da zaman zaman “kıyas” olarak nitelemektedirler; bk. Kadı Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve ‘l-‘adl*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi (Kahire: ed-Dârü’l-Mısıriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, ts.), IV/280; Kadı Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse - Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2013, 1/328-329, 406-407; krş. İbn Fûrek, *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-usûl*, "haddü’l-kıyâs" 139-140; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut, 1987), 286-287.

<sup>246</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-usûl*, 146.

<sup>247</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-usûl*, 139-140.

<sup>248</sup> Zekiyyüddîn Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 138.

<sup>249</sup> Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 194-196.

asıldır ve şarabın varlığı da bu sayede asıl olur. Bir şeyin fer' olarak alınması da ontolojik bakımdan değil, epistemolojik bakımdandır. Fer' naslarda açık bir hüküm olmayan, bir şüphe ve tereddütten dolayı hakkında şer'î hükmün sabit olmadığı şeylerdir. Hakkında hüküm sabit olunca söz konusu fer' artık "asıl" hükmündedir ve başka bir kıyas için asıl olur.<sup>250</sup> Dolayısıyla bir fakih, fer'in hükmünün ne olduğu hakkında henüz emin olamadığı bir durumda daha açık bir ifadeyle araştırma sürecindeyken bu yöntemi kullanmaktadır ve bu nedenle fer'in hükmünün henüz bilinmediği bir aşamada asıl-fer' kıyası hukuki araştırmanın sürdürülebilmesi için son derece faydalıdır. Örneğin şarap hakkında "sarhoş edicilik" illeti ve "haramlık" hükmünü düşünürsek bir fakih için hayatında ilk defa karşılaştığı mastika rakısı, onun için fer'dir. Çünkü mastikanın hükmü fakih için henüz belli olmayabilir. Burada mastikanın varlığı başka yönlerden bilinse de fikhi bilgi bakımından bir "gaybiyet" söz konusudur; çünkü mastikanın şarapla aynı illeti taşıyıp taşımadığı bilinmemektedir. Neticede mastika hakkında aynı hükmü vermek için illet birliği gerekmektedir. Fakih araştırması sonucu bir biçimde şarap aslı ile mastika fer'i arasındaki illet ortaklığını tespit edince mastika hakkında haramlık hükmü sabit olur ve hüküm sabit olunca artık mastikanın haramlığı da başka içecekler için bir asıl hâline gelir. Sonuç olarak fikhi kıyaslarda asıl, fikhen ve şer'an hükmü bilinen iken fer' ise varlığı bilinse de fikhen ve şer'an hükmü bilinmeyendir.

Şer'î kıyaslarda aslın fer'e ilişkin epistemik konum ve önceliği, mütekaddimîn kelâmındaki akli kıyaslarda asıl olarak alınan "şahit" ve fer' olarak alınan "gaip" için de geçerlidir.<sup>251</sup> Nitekim bazı araştırmacıların tespit ettiği gibi şahitle gaibe istidlâlinde en genel anlamıyla şahit bilinen iken gaip ise bilinmeyen anlamında kullanılmaktadır.<sup>252</sup> İbn Fûrek şahidin ve gaibin tanımlarını bilgi üzerinden yapmış ve gaibin gaipliğinin bilinme öncesi bir durum olduğunu ifade etmiştir.<sup>253</sup> İbn Fûrek'in aktardığı üzere Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre de şahitle gaibe istidlâl yönteminde bir şeyin gaipliği (*ğaybet*) ile murat edilen mana, uzaklık veya engel dolayısıyla değil,

<sup>250</sup> Bk. İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1/38.

<sup>251</sup> Bk. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, IV/280; İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/38-39.

<sup>252</sup> Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 186-187; Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", 3; Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 110-112.

<sup>253</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-usûl*, 81-82.

bilakis bilen kişinin bilgisiz kalmasıyla ilgilidir.<sup>254</sup> Yine Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre naslardan ve *sem'iyattan* elde edilen bilgilerin şeriata ait konularda asılları oluşturması gibi duyu bilgisi ve zaruri bir yolla elde edilen bilgiler de akli konularda asılları oluşturur. Kesb yoluyla sonradan bilgisi elde edilen şeyler ise istidlâl sürecinde duyulurlar ve zaruri bilgiler sayesinde “asıl” hâline gelir ve böylece bu kesbi bilgiler başka bir istidlâlin aslı olabilir.<sup>255</sup> Aynı şekilde Kadı Abdücebbâr da Mu'tezile geleneğine atıfta bulunarak şahidi, “malum” olarak gaibi ise “gayr-i malum” olarak ele alır.<sup>256</sup> Öte yandan Fârâbî'nin kelâmcılara ait şahitle gaibe istidlâl yöntemini mantıki araçlarla tahlil ettiği *Kıyasu's-sağîr*'de ifade ettiği gibi kelâmcılara göre şahit, duyular yoluyla veya başka bir yolla “malum” olmuş bir şeydir.<sup>257</sup>

Aynı vecihle ya da aynıyla bilinen iki şey arasında asıl-fer' ilişkisi kurulamaz. Örneğin sarhoş edicilik illeti sayesinde haramlık hükmünün kendinde ortaya çıktığı bir *hamr* asıl olarak alınarak, aynı yollarla üretilmiş olan başka bir *hamr* onun için fer' olamaz; ancak *hamr* asıl iken viski fer' olabilir.<sup>258</sup> Çünkü bilinen bilinene *bilindiği vecihten* kıyas edilemez. Fakat fer'in kıyası mümkün kılan illetle bir yönden ilgili olduğuna dair şüphe olmalıdır. Nitekim fer'in fer' olması için aynı zamanda onun hükmün illeti bakımından asl'a denk ve benzer olması gereklidir. Bu şarta uyulmadığı takdirde farklı iki olay arasında kıyas yapılmış olur (*kıyâs ma'al fârik*).<sup>259</sup> Kısacası *hamr* aslının hükmü ve illeti dikkate alınarak, bir başka *hamr* ile kıyas edilemeyeceği gibi yine *hamr*, örneğin su ile de kıyas edilemez. Nitekim kıyasın etimolojik kökeni için verilen ayakkabı örneğinden hareket edersek iki ayakkabı birbiriyle ölçülebilir ancak ayakkabının uzunluğuyla demirin ağırlığı ölçülemez. Bu anlamda bir şeyin bir şeyle kıyas edilebilmesi için belli yönlerden farklı belli yönlerden denk olması gerekmektedir.

<sup>254</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 286.

<sup>255</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 286-287.

<sup>256</sup> Kadı Abdücebbâr, *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. J. J. Houben (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, ts.), 1/165.

<sup>257</sup> Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsi's-sağîr”, 75; Fârâbî, “Küçük Kıyâs Kitabı”, 112.

<sup>258</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, 126-128, 138. Bu anlamda bir fakih için felsefi anlamda küllilerin fertleri arasında, külli olmak bakımından asıl-fer' kıyası kurulması faydasızdır. Çünkü felsefedeki tümel-tikel ilişkisi varlık olmak bakımından olup ontolojiktir ve söz konusu varlıkların bilgileri elde edildikten sonra elde edilen mahiyetlerine dayalı olarak ortaya çıkar. Buna karşın fakih için bilinenle ilgili akıl yürütme yapmak fikhin amaçları bakımından faydasızdır.

<sup>259</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, 144.

Sonuç olarak şahitle gaibe istidlâl yöntemine ilişkin bir inceleme asıl-fer‘ kıyasına dair bir incelemedir. Asıl-fer‘in epistemik konum ve önceliklerini kavramak şahidi ve gaibi anlamak için de son derece önemlidir. Bu anlamda şahitle gaibe istidlâl bir tür asıl-fer‘ kıyası formundadır. Fakihlerin ve nahivcilerin kıyası ile kelâmcıların istidlâlleri arasında asıl-fer‘ temelinde dikkate değer benzerlikler bir tür metot alışverişine delâlet edebilir. Nitekim teşekkül dönemi ve sonrasında mütekellim-fakih ya da mütekellim-nahivci gibi iki ayrı disiplinde uzmanlaşmış şahsiyetlerin varlığı da bu durumu açıklar niteliktedir. Kelâmcıların fakihlerle ve nahivcilerle şahitle gaibe istidlâl üzerinden ortak bir yöntemi kullanıyor olması bu yöntemin dinî bilginin inşası için önemli olduğunu göstermektedir. Çünkü aslın fer‘e yönelik epistemik önceliği dinî bir inanç ilkesinin ispatlanması gayesine son derece uygun bir yöntem olduğunu gösterir.

### 2.2.2. Asıl-Fer‘ Kıyasının Analogikliği Tartışması

Mütekaddimîn kelâmının temel düşünme yöntemi olan şahitle gaibe istidlâl yönteminin bir tür analogik akıl yürütme olduğuna dair bir kanı söz konusudur. Neticede iki epistemik alan arasında kurulan bu ilişkinin bir tür tikel tikel ilişkisi olduğu düşünülmüştür.<sup>260</sup> Fakat öte yandan şahitle gaibe istidlâl yönteminin analogik değil, tümdengelsel olduğuna dair araştırmalar vardır.<sup>261</sup> Daha önce ifade ettiğimiz üzere analogikliğe dair soruşturma, şahit-gaip arasında kurulan ilişki biçiminin formel yapısından ziyade özellikle önermelerin içerikleriyle ilgilidir.

Analoji bir biçimde aynı kategoride sayılmayan iki ayrı şey arasındaki ortak bir özellik ya da benzerlikten hareketle yapılır. Fakat elbette her benzetme bir anoloji değildir; benzetimden hareketle bir akıl yürütme, bir çıkarım olmalıdır. Böylece bir

<sup>260</sup> Yakın zamanda kaleme alınan bir çalışmada bu iddia yinelenmiştir; bk. Hannah C. Erlwein, *Arguments for God’s Existence in Classical Islamic Thought - A Reappraisal of the Discourse* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2019), 80-82, 90-92, 105. Bu çalışmanın yaklaşımı ve iddialarına karşı eleştirel bir yaklaşım için bk. A. Ali Mihirig, “The Existence of Arguments in Classical Islamic Thought: Reply to Hannah Erlwein”, *Sophia* 61 (2022), 429-444; A. Ali Mihirig, “Analogical Arguments in the Kalâm Tradition: Abū l-Ma’ālī al-Juwaynī and Beyond”, *Methodos: Savoirs et textes* 22 (2022).

<sup>261</sup> Bk. Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”; Mihirig, “Analogical Arguments in the Kalâm Tradition: Abū l-Ma’ālī al-Juwaynī and Beyond”.

tikelin yüklemi, aralarındaki benzer/ortak nitelik nedeniyle diğer tikele aktarılır.<sup>262</sup> Analoji ille de niceliksel olarak tikel iki unsur arasında gerçekleşmeyebilir. Nitekim iki nesne arasında karşılaştırma olabileceği gibi pek çok nesneyi barındıran yapılar arasında da karşılaştırma olabilir.<sup>263</sup> “*Dünyanın atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar. Mars’ta da atmosfer vardır. O hâlde Mars’ta da canlıların bulunması gerekir.*”<sup>264</sup> Öner’in verdiği bu örneğe dikkat edilirse Mars ve Dünya arasında atmosfere sahip olma benzerliğinden hareketle Dünya için verilen bir hüküm Mars için de verilmiştir. Gerçekten de atmosfere sahip olma, bir gezegende yaşamın varlığı için gereklidir ama yeterli değildir. Bu nedenle atmosfere sahip olma ve canlılık arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bu yüzden sonucun doğruluğu zorunlu değil, mümkündür.<sup>265</sup>

Asıl-fer‘ kıyası ile tündengimsel olan Aristotelesçi *sylogism* arasındaki formel farkı öne çıkaran Câbirî, bu kavramların etimolojik anlamlarına da özel bir önem atfetmektedir. Buna göre kıyas, eldeki bir şeyi başka bir şeyle ölçmek anlamına gelirken Aristotelesçi *sylogism* ise “toplamak” anlamına gelen ‘sullogin’ kelimesinden türemiştir. Câbirî bu iki etimolojik farklılığı beyan ve burhan sistematliğini temellendirmek için kullanmakta ve beyani kıyasın zanni sonuç verdiğini ifade etmektedir.<sup>266</sup> Yine Erlwein gibi araştırmacılar formel bir zeminden hareketle kelâmcıların asl-fer‘ arasındaki kurdukları ilişkiyi açıkça analogik bir akıl yürütme olarak analiz etmekte tereddüt etmemişlerdir.<sup>267</sup> Ne var ki verilen örnekler tümevarım kalıbına da uygundur. Örneğin Erlwein’in üzerinde durduğu Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’nin *el-Lüma*’ eserinin başındaki örnek, tek tek analogilerden kurulu bir tümevarım sürecine de benzemektedir.<sup>268</sup> Gerçi bu son derece doğaldır çünkü Gyekye’nin ifade ettiği gibi

<sup>262</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 2014), 189-190; Cevizci, “Apodeiktik”, 92-93; Zeynep Çelik, *Bir Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Analojinin Değeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021), 41.

<sup>263</sup> Paul Bartha, “Analogy and Analogical Reasoning”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. N. Zalta Edward, Summer 2022.

<sup>264</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 189. Analoji hakkında Aristoteles, Fârâbî ve İbn Rüşd tarafından verilen örnekler için bk. Ali Tekin, “Meşşâî Mantıkta Örneklemenin (Analoji) Farklı Cihetlerden İncelenmesi Üzerine Bir Soruşturma”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/Özel Sayı (Güz 2019), 354-357.

<sup>265</sup> Cevizci, “Apodeiktik”, 92-93.

<sup>266</sup> Muhammed Âbid El-Câbirî, *Arap İslam Aklının Yapısı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 186-187, 189-191.

<sup>267</sup> Erlwein, *Arguments for God’s Existence in Classical Islamic Thought - A Reappraisal of the Discourse*, 90-92, 162.

<sup>268</sup> Ebu’l-Hasen Eş‘arî, *Eş‘arî Kelâmı - el-lüma’ fi’r-red alâ ehli’-zeyğ ve’l-bida’*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 41-43.

analoji, tümevarımsal bir akıl yürütmenin başlangıcını oluşturduğu için analoji ve tümevarım birbirine çok yakınlaşmaktadır.<sup>269</sup> Bu noktada asıl-fer‘ analogisine dayalı şahitle gaibe istidlâl yöntemine örnek olabilecek pek çok akıl yürütme bir tür analoji olarak görülebildiği gibi bazı araştırmacılarda olduğu gibi analogik tümevarım olarak da görülebilmektedir.<sup>270</sup>

Klasik dönemde analoji (temsil) için verilen örnekler asıl-fer‘ kıyasına işaret etmektedir. İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî*’de analogiyi bir şeye *benzerinde* görülen şey ile hükmedilmesi olarak tarif eder. Ona göre analoji yönetim işlerinde ve fıkıhta kullanılmasının yanı sıra cedelciler tarafından da kullanılır. İbn Sînâ cedelciler ile kelâmcıları kastetmektedir çünkü cedelcilerin görünmeyeni görünen ile kanıtlamaya çalıştıklarını şu şekilde ifade etmektedir.

Cedelciler analogiyi, hükmünün zorunlu olmadığını anlayana dek kullandılar. Bir kısmı “Biz nedeni arıyoruz” diyerek bu yöntemi savunmaya çalıştılar. Örneğin (onların önermelerinde) her evin (bir ustasının olmasından hareketle) sonradan olduğu gibi bir hükme ulaştılar. Eve “asıl” ve sonradan olmaya da “hüküm” dediler. O zaman dönüp göğe baktılar ve onun eve benzediğini gördüler. Öyle ki göğü de cisim gibi şekilli ve suretli gördüler. Göğü “sonradan olma” diye adlandırdılar. Dediler ki: “Gök sonradan değildir. Çünkü o ev gibidir.” Zira onlar bir (bakımdan) bir şey gibi olan her şeyin onun hükmünde olduğunu zannettiler.<sup>271</sup>

İbn Sînâ tarafından şahitle gaibe istidlâlin ne tür bir akıl yürütme olarak ele alındığını göstermesi bakımından bu pasaj önemlidir. Buna göre filozof, şahit ve gaip arasındaki ilişkiyi benzetime dayalı bir analoji olarak görmektedir. Yine göğün hâdisliğinin benzerliğe dayalı olarak verilen bir hüküm olduğuna ilişkin oldukça benzer bir örneği Fârâbî’nin de *Kıyâsu’s-sağîr*’inde şahitle gaibe istidlâl bağlamında konuşurken verdiğini görüyoruz.<sup>272</sup>

Gazzâlî ise *Mi’yâru’l-‘ilm*’de analogiyi açıklarken fakihlere ve kelâmcılara atıfta bulunur: “Temsil, fakihlerin ‘kıyas’, kelâmcıların ‘reddü’l gâib ile’ş-şâhid’ (görünür

<sup>269</sup> Kwame Gyekye, “Al-Fârâbî on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians”, *Journal of the History of Philosophy* 27/1 (Ocak 1989), 142.

<sup>270</sup> Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 262-263.

<sup>271</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 86.

<sup>272</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyâs Kitabı”, 112.

âlemdesine bakarak görünmez olan hakkında hüküm vermek) dedikleri şeydir.”<sup>273</sup> Devamında Gazzâlî tıpkı Fârâbî ve İbn Sînâ gibi göğün hâdisliği örneğini verir.

Fârâbî'nin *Kıyâsu's-sağîr*'deki ifadelerine bakılırsa şahitle gaibe istidlâl yöntemine dair açıklamaları, -tümevarım bağlamında açıklansa da- onun analogi ile ilgili açıklamalarına son derece benzerdir. Fârâbî belki de daha dakik bir tutumla şahitle gaibe istidlâl yöntemini tümevarım ya da analogi arasında ele almaktadır.<sup>274</sup> Fârâbî'nin *Kıyâsu's-sağîr*'deki amacını onun umumi gayesinden bağımsız okuyamayız. *El-Medînetül'l-fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *et-Tahsilü's-saâde*, *Kitâbu'l-Hurûf* ve diğer eserleriyle birlikte düşünüldüğünde Fârâbî'nin gayesi erdemli bir *mille*'nin tesisine yönelik insanın, toplumun ve devletin farklı katmanlarında *es-saadetü'l-kusvâ*'ya yaraşır bir hayatın imkânını izahtır. Tam olarak bu gaye çerçevesinde mantığa, felsefeye ve öte yandan kelâmcılara ve fakihlere verdiği rol, *Kıyâsu's-sağîr*'in amacında yeniden ortaya çıkmaktadır. Bu risalede o, cedelî argümanlarla ilgilenen kelâmcıların kurmuş olduğu analogik ve tümevarımsal kıyasların aslında *Birinci Analitikler*'deki tümdengelimsel kıyas kalıplarında formel olarak yeniden ele alınabileceğini göstermek ve amelî ilimlerle ilgilenen dinî ulemanın da mantık ilmini formel bakımdan bir alet olarak kullanmasının imkânını göstermek istemektedir. Nitekim Fârâbî'nin *Kıyâsu's-sağîr* risalesinin alternatif başlığında belirtildiği üzere (*Kitâbu'l-Muhtasari's-sağîri fi'l-mantiki 'alâ tarîkati'l-mütekellimîn*) risalenin amacı kelâmcıların yöntemlerinin mantıki incelemesini yapmaktır.<sup>275</sup> Dahası mantığın ve felsefenin ikinci büyük muallimi lakabına yaraşır biçimde Fârâbî, niyetinin öğretim olduğunu risalenin başında açıkça ızhar eder. Kendisi tıpkı Aristoteles'in öğreticiliğinde olduğu gibi çağdaşı ulemanın aşına olduğu meselelerden örnek vermeyi hedeflediğini belirtir. Fakat birazdan ele alacağımız üzere risalenin amacı kelâmcıların ve fakihlerin yöntemlerini öncüllerinin maddesi bakımından yani burhani olarak incelemek değil, Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'i ekseninde tümdengelimsel

<sup>273</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm - İlmün Ölçütü*, thk. Hasan Hacak, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 208.

<sup>274</sup> Fârâbî'nin kelâm eleştirisi hakkında müstakil bir çalışma hazırlayan Kalyoncu, Fârâbî'nin *Kıyâsu's-sağîr*'deki gayesinin ne olduğuna ve kelâmcıların argümanlarını bir analogi olarak görüp görmediğine dair dört temel görüşten söz etmektedir; bk. Kalyoncu, *Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi*, 152.

<sup>275</sup> Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsi's-sağîr”, 53. Risale hakkındaki bazı araştırmalar için bk. Gyekye, “Al-Fârâbî on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians”; Joep Lameer, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994), 204-232; Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıki Yapısı*, 237-252.

kıyasların formel kalıplarını dikkate alarak incelemektir. Nitekim risalenin sonunda “Bu suretle Aristoteles’in fıkhi kıyaslar dediği sözlerin nasıl cezimli şekilli kıyaslara döndürüldüğü anlaşılmış oldu. İşte burada gütmüş olduğumuz maksadın sonucu budur.”<sup>276</sup> ifadesi de bunu açıkça göstermektedir. Bu çerçevede eser mantığın formel kısmının bir özetini sunarak başlar ve Aristotelesçi tümdengelimsel kıyas şekilleri ve darpları kelâmcıların aşına olduğu örneklerle tek tek izah edilir. Daha sonra şartlı kıyası, hulf kıyasını inceledikten sonra Fârâbî tümevarımı ele alır ve akabinde şahitle gaibe istidlâl yöntemini incelemeye geçer. “Bu, zamanımızdaki insanların ‘şahitle gaibe istidlâl’ olarak isimlendirdikleri şeydir.”<sup>277</sup> diyerek Fârâbî kelâmcıların yöntemine dikkat çeker.<sup>278</sup>

Fârâbî şahitle gaibe istidlâl yöntemini, duyular yoluyla ya da başka bir yolla bilinen (*ma’lûm*) bir şey için verilmiş bir *hükmün*, bu hükmün altına girmeyen başka bir şeye bir *benzerlik* dolayısıyla (*şebîh*) zihin tarafından geçirilmesi (*nukle*) olarak tarif etmektedir. Kısaca söylersek Fârâbî şahitle gaibe istidlâl yöntemini, *şahiteki bir şeyin hükmünün benzerlik dolayısıyla gaipteki bir şeye zihin tarafından nakledilmesi* olarak izah etmektedir. Fârâbî bunun için hayvan ile gök arasındaki benzerliği örnek verir. Hayvanlar gibi bazı cisimlerin muhdes olduğunu duyumsarız. Zihin zaman içinde hayvan ve bitki için vermiş olduğu “muhdes” hükmünü, gök ve yıldızlara naklederek onların da muhdes olduğuna hükmeder. Aralarındaki benzeşme nedir? Hangi benzeşme dolayısıyla zihin bu nakli gerçekleştirmiştir? Fârâbî bu benzeşmeyi “hâdislere mukarin olmak” olarak ifade eder. Hayvanlar ve gök, hâdislere mukarin olmak bakımından benzer. Hayvandan göğe hükmün nakledilmesi için Fârâbî, iki şart öne sürer: (1) Hâdislere mukarin olmak hususunda benzerliğin tespiti ve (2) “Hâdislere mukarin olan her şey muhdestir.” (*küllü mukârinin li’l-havâdisi innehû muhdesün*) şeklinde külli hükmün doğrulanması. İşte bu sayede nakil gerçekleşir. Fakat eğer göğün hâdislere mukarin olması *belli bir hâl ile kayıtlanırsa* bu durumda gök-hayvan arası benzeşme ortadan kalkar ve zihnî intikal mümkün olmaz.<sup>279</sup> Fârâbî’nin zihnî intikali sağlayan

<sup>276</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyâs Kitabı”, 126.

<sup>277</sup> Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâsi’s-sağîr”, 75 (46-47).

<sup>278</sup> Fârâbî’nin “zamanımızdaki insanlar” ifadesi söz konusu yöntemin daha önceki kullanımlarından haberdar olduğunu göstermektedir. Nitekim Gyekye’nin Fârâbî’nin söz konusu pasajını Sextus Empiricus’un eserindeki bir pasajla kıyaslayarak önemli kavramsal benzerlikler yakalaması oldukça dikkate değerdir; bk. Gyekye, “Al-Fârâbî on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians”, 141-142.

<sup>279</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyâs Kitabı”, 112-113; Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâsi’s-sağîr”, 75-76.

benzeşmenin külli bir hükmün tasdiğiyle mümkün olabildiğine dikkat çekmesi son derece önemlidir. Fârâbî bu intikali sağlayan benzeşmeyi ilerleyen pasajlarda zamanındaki insanların “illet” olarak isimlendirdiğini ve bunun birinci şekildeki kıyasta orta terime karşılık geldiğini ifade eder. Mukayyet olsun, mutlak olsun fark etmez, önemli olan illet-hüküm ilişkisinin külli biçimde geçerli ve doğru olmasıdır. En azından zihin, ilgili meselede illet-hüküm ilişkisini külli olarak tasdik etmelidir, öyle olmasa bile. Aksi takdirde zihin intikali sağlayamaz.<sup>280</sup>

Daha önce belirttiğimiz gibi her tümevarımın başlangıç noktasının bir analogiye dayandığı da dikkate alınmalıdır. Diğer bir ifadeyle analogi tümevarımın çıkış noktasıdır.<sup>281</sup> Bu anlamda Fârâbî'nin şahitle gaibe istidlâl yöntemini tümevarım konusunun içinde ele alması, onun şahitle gaibe istidlâli bir tür tümevarım olarak ele aldığı gösterse de kesin bir kanaat belirtmemesi oldukça önemlidir. Üstelik onun aynı risaledeki analogi (*misâl*) izahı ile şahitle gaibe istidlâl yöntemine dair izahının büyük ölçüde uyuşması dikkate alınmalıdır. Her ne kadar analoginin tikelden tikele bir kıyas olduğunu ifade etse de Fârâbî (tıpkı şahit ve gaip olduğu gibi) analoginin *birbirine benzeyen iki şey arasında* olduğunu ve hükmün birinden diğerine *nakledildiğinden* söz eder. Bu anlamda Fârâbî hem şahitle gaibe istidlâli açıklarken hem de analogiyi açıklarken benzerliğe dayalı olarak bir şeydeki hükmün başka bir şeye nakledilmesinden söz etmektedir.<sup>282</sup> Öte yandan *nukle* ifadesinin Sextus Empiricus'un pasajındaki *metabasis* ifadesiyle çarpıcı benzerliğinden hareketle Fârâbî'nin kastının analogik bir akıl yürütme olduğuna işaret eden Gyekye'nin tespiti de bunu destekler niteliktedir.<sup>283</sup> Anlaşılan o ki kelâmcıların eserlerinde şahitle gaibe istidlâl yöntemine dair bazı örneklerin açıkça tikelden tikele sonuç veren bir analogi formunda olması bazı örneklerin ise birden çok analogiye dayanan tümevarımsal bir araştırma sürecini andırmasından ötürü Fârâbî analogi ve şahitle gaibe istidlâl arasında kesin bir özdeşleştirme yapmamaktadır. Esasen tümdengelim dönüşürülmesinin şartları bakımından bunun pek de bir ehemmiyeti yoktur.<sup>284</sup> Neticede Fârâbî verdiği ilkeler

<sup>280</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyâs Kitabı”, 113-114; Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsi's-sağîr”, 76-77.

<sup>281</sup> Gyekye, “Al-Fârâbî on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians”, 142.

<sup>282</sup> Krş. Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsi's-sağîr”, 75 ve 93.

<sup>283</sup> Gyekye, “Al-Fârâbî on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians”, 141.

<sup>284</sup> Nitekim analoginin formel olarak diğer çıkarım türlerinden ayrıştırılması çağdaş dönemde de tartışmalıdır; bk. Çelik, *Bir Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Analoginin Değeri*, 30-35.

doğrultusunda analoginin tümdengelimsel kıyasa dönüştürülmesinin şartlarını göstermeye çalışmaktadır.

Şu ana dek klasik dönemde Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi isimlerin şahitle gaibe istidlâl yöntemini doğrudan bir analogi olarak ifade edip etmediklerine değindik. Şimdi ise analogilerden oluşan bir tümevarım ve bir kısmı ise salt analogi olan şahitle gaibe istidlâl örneklerinin hem suri hem de maddi anlamda tümdengelimle yaraşır olup olmadığı sorusunu sormak istiyoruz. Nitekim bu soru bizim için daha önemlidir. Fârâbî'nin risalesi bize ilk elde şunu sağlıyor: Tümevarım veya bir analogi şekil bakımından tümdengelimle aktarılabilir, önemli olan aktarımın sıhhatidir. Bu bizim için son derece önemlidir. Fakat Fârâbî verdiği örneklerde öncüllerin burhani anlamda tasdik edilip edilmeyeceğini tartışmamakta ve ısrarla formel bir zeminde durmaktadır. Bir alet olarak Aristotelesçi kıyas teorisinin sıhhatli bir akıl yürütmeyi sağlayacak formel şartlarını dikkate alarak şahitle gaibe istidlâl yönteminin ya da fıkhi kıyasların doğru sonuç vermesinin şartlarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Hatta daha da önemlisi Fârâbî şahitten gaibe sıhhatli olarak intikal etmiş bir istidlâlin bizatihi Aristotelesçi kıyas formlarındaki kalıplara oturacağını göstermek istiyor.<sup>285</sup> Bu durumda bir kıyas analogi ya da tümevarım olsa bile tümellik ve doğruluk için gerekli geçerli şartları taşıdığı takdirde tümdengelimle aktarılmaya layıktır.

O hâlde asıl-fer' kıyasının veya şahitle gaibe istidlâlin analogi olup olmadığı meselesinin salt formel zeminde çözülebilecek bir mesele olmadığı bir kez daha anlaşılmaktadır. Formel olarak bir analogi esasen tümdengelim kıyasına uygun olabilir. Önemli olan tümevarım ya da analogi kalıbındaki istidlâllerin önermelerinin, tümdengelimsel bir kıyasın kalıbına uygun bir muhtevaya sahip olup olmamasıdır. Dolayısıyla bir çıkarımın analogik olması onun sonucunun zanni olduğunu gösterse de yanlış olduğunu veya burhani kriterlere uygun olup olmadığını göstermez.

İbn Sînâ da benzer biçimde analoginin tümdengelim kıyasına irca edilmesini formel olarak ele almaktadır. *Kitâbu'l-Kiyâs*'ta Aristoteles'in komşularla savaşmak örneğine çok benzer bir örnek vererek analogiyi ele alır. İbn Sînâ, bir analoginin ortaya çıkması için hükmün (büyük terim) illete (orta terime) yüklenebilmesi gerektiğinden ve

<sup>285</sup> Nitekim bu risalede Fârâbî'nin gayesi Gyekye'nin son derece yerinde tespit ettiği üzere cedeli, hatabi argümanları biçimsel/sûrî olarak doğrulamayı amaçlayan *sylogistic* kalıplara dökmenin mümkün olduğunu göstermektedir; bk. Gyekye, "Al-Fârâbî on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians", 135-136, 141. Dolayısıyla Fârâbî'nin incelemesi burhani bir inceleme olmaktan çok burhana uygun kıyas kalıplarını göstermeye yöneliktir.

orta terimin de asıl olan tikele yüklenebilmesi gerektiğinden söz eder. Fer‘ yani asla benzeyen ise illetin kaplamına girer ve bu illet nedeniyle iki şey arasında benzerlik söz konusu olur. Bu sayede büyük terim olan hüküm, asla benzeyen tikele de yüklenir. “*C ehli zemmedilir çünkü komşularla savaşımıştır. D ehli de komşularla savaşımıştır. O hâlde D ehli de zemmedilir.*” Benzerliğe dayalı bu analogik kıyasta “Komşularla savaşanlar zemmedilir.” şeklinde hükmün o illetin veya mananın tüm fertlerine yüklendiği bir önermeyle kabul ediliyorsa yani hüküm illete daima yükleniyorsa bu analogi tümdengelimine dönüşür (“*fe kad racea‘ et-temsîlu ilâ kuvveti‘l-kıyâsât ve sâra et-temsîlu yesihhu bi kıyâsîn*”).<sup>286</sup>

Gazzâlî’nin fıkhıdaki asıl-fer‘ kıyasını ve şahitle gaibe istidlâli, tümdengelimsel kıyas formlarında nasıl ifade edileceğini gösterme girişimi ise bir prosedür sağlayacak kadar açıktır. Gazzâlî her ne kadar asıl-fer‘ kıyasını ve şahitle gaibe istidlâli ilk bakışta bir analogi olarak görse de o bu hükmü formel bakımdan vermektedir. Ona göre işinin ehli kelâmcıların şahitle gaibe istidlâl gibi analogik bir yöntemi kullanması ikna yönteminde dikkat çekerek başarılı olmak içindir. Nitekim analogik olması bu kıyasların doğru veya yakın olmadığını göstermez.<sup>287</sup> Gazzâlî’ye göre fıkhi kıyaslar bile analogik olan asıl-fer‘ kıyasına göre değildir, esasen bu kıyasların omurgası illet-hüküm ilişkisinin tümel biçimde ortaya koyulabilmesine ilişkindir. *Mustasfâ* ve *Esâsü‘l-kıyâs* gibi fıkhi kıyasların analogik anlamda “kıyas” olmadığını göstermeyi hedeflediği bu eserlerinde, Fârâbî’nin *Kıyâsu’s-sağîr*’deki çabasını daha da genişletmektedir.

Tüm bu anlatılanlardan hareketle şu sonuca varmaktayız: Bir kıyasın temsili (analogik), istikrai (tümevarımsal) ve külli (tümdengelimsel) olması suri kıyas ya da maddi kıyas olması bakımından ayrı ayrı ele alınmalıdır. Öncüllerinin maddesi bakımından tümdengelimsel olduğu tespit edilen bir kıyas, analogik bir forma aktarıldığında yine burhanidir ve yakın ifade eder; bu anlamda salt analogik veya tümevarımsal bir forma sahip olmasından ötürü bir kıyasın zanni olduğunu söylememiz mümkün değildir. Nitekim Fârâbî’nin veya Gazzâlî’nin de gösterdiği üzere fıkıh ve kelâm ilminde kullanılan asl-fer‘ kıyasına dayalı akıl yürütmelerin önemli bir kısmı, suri olarak temsili/analogik olduğu hâlde külli/tümdengelimsel kıyas formunda ifade

<sup>286</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu‘ş-Şifâ: el-Kıyâs*, thk. Saïd Zâyed (Kahire, 1964), 568-569.

<sup>287</sup> el-Gazzâlî, *Mi‘yâru‘l-İlm - İlmin Ölçütü*, 208-214.

edilebilir.<sup>288</sup> Böylelikle fikhi veya kelâmi bir asıl-fer‘ kıyasının tündengelimsel bir forma irca edilmesi ve neticede formel olarak geçerli bir tündengelimsel kıyasın elde edilmesi mümkündür. Örneğin şarap hakkında haramlık hükmünü vermemizi sağlayan illet, sarhoş edicilik olduğundan ötürü viski hakkında da aynı hükmü verebiliyoruz. Bu iki şey arasında aynı hükmü verebilmemizi sağlayan ortak illet, sarhoş edicilik olduğuna göre Fârâbî'nin ve Gazzâlî'nin ifade ettiği gibi asıl ve fer‘ arasındaki *ortak illet* olan “sarhoş edicilik”, külli kıyas şekillerindeki *orta terime* karşılık gelecektir. Bir fakih şarabı asıl olarak alır ve *nebîz* içkisini ya da mastikayı da fer‘ olarak aldıktan sonra sarhoş edicilik illetine sahip olmasından ötürü onları da haram kabul ederek tikelden hareketle başka bir tikel hakkında çıkarsama yapmış ve böylece analojik bir akıl yürütme yapmış olsa da bu kıyastaki ortak illet-hüküm ilişkisini genellediğimizde tündengelimsel bir forma ulaşabiliriz.<sup>289</sup> Fikhî kıyaslarda araştırma tamamlandıktan ve illet-hüküm birlikteliği sağlandıktan sonra Gazzâlî'nin *temessük bi'l-'umûm* ifadesiyle izah ettiği gibi “genelleme” yoluyla tündengelimsel bir çıkarıma ulaşmak mümkündür. Hatta Gazzâlî bir adım daha ileri giderek asıl-fer‘ analogisindeki “asıl” rolündeki tikelerin sadece dikkat çekmek için yer aldığını, sonuca bir etki yapmadığını, çıkarımsal bir faydası olmayıp zait olduğunu düşünmektedir. Çünkü asıl-fer‘ kıyasında çıkarım yapmamıza imkân veren, illet-hüküm arasındaki ilişkinin geçerliliğidir ve eğer geçerliyse genellenebilir. Bu duruma göre Gazzâlî'nin analogiyi aslında bir tür tümevarım ya da tündengelim türü olarak gördüğü bile söylenebilir.<sup>290</sup>

<sup>288</sup> Peki durum böyleyse Meşşâî *sylogism*'in ayrıcalığı nerededir? Meşşâî *sylogism*'in gücü, *I. Analitikler*'deki tündengelim kalıplarının formel yapısından ibaret değildir, bilakis bu kalıplardaki terimlere ve buldukları konuma en uygun muhteviyata sahip tasavvur ve tasdiklerin nasıl tesis edileceğiyle yani burhan teorisiyle ilgilidir. *I. Analitikler*'deki kıyasların formel yapısı dış dünyadaki mahiyet ve hakikat sahibi şeylerle ilgili çıkarımlarımızı düzenler ve onların yerleşeceği ideal hakikat kalıplarını ve ilişkilerini belirler. Örneğin informal bir kıyasta bir orta terim, mahiyeti ve hakikati dikkate alındığında da gerçekten orta terim olmaya uygun olmalıdır. Küçük terim-büyük terim-orta terim arasındaki ilişki tündengelimsel kıyasın formel kalıbına uygun bir mahiyet ve hakikat bağlamına sahip olmalıdır.

<sup>289</sup> Bk. Fârâbî, “Küçük Kıyâs Kitabı”, 112-115; el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm - İlmin Ölçütü*, 208-236.

<sup>290</sup> Bk. el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm - İlmin Ölçütü*, 208-212; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs (Fikhî Kıyasın Esası: Tevkîf)*, çev. Bayram Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 46-52. Gazzâlî akli konularda analoginin geçersiz olduğunu hatta analogi zannedilen pek çok meselede asıl olarak gösterilen tikelin zait olduğunu ve çıkarımın yürütülmesinin hüküm ve illet arasındaki ilişkinin genellenebilmesiyle ilgili olduğunu söyler. Yani ona göre şarap asıl olarak gösterilse de gerçekte hükmün dayandığı şey değildir, hükmün dayandığı şey illettir. İlet-hüküm ilişkisi ise genellenebilir; çünkü her ne zaman o illet varsa o hüküm verilir. Gazzâlî'nin bu konuda “Yahudiler gemiye binip ticaret yaptıği için zengindir, o hâlde ben de gemiye binip ticareti yaparım ve zengin olurum.” diyen birini örnek verir ve asıl olarak gösterilen Yahudilerin burada zait olduğunu söyler. Zengin olmanın asıl iletisi Yahudi olmak değildir, gemiye binip ticaretle uğraşmaktır. Bu durumda Gazzâlî'nin söylediklerinden hareketle asıl-fer‘ kıyaslarında “asıl” olarak gösterilen bir tikelin aslında bir bütünün parçası olduğu ortaya çıkmaktadır ve bu sayede tümel bir önermenin tikeli olarak ele alınması

Buraya kadar yaptığımız açıklamalar şunu kesin olarak gösteriyor: Gerek fıkhıta ve gerekse kelâmdaki örnekleriyle asıl-fer‘ kıyasının tikelden tikele giden örneklerinin formel olarak analogik olması, bu kıyasların gerçekten analogik olduklarını göstermediği gibi yakine ulaştırmamak gibi analogikliğin zafiyetlerini isnat etmemiz için de yeterli değildir. Dolayısıyla asıl-fer‘ kıyasının analogik olup olmadığını konuşacağımız zemini öncüllerin içeriğinde ve doğruluk değerlerinde aramalıyız. Burhan teorisine dair yazdığımız kısımda Aristotelesçi ilkeleri de hatırlayacak olursak tümdengelsel bir kıyasın burhani olmasını sağlayan koşullar, *orta terim-küçük-terim ve büyük terim arasındaki ilişkinin zatî bir ilişki olup olmamasına* dayalıdır. Bu sayede öncüller tümel bir hakikat ifade ederler ve kıyas da tümdengelsel olur. Öte yandan elbette analogik bir kıyasın genelleme yoluyla tümdengelim formunda ifade edilebiliyor olması onun yakın sonuç veren ve tümdengelsel bir kıyas olduğunu göstermez. Tıpkı içerik bakımından yakın sonuç veren tümdengelsel bir kıyasın da analogik bir forma aktarılacak doğruluk değerinden bir şey kaybetmeyeceği gibi. İşte bir kıyasın unsurları arasındaki incelemenin muhtevalarının birbiriyle ilişkisi bakımından nasıl inceleneceği burhan teorisinin bir problemidir. Fıkhi yüklem konularının zatîsi değildir. Örneğin haramlık, şarabın mahiyetinde mukavvim bir cüz değildir. Buradaki tümellik İslam hukuku ilkeleri eksenindedir. Fakat kelâmcıların akıl yürütmelerinin analogik olup olmadığını değerlendirmek daha ileri bir araştırmaya ihtiyaç duyuyor. Bu anlamda acaba kelâmcıların kıyaslarının unsurları arasındaki ilişki zatî midir?

Şu aşamada bizim yeni hedefimiz açığa çıkmış oluyor. Amacımız bir istidlâlin burhani olarak nasıl incelenebileceğini göstermektir. Burhani bakımdan şahitle gaibe istidlâlin analogi, tümevarım ya da tümdengelim olup olmadığını anlamamızın yolu kelâmcıların ve fakihlerin deyişiyle *illet-hüküm-fer‘* ilişkisinin (asıl zait) veya mantıkçıların deyişiyle *orta terim-büyük terim-küçük terim* ilişkisinin burhani kriterlere uygun olup olmadığını göstermektir. Bu da aynı zamanda formel bir analogik kıyasın burhani olarak nasıl incelenebileceğini gösterecektir.

---

mümkündür. Bu anlamda hükmün illetinin bilindiği her analogik kıyasta, gizli ya da açık tümel bir önerme mevcuttur. Gazzâlî bunu “*temessük bi'l-umûm*” olarak adlandırmakta ve illet-hüküm ilişkisindeki genelliği ise tümellikle özdeş kabul etmektedir; bk. el-Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs*, 48-49.

### 2.2.3. Tecsim ve Teşbih İstidlâlleri

Teşbih ve tecsim teorileri şahitle gaibe istidlâl yöntemine dair ilk tartışmaları ve ortaya çıkan ilk sorunları anlamamız bakımından oldukça önemlidir. Gerek tecsim ve teşbih istidlâlleri kuran kelâmcıların gerekse teşbih ve tecsimden kaçınmak isteyen muhalifleri, istidlâllerin düzenlenmesiyle ilgilenmişlerdir.

İlk sistematik kelâmcılardan olan Râfizi kelâmcı Hişâm bin Hakem'in sistematik Mu'tezile kelâmının öncü şahsiyetleri olan Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm ile yakın ilişkileri olmuştur. Kendisi Nazzâm'ı etkilemiş ve Bermekîler'in yönetimden el çektirilmesine kadar Abbasi hâlifeleri nezdinde itibarlı bir şahsiyet olmuştur. Allah'ı bir cisim ve ışık olarak gören Hişâm'ın, Şâkir Deysânî'den etkilendiği düşünülmektedir.<sup>291</sup>

Hişâm kendisinden sonra pek çok kelâmcı tarafından eleştirilen bir istidlâl kurmuştur. Her ne kadar bu argüman sonraki kelâmcılar tarafından şahitle gaibe istidlâlin ilkel ve başarısız bir örneği olarak ele alınmışsa da sorun mütekaddimîn kelâm anlayışı boyunca güncelliğini korumuştur. Hişâm'a yöneltilen temel eleştiriler, sonraki dönemde de kelâmcıların kendi aralarında sürekli kullanılmıştır. Eş'arî'nin aktarımlarından anlaşıldığı kadarıyla Hişâm, Allah'ı bir cisim ve ışık olarak görür. Allah'ı boyutları olan parlak bir ışık olarak gören Hişâm, *mevcut olmak* ile *cisim olmayı* özdeşleştirmektedir. Allah'a cisim denilmesinin illeti onun mevcut olmasıdır. Çünkü ona göre bir şeye mevcut diyebilmenin *manası/illeti*, onun boyutlu olarak var olmasıdır.<sup>292</sup>

Hişâm'ın temelde iki hedefi vardı. İlk olarak Allah'ın yaratıcılığını ve birliğini savunmak. İkinci olarak nazari bakımdan Allah hakkındaki istidlâlleri güçlü kılmak. Bu doğrultuda şahit-gaip birlikteliğini sağlaması gerekmektedir. Şahitte cisimden başka bir varlık kabul etmeyen Hişâm, "Cisim mevcuttur." önermesini muttarid ve münakis bir önerme olarak görmeyi tercih etti. Bu sayede "Her mevcut olan cisimdir." diyerek muttarid görüyor; "Hiçbir mevcut olmayan cisim değildir." şeklinde düşünerek münakis kabul ediyordu. Bu anlamda o cisimliği varlığın illeti ve böylece varlığı da

<sup>291</sup> Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 284-285.

<sup>292</sup> Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 78, 114, 304-306, 688, 720.

cisimliğin illeti olarak kabul etmekteydi. Adeta “Cisim varsa mevcut vardır, mevcut varsa cisim vardır.” diyerek mecazi değil, hakiki bir kıyas kuruyordu.<sup>293</sup>

“Şahitte öyle olduğu için gaipte de öyledir.” şeklinde formüle edebileceğimiz bu düşünce, hatalı bir istidlal için örnek gösterilse de aslında sağduyuya dayalı akıl yürütmenin temel formu olan şahitle gaibe istidlâlin temel sorunlarını barındırmaktadır. Bu temel sorunlar kelâmcıların birtakım nazari çözümler üretmeye götürmüştür. Bu tür kıyaslarda illet-hüküm ilişkisinin kabul edilme nedeni aralarındaki zorunluluk değildir bilakis onlara hariç olan bir şey yani şahit olmaktır. Diğer deyişle hükmü gerektiren illet, salt şahitliktir.<sup>294</sup> Hişâm’ın ve Müşebbihe’nin istidlâlinde bir şeyin illet olması adeta şahit olunmasından ya da en azından aksine şahit olunmamasından dolayıdır. “Bir şeye şahit olmak” ise burhani bakımdan söylersek belli bir şeye özgü olan zatî bir illet değil, arızı bir niteliktir.

Muhtemelen gerek düalist dinlerden etkilenererek gerekse de “Allah göklerin ve yerin nurudur.” gibi ışık ve Tanrı arasındaki ayetlere dayanarak Hişâm, aslında sonraki kelâmcıların aynı şeyi yapmış<sup>295</sup> yani tüm âlemi, Tanrı hakkındaki çıkarsamalarına uygun olacak biçimde düzenlemiştir. Üstelik Eş‘arî’nin aktarımına bakılırsa Hişâm şahit ve gaip arasında mana teorisinden söz eden ilk kişidir.<sup>296</sup> Hişâm’ın manaları illet olarak alması muhtemeldir. Buna göre Hişâm şunu demektedir. Biz günlük hayatta bir şeyin var olduğunu söylerken daima bir cisimden söz etmekteyiz. “Senin buğdayın var mı? Bardağın var mı?” derken zihnî veya hayali bir varlığı değil, dış dünyada varlık bulmuş bir cismi kastetmekteyiz. Bir şeyin yok olduğunu söylerken de yine aynı şekilde cisimden söz ederiz. Varlık ve yokluk dıştaki varlıklara göre söylenmektedir. İşte bu anlamda Eş‘arî’nin Hişâm’a yönelik temel suçlaması, müşahedeyi esas almaktır.<sup>297</sup> Eş‘arî’nin çağdaşı Mu‘tezilî Ka‘bî de Müşebbihe’ye atıfla benzer bir eleştiride bulunur. Söylediğine göre Müşebbihe taraftarları “Şahitte ve gaipte bütün failer, cisimdir.”

<sup>293</sup> Kelâmcılara göre hakiki kıyas, mecazi kıyasın tersidir. Eğer bir önermede illet-hüküm ilişkisi muttarit ve münakis ise bu hakiki kıyastır ve illet de hakiki bir illettir; eğer bir önerme muttarit ve münakis değilse mecazi bir kıyastır, bu önermenin kendisi doğru olabilir ama döndürmesi doğru değildir; Tanrı’nın sıfatları bağlamında hakiki kıyas için bk. Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 272-276.

<sup>294</sup> Cüveynî’nin bu tür genellemelere yönelik eleştirilerinden hareketle geliştirilmiş bir argüman için bk. Mihirig, “Analogical Arguments in the Kalâm Tradition: Abū l-Ma‘ālī al-Juwaynī and Beyond”, 8.

<sup>295</sup> Nitekim Câbirî’nin, “gaibin kendisine kıyas edilmesini mümkün kılacak şekilde şahidin yeniden inşa edilmesine” dair tespiti bu bakımdan önemlidir; El-Câbirî, *Arap İslâm Aklının Yapısı*, 209.

<sup>296</sup> Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 92, 480; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 286.

<sup>297</sup> Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 78.

iddiasındadır. Ka‘bî’ye göre onların gerekçesi de şahitliktir. Yani cisim olmayan bir faile şahit olunmamasıdır.<sup>298</sup> Ka‘bî’nin eleştirisini illetin malüllerde icrası yöntemi bağlamında tekrar ele alacağımız için şimdilik derinleştirmeye gerek duymuyoruz.

Kaleme alınan reddiyelerin adından da anlaşıldığı üzere hicri ikinci asırda Hişâm bin Hakem, Mücessime ve Müşebbihe taraftarları Mu‘tezile kelâmcıları tarafından son derece ciddiye alınmıştır. Kelâmcılar, şahitle gaibe istidlâl yönteminin sıhhati için salt şahit olmanın yeterli olmayacağını hasımlarının iddialarına bakarak çoktan fark etmişlerdir. Bu sebeple şahitle gaibe istidlâli sıhhatli kılacak başka bir kıstas bulmaları gerekiyordu. Dahası bu yöntemdeki zayıflığı fark etmelerini sağlayan harici etkenlerden de söz edilebilir. Kelâmcıların hicri ikinci ve üçüncü asırda farklı dinlere mensup hasımlarının neredeyse tamamı aslında bir tür teşbih ve tecsim taraftarıydı. Hristiyanların teslis inancı, düalistlerin ışık ve karanlık düalizmi bu anlamda örnek verilebilir. Özellikle düalist dinî akımların şahitle gaibe istidlâli kullanan apolojik bir yöntem benimsediklerini biliyoruz.<sup>299</sup> Müslüman kelâmcılar kökeni Stoacılaraya dayanan bu yöntemi,<sup>300</sup> muhtemelen Helenistik geleneği tevarüs etmiş düalist ve gnostik din mensuplarıyla gerçekleştirdikleri tartışmalar esnasında tanımış olmalılar. Nitekim birinci bölümde ele aldığımız üzere düalistlerin pek çok hususta Hişâm’ı ve Mu‘tezile’ye mensup ilk kelâmcıları etkilediği bilinen bir husustur. İşte bu nedenle kelâmcıların “şahitte nasılsa gaipte de öyledir” şeklinde bir delillendirmeyi aynı şekilde alımlamaları imkânsızdı. Çünkü şahitteki her şey cismani idi. Şimdi amacımız şahitle gaibe istidlâl yöntemini bu anlamda düzenleyerek basit bir deneyim aktarımından öteye geçiren sistematik Mu‘tezile kelâmcısı, atomcu ve Hişâm’ın çağdaşı olan Ebu’l-Huzeyl’in illetin malüllerde icrası olarak anılan yöntemini incelemektir.

#### 2.2.4. İletin Malüllerde İcrası Yöntemi

Fârâbî şahitle gaibe istidlâl yöntemini ele aldığı *el-Kıyâsu’s-sağîr*’de şahit-gaip arasındaki benzerliğin kendisine dayandırıldığı önermelerin doğru olup olmadığının nasıl anlaşılacağını soruşturur. Diğer deyişle bir *asıl* için söylenen *illet-hüküm*

<sup>298</sup> Ebu’l-Kâsım el-Belhî el-Kâ‘bî, *Kitâbu’l-Makâlât ve me‘ahû ‘uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER, 2018), 226.

<sup>299</sup> Chokr, *İslâm’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 164, 175-176; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 124-125.

<sup>300</sup> Gyekye, “Al-Fârâbî on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians”, 141-142.

*ilişkinin* doğru olup olmadığının bilgisine nasıl ulaşabileceğimizi soruşturur. Ona göre bu ilk olarak kendiliğinden bilinir. Eğer kendiliğinden bilinmezse o zaman da üç şekilden biriyle yapılmış kıyasla, cezimli veya şartlı bir kıyasla doğrulanarak bilinir. Fârâbî'nin bu izahı zaten Aristotelesçi mantığın alet olarak kullanılmasına dayanan ve klasik mantığın gereği bir yöntem önerisidir. Tam bu aşamadan sonra Fârâbî, bir hüküm illet olan şeyin hepsi hakkında doğru olup olmadığını diğer deyişle illet-hüküm ilişkisinin tümel bir doğruluğa sahip olup olmadığını anlamak için ikinci bir yöntemden söz eder.<sup>301</sup>

Bir diğeri bu şeyin nevelerini (türlerini) incelememizdir. Eğer onun içinde bulunanların hepsi hakkında hüküm varit oluyorsa hüküm bu şeyin hepsi hakkında doğru olur. Eğer bazı nevelerinde hüküm doğru olmadığı meydana çıkmış ise hepsi hakkında doğru olduğu yanlış olmuş olur ve öncül cüzi olur.<sup>302</sup>

Pasaj, şahitle gaibe istidlâlde kullanılan bir öncülün tümel olarak doğru bir illet-hüküm ilişkisine sahip olup olmadığına dairdir. Fârâbî, bu yöntemin nasıl kullanılacağını izah ettikten sonra “Bu yol zamanımız insanların “*Hüküm illetinin malüllerde icra edilmesi*” dedikleri yoldur.” (ve *hâzâ et-tarîku hüvellezi yüsemmihi ehlü zemâninâ icrâe hukmi'l-‘illeti fi'l-ma‘lûlâtî*) şeklinde bir gönderme yapar.<sup>303</sup> Peki Fârâbî, şahitle gaibe istidlâl bağlamındaki bu incelemede mezhep ya da şahıs adı vermeksizin “zamanımız insanları” diyerek hangi gruba gönderme yapmaktadır?

Fârâbî'nin “zamanımız insanları” ifadesi elbette çağdaşı kelâmcılara işaret etmektedir. Bu kişilerden biri pek büyük bir ihtimalle o dönemde filozof Ebû Bekr Zekeriyya er-Râzî (ö. 313/925) ile tartıştığı bilinen ve her ne kadar Fârâbî'den önce vefat etse de çağdaşı olan ve Bağdat Mu‘tezilesine mensup meşhur kelâmcılarından Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Ka‘bî'den (ö. 319/931) başkası değildir. Nitekim illetin malüllerde icrası yöntemine Ka‘bî'nin *Kitâbu'l-Makâlât*'ında şahitle gaibe istidlâl yöntemi üzerine yazdığı kısımda rastlamaktayız. Burada şahitle gaibe istidlâlin doğru olup olmadığını anlamak için (*ma‘rifetü sıhhati'l-istidlâli*) Ka‘bî'nin gösterdiği üç yöntemden biri, “illetin malüllerde icrasını terk” yöntemidir. Büyük övgülerle Ebu'l-Huzeyl'e atfettiği bu yöntemi “illetin malüllerinde icrasını terk” şeklinde ifade etmesi karşı iddianın sınanması bakımındandır. Öyle ki eğer birisi illet olarak gösterdiği şeyin

<sup>301</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyâs Kitabı”, 114.

<sup>302</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyâs Kitabı”, 114.

<sup>303</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyâs Kitabı”, 114; Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâsi's-sağîr”, 78.

malullerinde icrasını terk ederse o kişi tenakuza düşer ve bununla nakzedilir. Eğer illetin malullerde icrasını terk etmiyorsa o zaman iddiası geçerli (*sıhhat*) olur ve cedeli bir soruşturmanın devamında dikkate alınır.<sup>304</sup>

Ka‘bî’nin bu yöntemle cedelde bulunup çürütmeye çalıştığı örnekleri açıklamadan önce şahitle gaibe istidlâlde illetin malullerde icrası yönteminin nasıl çalıştığını anlamak için *illetin icrası, maluller ve nakz* ifadelerini açıklamalıyız.

İlletlerin malullerde *icrası/cereyanı* hem fukaha hem de mütekellimûn tarafından *ittirad/tard* terimlerinin müteradifi olarak kullanılmıştır.<sup>305</sup> Tard, İbn Fûrek’in özlü açıklamasını aktararak izah edersek “İlletin varlığından dolayı hükmün var olmasıdır.”<sup>306</sup> Tard, bu nedenle illetin şartlarından biridir. Diğer deyişle illetin illet olmasının şartlarından biri de muttarit olmasıdır.

Malul ile kastedilen ise Fârâbî’nin de belirttiği gibi *illet olduğu farz edilen şeyin kaplamına giren şeylerdir*. Örneğin şaraba haramlık hükmünü verirken sarhoş edicilik illetinin bulunduğu varsayılan şeyler kastedilmektedir. Bu anlamda illetin gerektirdiği hüküm bu şeylerin hepsinde mevcut kabul edilir.<sup>307</sup> İbn Fûrek ise malulü, “İlletin gereği olarak elde edilen hüküm.” (*hüve el-hukmü’l-müntezeu‘ mine’l-‘illeti*)<sup>308</sup> olarak tarif etmektedir. Her iki tanım da malul, illetin gerektirdiği hükümle ilgilidir.

İlletin malullerde (asıl/hüküm) icrası, illetin gerçekten illet olduğunu gösteren şartlardan biri olduğu gibi illetin gerçekten o hükmün illeti olup olmadığını da gösteren şartlardandır. Fakat eğer birisi illetin gerçekleştiği birtakım fertler için belli bir hükmü kabul edip daha sonra aynı illetin bulunduğu diğer fertlerde söz konusu hükmü yok sayarsa kendiyle tenakuza düşmüş olacaktır. Nitekim İbn Fûrek nakzı tam olarak böyle tarif eder: “Nakz, illet var olduğu hâlde hükmün yokluğudur.” (*vücûdü’l-‘illeti ve lâ hukme*).<sup>309</sup> İşte bu durumda kişi illetin malullerde icrasını terk etmiştir. İletinin icrası, maluller ve nakz ifadelerini açıkladığımızı göre artık Ka‘bî’nin Ebu’l-Huzeyl’e atıfla verdiği örnek üzerinden devam edebiliriz.

<sup>304</sup> el-Kâ‘bî, *Kitâbu’l-Makâlât ve me‘ahû ‘uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 224-225.

<sup>305</sup> Lameer, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, 218-219; Tuncay Başoğlu, “İlleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 141-142; Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 246-247.

<sup>306</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-usûl*, 155.

<sup>307</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyâs Kitabı”, 114; Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâsi’s-sağîr”, 78.

<sup>308</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-usûl*, 156.

<sup>309</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-usûl*, 156.

Dedi ki: Malulde illetin icrasını terk etmek bir adamın şöyle demesidir: “Benim atım hızlıdır.” (Bunun üzerine ona denilir ki): “Bu hükmü gerekli kılan nedir?” Bunun üzerine adam der ki: “Çünkü atımı on fersah boyunca koşturdum, o da ısrarla devam etti.” Bunun üzerine ona denilir ki: “Israrla devam ederek on fersah koşturulan bütün atlar hızlı mıdır?” Bunun üzerine adam “Evet.” derse illeti icra etmiştir. Şayet “Hayır.” derse işte bu durumda ona “Kendi illetin seni çelişkiye (*nakz*) düşürmüştür ve senin (atının hızlı olduğuna dair) iddianı ispat etmen için başka bir delile ihtiyacın var, bu delilin geçersizdir (batıl)” denilir.<sup>310</sup>

Neredeyse ilk sistematik Mu‘tezile kelâmcısı olarak kabul edilen ve kelâm atomculuğunun kurucusu Ebu’l-Huzeyl tarafından icra/tard denetlemesinin kullanılmakta olduğunu gösteren bu pasajda icra/tard yoklamasının işleyişi, cedeli bir konuşurma ile gösterilmektedir. Bu pasajda tard işlemi nerede başlıyor? Bir adam “benim atım” diyerek tekil bir zat hakkında (asıl) bir hüküm vermiş ve bu hükme de bir illet göstermiştir. İcra/tard işlemi bu aşamadan sonra Ebu’l-Huzeyl’in söz konusu tikel önermeyi “Israrla devam ederek on fersah koşturulan *bütün atlar* hızlı mıdır?” şeklinde tümel bir önermeye dönüştürmesiyle başlamaktadır. Daha önce İbn Fûrek’in tarifinde gösterdiğimiz üzere tard, illetin var olmasıyla hükmün var olmasıdır. Tek bir at için illet-hüküm ilişkisini iddia eden bir kişi, *gaip olan* diğer at fertleri için de *aynı illetin var olmasıyla hükmün var olduğunu* kabul ediyorsa, illeti malullerde icra etmiş, muttarit kılmıştır. Çünkü şahitteki illetini gaipteki atlara da irca etmiştir. Eğer kabul edilmezse iddiadaki illet, bulunduğu malullerde icra edilmemiş ve hüküm verilmemiş olacaktır ki bu durumda illetin malullerde icrası terk edilerek tenakuza düşülmüş olur. Böylece söz konusu illete dair şahit ve gaip arasındaki hakikat birliği de sağlanamamıştır. Hâlbuki illet-hüküm arasındaki ilişki zorunludur. Neticede iddia sahibi kişi, illetini bir malulde icra ettirip hükmü verdiği hâlde aynı illeti başka bir malulde icra ettirmediği ve aynı hükmü vermediği için tenakuza düşmüştür. Çünkü illet olarak varsaydığı şeyin hükmünü tikellerden biri hakkında kabul ederken illetin bulunduğu diğer tikel/tikeller hakkında kabul etmemektedir. Bu durumda tenakuza düştüğü gibi illetinin illet olduğunu da ispat edememiştir. Çünkü eğer illet olsaydı bu illetin hükmü bilinen ve bilinmeyen yani şahitte ve gaip olan tüm atlar için cari olurdu.

Tard, şahitle gaibe istidlâli mümkün kılan öncüllerdeki illet-hüküm ilişkisinin tümel bir geçerliliğe sahip olup olmadığını sorgulayan bir yöntemdir. Fakat tard işlemi bilindiği üzere, aks işlemiyle karıştırılmamalıdır. Ebu’l-Huzeyl’e atıfla verilen örnekte

<sup>310</sup> el-Kâ‘bî, *Kitâbu ‘l-Makâlât ve me‘ahû ‘uyûnu ‘l-mesâil ve ‘l-cevâbât*, 225.

sadece tard yapılmıştır. Aks, “İlletin yokluğundan dolayı hükmün yokluğudur.”<sup>311</sup> “İsrarla devam ederek on fersah koşturulan bütün atlar hızlı mıdır?” tikel bir iddianın icra/tard edilmesidir. Bu iddianın aksi/inikâsı ise “İsrarla devam ederek on fersah koşturulamayan hiçbir at, hızlı değildir.” şeklinde olacaktır.<sup>312</sup>

Ebu'l-Huzeyl'e göre icranın/tardın işleyişi hakkında şu sonuçlara varmaktayız: (1) İlletin malullerde icrası yöntemi şahit ve gaip arasında hakikat birliğinin olup olmadığına dair bir soruşturmadır. Şahit ve gaip arasında ister *hilafen* ister *mislen* olsun, bir tür hakikat birliği olmalıdır. Eğer yoksa yani kişi illetini şahitte icra edip gaipte icra etmezse çelişkiye düşmüş olur.<sup>313</sup> (2) İcra/tard, tikel bir asıl için söylenmiş illet-hüküm ilişkisini genellemek veya tümellemek suretiyle elde edilir. Diğer deyişle icra soruşturmasında tikel için iddia edilen illet-hüküm ilişkisinin tümel olarak kabul edilip edilmediği soruşturulur. Dolayısıyla burhani bakımdan tümelliği tartışmalı olsa da önermenin şekli tümeldir. (3) İcra/tard, illetin sıhhat/geçerlilik şartlarından biridir; illet sahih değilse batıl/geçersiz olur. Bu durumda ise söz konusu illetin hükme taalluk etmediği ortaya çıkar ki hüküm de geçersiz olur. Yani delil/illet batıl olunca medlul de batıl olur. Doğruluk bakımından tard işlemi, *asıl-hüküm* arasındaki ilişkinin doğru olmadığını ortaya çıkarmayı hedeflemez, *illet-hüküm* arasındaki ilişkinin doğru olmadığını ortaya çıkarmayı hedefler.

İcra yöntemi şahit-gaip arasındaki hakikat birliğini denetlemektedir. Bu sayede icra/tard yöntemi Mu'tezile'nin elinde son derece sıkı bir cedelî alete dönüşerek pek çok tartışmada yerini almıştır. Nitekim Mu'tezile kelâmcıların Tanrı'yı ve Tanrısal varlıkları cisim olarak kabul eden Mücessime'den, Müşebbihe'den veya düalist din ve

<sup>311</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-usûl*, 155.

<sup>312</sup> Cüveynî'nin belirttiği gibi tard ve aksin tanımın (*hadd*) şartlarından oluşu, üzerinde ittifak edilen bir husustur (*muttefekun aleyh*). Cüveynî tardın ve aksin iki şekilde olabileceğini söyler. Buna göre birinci tard örneği “Her marifet ilimdir.” şeklinde iken ikincisi ise “Her ilim marifettir.” şeklindedir. Aks de aynı şekilde “Marifet olmayan hiçbir şey, ilim değildir.” ve “İlim olmayan hiçbir şey, marifet değildir.” şeklindedir; bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Richard M. Frank (Tahran: Müessesesi-i Mutâla'âti İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be Tahran, 1981), 45-46. Cüveynî'nin tanım, tard ve aks düşüncesi hakkında ileri açıklamalar için bk. Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 297-299; Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 156. Ayrıca İbn Sînâ *Dânişnâme*'de kelâmcılara ait tard ve aks için bir örnek vermektedir. İbn Sînâ tard için “Şekilli ve suretli gördüğümüz her şey muhdestir.” önermesini, aks için de “Şekilsiz ve suretsiz olduğunu gördüğümüz hiçbir şey, muhdes değildir.” önermesini örnek göstermektedir; bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 87-88.

<sup>313</sup> Şahitte fiilin faile delalet ettiğine veya yazının yazana delalet ettiğine dair kıyaslarda fiil, kendinden farklı olana delalet etmektedir. Misline istidlâlde olduğu gibi hilafına istidlâl de şahit ve gaip arasındaki hakikat birliğine dayanır. Şahitte nasıl ki fiil failine delalet ediyorsa gaipte de fiil failine delalet edecektir. Bu şekilde bir hakikat birliği söz konusu olmasa hilâf istidlâli gerçekleşmez.

mezhep mensuplarından oluşan hasımlarına yönelttikleri en temel eleştiri, şahit ve gaip arasındaki hakikat birliğini tesis edememekle ilgili olmuştur. Çünkü onlara göre hasımları illetlerini diğer malullerde icra etmemektedirler, diğer deyişle onların iddiaları muttarit değildir. Bu da onların şahit-gaip arasında keyfi ve çelişik birtakım hükümler verdiklerini, hakikat birliğini tesis edemediklerini, çelişkiye düştüklerini gösterir.

Müşebbihe'nin "Gaip veya şahitte olan bütün failer, cisimdir." dediğini görmedin mi? (Böyle söylediler) Çünkü onlar cisim olmayan bir faile şahit olmadılar. Onlara denilir ki: "Siz bu dediğiniz (illeti), gaip veya şahitte olan bütün failerin muhdes olması hakkında da icra ediyor musunuz? Çünkü siz muhdes olmayan bir faile de şahit olmadınız. Yine aynı şekilde gaip veya şahitte kendisi dışındaki şeylerden telif edilmesinden dolayı bütün cisimlerin müellef veya muhtemel olması hakkında da icra ediyor musunuz? Nitekim siz bu şekilde olmayan bir cisme de şahit olmadınız. Yine aynı şekilde hikmetle emreden ve nehyeden, yine hikmetle mümeyyiz ve natık olan bütün varlıkların insan olması hakkında da icra ediyor musunuz? Çünkü onlar insan dışında bu sıfatlara sahip olan hiçbir şeyi de görmediler. (Bu sorularımıza karşılık) onlar "Evet, onlara da icra edilir." derlerse kendilerinin ilkesi olan (asıl) rablerini inkâr etmiş olurlar. Şayet "Hayır, (icra etmeyiz)." derlerse bu durumda da illetlerinde çelişkiye düşmüş olurlar.<sup>314</sup>

Ka'bî, Müşebbihe'ye karşı sunduğu bu istidlâlde Ebu'l-Huzeyl'in illetin malullerde icrası yöntemini biraz daha genişleterek kullanıyor. Şöyle ki "Bütün failer cisimdir." şeklinde Müşebbihe'ye nispet edilen önerme, bu hâliyle zaten icra edilmiştir, muttarittir. Nitekim failliğin olduğu her bir varlık cisim olarak kabul edilmiş ve bu anlamda Tanrı da bir tür cisim olarak görülmüştür. Diğer deyişle önerme iddia edenler tarafından tümel olarak kabul edilmiştir. Bu aşamada Ka'bî, (muhtemelen Ebu'l-Huzeyl'in de maksadı bu yönde) illetin malullerde icrası soruşturmasını bir üst ilkeye/illete müracaat ederek gerçekleştiriyor. Yani faillik-cisimlik arasında kurulan illet-hüküm zorunluluğunu tümel biçimde kabul etmenin illeti/ilkesi soruşturuluyor, diğer deyişle *illett-hüküm ilişkisini muttarit kabul etme illeti* soruşturuluyor. Ka'bî'nin aktardığına göre Müşebbihe'nin "Bütün failer cisimdir." iddialarının illeti, cisim olmayan bir faile şahit olunmamasıdır.

Analojiye veya eksik tümevarıma dayanan ve "Şahitte nasılsa gaip de öyledir." şeklinde formüle edilebilecek olan bu türden bir istidlâl biçimi, Hişâm'da da gördüğümüz üzere şahitle gaibe istidlâl yönteminin en temel versiyonudur. Ka'bî bu

<sup>314</sup> el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahû 'uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 226.

tür illeti ileri süren kişilere illetlerini icra edip etmeyeceklerini sorar. Önce Müşebbihe'nin illetini icra edebileceğimiz bir önermeye dönüştürelim. Buna göre “Bütün *gördüğümüz* failer cisim olduğu için görmediğimiz bütün failer de cisimdir.” önermesinin illetini yani “görmüş olmayı” veya “başka türlüünü görmemiş olmayı” illet olarak aldığımızda başka türlü görmediğimiz diğer şeyler sayılarak onların da kabul edilmesi istenir. Kısacası burada “Başka türlüüne şahit olmadığımız bütün şeyler, gaip de öyle midir?” şeklinde bir icra işlemi yapılmaktadır. Müşebbihe bu illeti her malulde icra edecek olursa küfre düşmüş ve kendi ilkeleriyle de çelişmiş olacaktır çünkü Tanrı'ya yeme-içme vs. isnat etmeleri gerekecekti. Öte yandan eğer kabul etmezse bu durumda da illetin malullerde icrasını terk etmiş ve iddiasını muttarit biçimde dile getirememiş olacaktır ki bu durumda illeti geçersiz olur. Ka'bi'nin çağdaşı olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de Hişâm bin Hakem'in cisim olmayan bir varlık görülmediği gerekçesiyle tüm varlıkların cisim olduğuna dair iddiasına aynı eleştiriyi getirir.<sup>315</sup>

Şahitle gaibe istidlâli gerçekleştirirken salt müşahedeyi esas alan bu yöntemin keyfi olduğu ve ispat edilmek istenen sonuca göre bu delilin inşa edildiği ortaya çıkmaktadır. Esasen *misl* istidlâlinin bazı versiyonlarına yakın olan bu düşünce şahit ve gaip arasında bir tür benzerlik ilkesini şart koşar. Daha önce aktardığımız gibi İbn Sînâ bu yöntemi kullananları “bir (bakımdan) bir şey gibi olan her şeyin onun hükmünde olduğunu zannettiler.” diyerek eleştirir.<sup>316</sup> Nitekim Hişâm var olma ortaklığını illet olarak almış ve cisimlik hükmünü de var olan her şeye aktarmış böylece bir yönden benzeyince başka yönlerden de benzetmiştir. Aynı şekilde Müşebbihe de böyle yapmıştır. Nitekim İbn Sînâ da bir bakımdan bir şeye benzeyene sırf benzer olduğu bakımdan ötürü aynı hükmü vermeyi cedelî olarak dahi zayıf bulduğu bu yönteme dair iddiaların, tard ve aks ile araştırıldığını belirtir. Fakat birazdan açıklayacağımız gibi İbn Sînâ, tard ve aksi de yeterli görmez.<sup>317</sup>

Hişâm'ın argümanı burhani bakımdan da pek çok sorun barındırır ve tündengelimsel kıyasa uygun değildir. Eş'arî'nin de söylediği gibi Râfîzîler'in bir kısmı, mevcut olmayı cisim olmanın illeti olarak görmüşlerdir. Çünkü uzun, derin ve geniş olmak üzere üç boyutlu cismin manasını mevcut bir şey olmakla

<sup>315</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 78.

<sup>316</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 86.

<sup>317</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 86-87.

açıklamışlardır.<sup>318</sup> Bunu hem analogik formda hem de tümdengelimsel kıyas formunda şu şekilde gösterebiliriz:

*Zeyd mevcuttur ve cisimdir.*

*Tanrı da mevcuttur.*

*O hâlde Tanrı da cisimdir.*

(**Asıl:** Zeyd Ali vd. - **İlet:** Mevcut - **Hüküm:** Cisim - **Fer‘:** Tanrı)

*Her mevcut cisimdir.*

*Tanrı da mevcuttur.*

*O hâlde Tanrı da cisimdir.*

(**Orta Terim:** Mevcut – **Büyük Terim:** Cisim – **Küçük Terim:** Tanrı)

Bu kıyasta illet-hüküm ilişkisi diğer bir deyişle orta terim-büyük terim ilişkisi zatî değildir. Cisimliliğin mahiyetinde mevcut olmak yoktur; nitekim mevcut yüklemi hiçbir şeyin mahiyetinde mukavvim bir cüz olarak yer almaz ama her şeye de teşkik yoluyla yüklenen arazi bir yüklemidir. Anlam bakımından müşterek bir lafız olan mevcut terimi, cisimle mukayyet kılınca mütevatı bir terim gibi alınmıştır. Hâlbuki mevcut olmanın kaplamı, cisim olmaktan daha büyüktür. Öte yandan kaplamı daha geniş olan, orta terim yapılmış ve kaplamı daha dar olan ise büyük terim yapılmıştır. Bu hata “Her canlı insandır.” öncülüyle kurulacak bir argümanda canlılığın orta terim yapılmasındaki hataya benzer.

Dahası “Biz cisim olmayan bir mevcuda rastlamadık.” şeklindeki iddianın illeti, şahit olmaya dayandığı için eksik tümevarım söz konusudur ve zanni bir kıyastır. Bu iddiayla kurulacak bir kıyasta orta terim olarak “şahit olmak” zatî değildir. Çünkü hiçbir şeyin tanımında ve mahiyetinde *şahit olunmak* yoktur. Şahit olunmasa da bir şeyin mahiyeti tasavvur edilebilir veya şahit olunmasa da bir şey var olabilir.

Şimdi icra yönteminin gücünü ele alalım. İcra yöntemi bir tür parça-bütün ilişkisine dayanmaktadır. Daha önce ele aldığımız üzere Aristoteles’e göre zatî yüklemenin üç türünden ilkinde yani tüme yüklemeye (*kata pantos, mahmulün alâ külli’l-mevzû’*) benzemektedir. Nitekim tardı yapılan bir önermede konu bir bütün olarak alınmış ve konunun tüm fertlerine aynı yüklem yüklenip yüklenemeyeceği

<sup>318</sup> Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 114.

soruşturularak zatî yüklemeye benzer bir yükleme yapılmak istenmiştir. Fakat kelâmcılar tardın ve sonraları aks işleminin manayı/illeti verdiğini düşünseler de mananın mahiyeti karşılaması şüphelidir. Bunun sebebi meşhuratı ve makbulatı daha açık bir ifadeyle kavramların dildeki ve halk arasındaki kullanımını aşan bir biçimde bir kavramın mahiyetinin ele alınmamasıdır. Hâlbuki tard ve aks tıpkı mantıkçıların düz döndürme ve ters döndürmelerinde olduğu gibi bir alettir ve bu alet zihnin mevcut tasavvur ve tasdiklerine göre işlemektedir. Şu hâlde tard yaptığımız zaman bir önermenin muttarit olduğunu, aks yaptığımız zaman da münakis olduğunu kabul edip etmememizin gerekçesinin ne olduğu sorusu daha önemlidir. Bir kişinin ön kabullerine, mevcut tasavvur ve tasdiklerine göre tard ve aks aletleri çalışmaktadır. İşte bu gerekçelendirme zeminine “illeti icra etmenin illeti” veya “muttarit kabul etme illeti” diyeceğiz. Açıklayacak olursak bir illetin bir hükmü daima gerektirdiğini kabul etmek söz konusu illeti, icra etmektir. İletinin daima o hükmü gerektirdiğini kabul etmenin gerekçesi ise “illeti icra etmenin illeti” olarak ifade edilebilir. Ya da icranın ittirat ile aynı anlamda kullanıldığını dikkate aldığımızda illetin daima söz konusu hükmü gerektirmesi bu illet-hüküm ilişkisinden elde edilen önermeyi muttarit kabul etmektir. İlet-hüküm ilişkisini daima geçerli sayma gerekçesi ise “muttarit kabul etme illeti” olarak adlandırılabilir.

Ka‘bî icra yöntemi sayesinde bir kıyasın gerçek illetini tespit etmemizi sağlayacağını düşünmektedir. Örneğin Hişâm “Bütün var olanlar cisimdir.” şeklinde zaten iddiasını muttarit biçimde dile getiriyordu. Görülen ve görülmeyen bütün var olanlara cisimliği uyguluyordu. Bu noktada Hişâm’a tard ile karşı çıkmak için onun “cisimdir” hükmü için sunduğu “var olma” illetine değil, Ka‘bî’nin yaptığı gibi bu illetin de illetini tard soruşturmasına konu etmemiz gerekmektedir. Böylece her varlığı cisim olarak kabul etmesiyle değil, her varlığı niçin cisim olarak gördüğüyle ilgilendiğimiz zaman karşımıza çıkan cevap, “cisim olmayan bir varlığa şahit olmamak” şeklinde olacaktır. Fakat bu adıma rağmen tard yöntemi hâlâ istidlâli kuran şahsın tasavvur ve tasdiklerine dayanmaktadır.

İletici icra etmenin illetine gitmeksizin icra soruşturması, nazari bir soruşturma sayılabilirse de bu hâliyle öznel ve şahsi bir nazari çerçeveye dayanır, tümellik ve mahiyetten aldığımız evrenselliğe ulaşamaz. İcra yöntemi kendi atının hızlı olduğunu söyleyen adamın, hızlı at tasavvurunun şahsiliğine veya yerelliğine esirdir. Yukarıda görüldüğü gibi o adama “atına niçin ‘hızlı’ hükmünü verdiğini” sorduğumuzda illet

olarak “durmaksızın on fersah gitmeyi” öne sürüyordu. Ona iddiasını icra etmesi gerektiğini söyleyip “Durmaksızın on fersah giden bütün atların hızlı mıdır?” sorusunu sordüğümüzde eğer bu önermeyi kabul ederse iddiasını icra etmiş olacaktır. Tam bu noktada artık o kişiye “illetini malullerde icra etmesinin illetini” sormak gerekmektedir. Bu durumda o kişi belki de kendi bulunduğu bölgenin “hızlı at” ifadesinden anladığı manayı veya hızlı at tasavvurunu delil getirecektir. Örneğin meşhur örneği kullanırsak siyahilerden oluşan bir köyden hiç çıkmamış siyahi bir adam, “bütün insanların siyahi olduğunu” muttarit olarak söyleyebilir. İşte bu noktada o adamı illetin malullerde icrasına çağırmanın bildiği tüm insanlara aynı illet-hüküm ilişkisini uygulayıp uygulamayacağını sormanın anlamı yoktur. Çünkü zaten iddiasını muttarit biçimde kabul etmiştir. Dolayısıyla bir ileri ilkeyi soruşturmalıyız ve ona illeti tüm insanlara icra etmesinin illetini diğer deyişle muttarit kabul etme illetini sormalıyız. İletti icra etme illeti, *şahit olmaktır* veya *aksine şahit olmamaktır*. Karşımızda eksik tümevarıma ya da analogiye dayanan keyfi bir genelleme vardır. İşte bu noktada önemli olan artık adamın söz konusu illeti, tüm malullerde icra edip etmemesi değildir, önemli olan illet-hüküm ilişkisinin dayandığı illetin ne olduğudur. Diğer deyişle illet-hüküm ilişkisinin illetini cari kılan illet nedir?

İşte bu sorun ilk sistematik kelâmcılardan itibaren kelâmcıların en temel problemlerinden biri olacak ve illeti icra etmenin illetini ortaya koymak, pek çok kelâmi teorinin ve kelâmi sistemlerin çıkış kaynağı olacaktır. Gerçekten de illetin malullerde icrasının gerekçelendirilmesinin gerekliliği kozmolojik teorileri doğuracaktır. Nitekim Ka‘bî’nin gayesi şahit ve gaip arasındaki hakikat birliğini, ontolojik temellendirmeyi tesis etmektir. Aslında bu tümel biçimde konuşma çabasıdır. Eğer bir kişi şahit ve gaip arasında hakikat birliğini tesis edemediyse bu, icra işleminde ortaya çıkarılmak istenmektedir. Böyle bir kişi mutlaka illetin malullerde icrasını terk etmiştir. Fakat bir alet olarak kullandığımız icra işleminin kendisine göre çalıştığı malumatın doğruluğunu hangi şeye göre tasdik edeceğiz. Diğer deyişle muttarit veya münakis olma şartlarını neye göre işleteceğiz. Örneğin hızlı at örneğinde, siyahi adamlar örneğinde olduğu gibi. İşte bu sorun bir sistem inşasını gerekli kılmıştır.

Bu sorun daha önce ele aldığımız üzere bir bakıma şahit-gaip ilişkisinin daima epistemolojik olmasından dolayı ortaya çıkmaktadır. Düşüncenin kendisine gönderimde bulunacağı sarsılmaz bir ontolojik zeminin yokluğu, bilen bilmesinden bağımsız olarak var olan bir doğa veya varlık teorisinin yokluğundan ötürüdür. Hızlı at

tasavvuru pek çok şeye nispetle değişebilir. Ancak Aristotelesçi *Fizik* ve alt bilimleri ekseninde felsefe-bilim kesinliğini sağlayacak şekilde atların cinslerine dair zoolojik tasniflere yönelen bir yöntemle ilerlersek biz hangi atın hızlı olduğunu yöresel kabullerin ötesine geçip evrensel ve tümel olarak bilebiliriz. Şahitteki ateşle gaipteki ateşi, şahitteki atla gaipteki atı, şahitteki faille gaipteki faili birleştiren hakikati tespit için hangi referans noktası alınmalıdır?

İlletin malullerde icrası yöntemi şahitle gaibe istidlâlin iki temel problemini yani (1) başka türlüünü görmemiş olma gerekçesine dayanmaktan kurtulmayı ve (2) hakikat birliğini tesis etmeyi sağlamalıdır. İlki epistemolojik ikincisi ise onto-epistemik. Bu sayede icra soruşturmasındaki epistemik soruşturmalar ontolojik bir temele dayanacak ve meşhur kabullere ve salt müşahedeye dayalı olmaktan çıkacaktır. İcra soruşturmasının şahitle gaibe istidlâl yönteminde başarılı olması için kişinin zihnindeki yerel algıya göre değil, dış dünyadaki hakikate göre yapılması gerekmektedir ve bu sebeple bazı kelâmcılar doğayla ilgili teoriler, mahiyetin işlevini karşılamayı hedefleyen teoriler ve nedensellik teorileri geliştirme gereği duymuşlardır.

Gaibin şahide kıyası için illet-hüküm icrası gerekmektedir. Şahit-gaip arasında yapılacak bir çıkarımda tümelliğe denk bir önerme elde edebilmemiz için muttarit ya da münakis bir önermeye ihtiyacımız vardır. Yeterli olmasa bile icra edilemeyen bir şahit-gaip istidlâli basit bir analogiden öteye geçemez. Fakat malullerde icra edilen bir illet bulmak ve bu sayede muttarit ya da münakis kabul edilen bir önerme tesis etmek yeterli değildir. Söz konusu icranın da illetini ve gerekirse onun da illetini tesis etmek gerekmektedir. Böylece şahit olunan ve bize gaip olan her varlık hakkında konuşmamızı tümel anlamda mümkün kılacak bütüncül bir yaklaşıma ihtiyacımız vardır. Bu açıkça nazari bir sistem inşasıdır. Yine bu nazari bir yöntemin nazari bir sisteme ne denli bağlı olduğunu da gösterir.

### 2.3. KELÂMÎ YÖNTEM-SİSTEM İLİŞKİSİ

Amacımız mütekaddimîn kelâmının nazari yöntemini burhani bakımdan incelemek ve değerlendirmek olduğuna göre incelememiz salt bir yöntem incelemesinden ibaret olamaz. Çünkü burhan teorisi salt bir yöntem teorisi olmayıp varlıkla mütekabiliyet içinde inşa edilmiştir ve burhani yöntem burhani sistemden ayrı ele alınamaz. Nitekim burhan kitabının önermelerin içeriğiyle ilgili olması da bunu

gösterir. Öte yandan şahitle gaibe istidlâlün tümelliği de illetin malullerde icrası yöntemi gereğince salt yöntem incelemesinden ibaret olamaz. Şahitle gaibe istidlâl yönteminin illetin malullerde icrası gereğince incelenmesi de sistemsal bir incelemeyi gerekli kılar. Bu nedenle bizim kelâmi yöntem hakkında bir kanaate varabilmemiz, kelâmın nazari yönteminin yanı sıra bu yöntemin kendisine göre inşa edildiği kelâmi sisteme dair akıl yürütme süreçlerinin incelenmesiyle mümkündür. Bu anlamda şahitle gaibe istidlâl yöntemi ile bu yöntemin kullanıldığı akıl yürütme süreçlerine odaklanmamız gerekmektedir. Kelâmcıların âlemin ya da varlığın tümüne dair yaptıkları konuşmaları temel alarak kelâmın nazari hüviyetinin zatî ve tümel olup olmadığına karar verebiliriz. Bu anlamda illetin malullerde icrası yönteminin değerini belirleyecek olan şey, bu yöntemin uygulanmasının temellerini hazırlayan genel ilkelerdir. Zira şahitle gaibe istidlâl, bu ilkeler için ve bu ilkelere göre çalışan bir yöntemdir. Bu bağlamda karşımıza nazari yöntemin kendisine göre inşa edildiği üç temel sistematik nazari ilke çıkmaktadır: (1) Cevher-araz teorisi, (2) zat-sıfat ayrımı ve (3) hâdis-kadim ayrımı. Araştırmamız müstakil olarak bu üç yaklaşımı incelemek değildir, amacımız bu üç yaklaşımın da açmazlarını, kalıcı sorunlarını tespit etmek ve bu sorunların kaynağını soruşturmadır. Bölüm sonunda görüleceği üzere kelâmcılar, *Tanrı-âlem* ilişkisini örneğin *yazan-yazı* ilişkisi gibi insani bir fiile illetin malullerde icrasına uygun biçimde kıyaslayabilmek için bütün bir âlemi düzenlemişlerdir. Diğer deyişle nasıl ki her fiil bir faile, her yazı bir yazana delalet ediyorsa âlemdeki her şeyin de Tanrı'ya delalet ettiğini çıkarsamak için âlemin tasarlanması gerekiyordu. Burhani soruşturma ekseninde kelâmi âlem düzenlemesini soruşturduğumuzda altta yatan analogik akıl yürütme ortaya çıkacaktır.

### 2.3.1. Atomculuk Temelli Cevher-Araz Teorisi

Cevher-araz teorisi Tanrı dışındaki her şeye yani âleme dair bir teoridir. İlk sistematik kelâmcılardan Dırâr bin Amr gibi cevherleri reddedip her şeyi arazlardan ibaret gören yaklaşım veya Nazzâm'ın cevherleri de arazlar gibi değişken kabul eden kümün-zuhur teorisi gibi bazı kozmolojik teorileri hariç tutarsak mütekaddimîn kelâmcılarının kahir ekseriyeti cevher arazları Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın atomculuk teorisi ekseninde ele almıştır. Bu nedenle örneklem olarak atomculuk teorisini tercih edeceğiz.

Atomcu teoriye göre âlemde dört tür temel kozmik ilke vardır. Bölünemeyen en küçük parçalar yani *cevher-i fertler/atomlar*, gerek hareketleri gerekse bölünemez biçimde kendi başlarına kaim atomları kabul etmenin gereği olarak atomlar arasındaki *boşluklar*,<sup>319</sup> atomların bir araya gelmesiyle oluşan *cisimler* ve atomların taşıyıcılığını yaptığı *arazlar/manalar*. Bu teoriye göre âlemde kalıcı olarak hakiki anlamda mevcut olan şeyler *cevher-i fertler*dir ve onların bir araya gelmesiyle oluşan cisimlerdir. Atomların bir araya gelmesi sayesinde var olduğu için cisimler de *cevher* kabul edilmiştir fakat cisimler *cevherliği*ni atomlara borçludur.<sup>320</sup> Arazlar ise manalar/illetler olup bizzat Allah tarafından atomlara yerleştirilen gelip geçici niteliklerdir. Arazlar atomlara ilişerek var olsa da bölünemeyen en küçük cüzler/*cevher-i fertler* zatî bakımdan mana/arazlardan yoksundurlar.<sup>321</sup> *Cevher-i fertler*in en belirleyici ve ittifakla kabul edilen nitelikleri bölünemez olmaları, mütehayyiz olmaları ve mütecanis olmalarıdır. Cisimler bölünebilir ve onların bölünemez en küçük parçaları *cevher-i fertler*dir. *Cevher-i fertler*in mütehayyiz olması onların boşlukta yer kaplaması ve aralarında da boşluklar olmasına dayalıdır ve *cevher-i fertler* mahalsiz olup arazlara mahal olurlar ve arazlar bu cüzlere hulûl ederler<sup>322</sup> veya Eş‘arî gibi bazı kelâmcılara göre arazlar hulûl etmez, atomlarla birlikte bulunurlar.<sup>323</sup> *Cevher-i fertler* her bakımdan birbirinin aynısı ve tek cinsten mevcutlardır. Bu anlamda *cevher-i fertler* mütemasildir ve bu nedenle cisimler de mütemasildir. Atomların mütemasil olması birbirlerinin yerine geçebilmeleri anlamına gelir. Birbirinin yerine geçme ise mümkünlük bakımındandır.<sup>324</sup> Bu anlamda birbirinin aynısı olan *cevher-i fertler* mekânları da aynı olsa birbirlerinden ayrılamayacağından farklı bir mekânda yer kaplamakla birbirlerinden ayrılırlar ve “mütehayyiz” olmalarının anlamı da budur.<sup>325</sup> Hareket,

<sup>319</sup> Ebu’l-Kasım el-Belhî el-Ka‘bî gibi Bağdat Mu‘tezilesi’nden bazı isimler boşluğu reddetmektedir; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 210.

<sup>320</sup> Ziya Erdinç, *Müteahhirîn Kelâmında Cismın Hakikati: Süreklilik ve Değişim* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 29.

<sup>321</sup> Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 15, 17-18.

<sup>322</sup> Pines, *İslâm Atomculuğu*, 31.

<sup>323</sup> Eş‘arî’ye göre zat-sıfat nasıl hulûl etmeden birlikte oluyorsa aynı şekilde *cevher-arazlar* da hulûl etmeden birlikte olurlar. Çünkü hulûl mekânda yer işgal eden şeylerin sıfatıdır. Arazlar ise mekânda yer işgal etmez. Mekânda yer işgal eden şey cisimdir; bk. Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 218.

<sup>324</sup> Erdinç, *Müteahhirîn Kelâmında Cismın Hakikati: Süreklilik ve Değişim*, 41-43, 53.

<sup>325</sup> Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu‘tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, 23-33; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 174-176, 186-216. Nitekim *cevher* ve cisimlerin *ehassü’l-evsâfı* mütehayyiz olduğu için tüm *cevher* ve cisimler mütemasil kabul edilmiştir; Erdinç, *Müteahhirîn Kelâmında Cismın Hakikati: Süreklilik ve Değişim*, 43.

sükûn, içtima ve iftirak (dört *kevn*) atomların uzak kalamayacağı arazlardır fakat bu arazlar atomların zatî sıfatları değildir.<sup>326</sup> Cevher-i fertler gözle görülemezler ve bu anlamda şahit değil, gaiptirler ve bu yüzden atomlar, duyularla şahit olunan ve mana olması bakımından şahit ve malum olan arazlar hakkında yapılan birtakım akıl yürütmelerle ispat edilmiştir. Genellikle paradoksal bir temelden hareket eden bu akıl yürütmeler sonsuz geriye gidiş ve sonsuz bölünebilmenin imkânsızlığına dayalıdır.<sup>327</sup> Bazı kelâmcılara göre her atom bir araz alabilirken bazılarına göre ise her atom birden çok araz alabilir. Bir diğer önemli nokta ise filozofların fail, etkin ve illet cevherlerine karşın atomların edilgen cevherler olmalarıdır. Belli atomlardan meydana gelen insan cismine canlılık, irade gibi arazlar ilişse de bu sıfatlar neticede o atomların sıfatları değildir. Yine atomlar kendi kendilerine bir cismi veya arazı meydana getiremezler bilakis Tanrı'nın ihtiyarı doğrultusunda bir etkinlik gösterebilirler. Bu anlamda arazların atomlara bağlılıkları sadece taşıyıcı ve taşınan ilişkisidir, illiyet bakımından arazlar atomlara bağlı değildir. Tek tek bütün cevher-i fertler Allah tarafından yaratıldığı gibi onlara ilişen ve atomlara göre gelip geçici olan arazlar da sürekli Allah tarafından o atomlara ilişmek üzere yaratılır. Atomlar boyutsuz kabul edilmiş ve atomlar bir araya geldikçe boyutları ve cismi oluşturmuştur. Cisimler arazlar ve atomların toplamı değildir, cisimleri cisim yapan diğer bir ifadeyle cisimlerin kurucu unsuru sadece atomlarıdır ve arazlar kesinlikle değildir. Bu nedenle atomların temasülünü kabul etmek cisimlerin de temasülünü kabul etmek demektir; yani atomlar mümkünlük bakımından nasıl birbirine denk (*misl*) ise cisimler de mümkünlük bakımından birbirilerine denktir.<sup>328</sup> Bu yüzden âlemdeki değişmez varlıklar olan cevher-i fertler ve onlardan meydana gelen cisimler “mümkündür”.<sup>329</sup> Kelâmcılarda zorunluluk bizzat Allah tarafından atomlara yerleştirilen ve Allah dışında âlemdeki hiçbir etkenle işlevsel olamayan arazlar/illetler/manalar arasındadır. Örneğin hayat arazı olmadan ilim olmaz. Hayat ilmin şartıdır. Ya da ilim arazı/manası, âlim olmanın illetidir. Kelâm atomculuğuna dair bu özetten sonra şimdi amacımız bu teorinin kabul edilmesinin arkasındaki motivasyonu anlamaktır.

<sup>326</sup> Erdinç, *Müteahhirîn Kelâmında Cismin Hakikati: Süreklilik ve Değişim*, 98.

<sup>327</sup> Bk. Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, 168-190.

<sup>328</sup> Erdinç, *Müteahhirîn Kelâmında Cismin Hakikati: Süreklilik ve Değişim*, 89.

<sup>329</sup> Bk. Pines, *İslâm Atomculuğu*, 12.

### 2.3.1.1. Kelâmi Atomculuk: Âlemi Bir Bütün Olarak Kavrama İhtiyacı

Bütününü bilmediğimiz bir şeyin parçaları arasında benzetim veya delalet yoluyla çıkarım yapmak tümdengelimsel anlamda mümkün değildir. *A*'nın *x* illetinden ötürü *y* olduğunu tümel bir önermeyle iddia edebilmek için tümel konuşmanın zeminini tesis etmek gerekir. Yani *A-x-y*'nin bağlı olduğu tüm muhtemel durum ve koşullarda önermenin doğruluğunu temin etmek için *mütecanis bir âlem tasavvuru* geliştirmek gerekir. İşte kelâm atomculuğu bir bakıma böyle bir ihtiyacın sonucu. Şahitteki hükmün gaipte de geçerli olduğunu veya olmadığını tespit etmek, şahitte varılan hükmün illetinin gaipte de icrasını mümkün kılacak bir tür hakikat birliğini tesis etmeyi gerektiriyordu.

Kelâmcılar birinci bölümde izah ettiğimiz üzere Abbasi siyasetinin başarıya ulaşmasının akabinde dinî-mezhebî akımlarla ama özellikle de düalist dinî akımlarla olan karşılaşmalarında mütecanis bir âlem tasavvuruna duyulan ihtiyacı hissetmişlerdir. Örneğin her ne kadar kelâmcılar tarafından genellikle şahit-gaip konusunda salt müşahedeye dayalı zayıf analogi taraftarları olarak küçümsenerek aktarılmış olsa da Helenistik felsefi akımlarla mezc olmuş bir dinin savunucuları olarak düalistlerin ilk sistematik kelâmcıları etkilediği bir gerçektir. Hele ki Sâsânî devletinde, cedelin ve Helenistik felsefenin teokratik devlet politikasıyla teşvik edildiğini de hatırlatmak isteriz. Dahası devlet desteği alan Zerdüştizm ve halk arasında yayılan Maniheizm başta olmak üzere tüm bu dinî akımlar birbirleriyle amansız bir mücadele içindeydi.

Kelâmi atomculuğun motivasyonunu anlamak için düalist dinî akımların Helenistik felsefi mirası, dinî-cedelî amaçlarla nasıl içselleştirdiğini oldukça iyi biçimde anlamamız gerekmektedir. Düalist teorilerin güçlü yanı, dinlerindeki nur-zulmet düalizminin sadece âlemi değil, tüm varlığı kuşatmasıdır. Bu dinlerde İslam'da olduğu gibi Tanrı ve âlem arasında köklü bir farklılık yoktur. Örneğin Maniheiztler'in anlayışında saf ışık, saf karanlık ve ikisinin mücaveretinden meydana gelen bir âlemde her şey iki unsura indirgenebiliyordu. Böylece şahit-gaip arasında hakikat birliği sağlanmış oluyor ve sistemin kendisi muttarit kılmanın illetini sağlıyordu. Üstelik bir tür doğa teorisi de benimsedikleri için nur ve zulmetin kendi doğalarının gereği olarak hareket ettiğini düşünüyorlardı.<sup>330</sup> Düalistlerin mütecanis âlem tasavvuru, yaratan ve

<sup>330</sup> Kadı Abdülcebbar, *Muğnî Külliyyatı: İslam Dışı Fırkalar - el-Fıraku Ğayru'l-İslâmiyye* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 44, 48-50, 72-78, 82, 86, 92-93; ayrıca bk. Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 237, 241-242, 362.

yaratılan karşıtlığına dayalı Allah ve âlem anlayışını benimsemiş Müslümanları nazari anlamda oldukça uğraştırmış olmalıdır. Nitekim Müslüman kelâmcıların cedelde buldukları hasımlarına karşı ilk tepkisi doğal olarak *alma* ve *özümlemeye* dayalıydı ve bu doğrultuda kendileri de mütecanis bir âlem tasavvuru inşa etmek istediler. Düalist teorilerin istidlâli mümkün kılan mütecanis bir âlem tasavvuru ortaya koyma noktasında teorik cazibesi öyle güçlü olmalı ki Ca'fer es-Sâdık'ın takipçisi ilk sistemli kelâmcı Rafızî Hişâm bin Hakem dahi bir Müslüman olarak bu akımlara uygun bir nazari çerçeve içinde İslam'ı temellendirmek istedi ve Allah'ı bir cisim ve ışık olarak tasavvur etti.<sup>331</sup> Hatta kendisi düalistlere ve zındıklara türlü reddiyeler yazmasına rağmen<sup>332</sup> Allah'ın cisimleri bilmesini dahi mütecanis âlemle birlikte ele aldı ve gökten yerin dibine bir ışık uzattığını bu sayede idrak ettiğini dahi iddia etti.<sup>333</sup> Elbette bir Müslüman olmasına rağmen onun bu tavrının arkasındaki nazari motivasyon, Allah'ın varlığını ve yaratıcılığını şahit-gaip tutarlılığı içinde nazari olarak temellendirmektir. Nitekim rivayete göre Hişâm, “Allah, herhangi bir yönden yarattığı cisimlere benzer. Eğer böyle olmasaydı bunlar [cisimler] O'na delalet etmezdi.”<sup>334</sup> demektedir. Bu anlamda teşbih ve tescim görüşleri mütecanis âlem tasavvuruyla Allah'ın âleme müdahil oluşunu temellendirmek üzere ortaya çıktı. Hişâm'ı cezbettiği üzere düalist kozmolojinin güçlü yanı şahit-gaip arasında özsel ve unsuri bir ortaklık sağlıyor gibi görünmesiydi. Nitekim düalistler bir şeyin bir şeye delil olabilmesinin ancak *aynı cins* olduklarında mümkün olabileceğini düşünmekteydiler. Onlara göre görünen ateş görünmeyen ateşe, görünen kar görülmeyen kara ancak *aynı cins* oldukları zaman delil olabilirdi.<sup>335</sup>

İslam'ın otantikliğini koruyarak alma-özümleme işlemini kelâmın otantikliği ve amaçları bakımından en başarılı şekilde gerçekleştiren isim hiç şüphesiz kelâmî atomculuğun kurucusu Ebu'l-Huzeyl el-Allâf oldu.<sup>336</sup> Ebu'l-Huzeyl âlemi tek cins

<sup>331</sup> Hişâm'ın düalist bir mezhep olan Deysanîler'den etkilendiğine dair bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 141-142.

<sup>332</sup> Örneğin; *Kitâbu'r-Reddi 'ale'z-zenâdika*, *Kitâbu'r-Reddi 'alâ ashâbi'l-isneyn*; bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 224.

<sup>333</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 78.

<sup>334</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 306.

<sup>335</sup> Abdullah Demir, *Ebü İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 468-469.

<sup>336</sup> *Alma* ve *özümleme* evreleri bir medeniyetin diğer bir medeniyetten bilimleri alımlama evreleri olarak Fuat Sezgin tarafından söylenmiştir; bk. Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 1/1-2. Nitekim A. Sabra da bu noktadan hareket eder ve kelâmcıların alımlamalarının kendilerine mahsus bir içselleştirmeye dayalı olduğunu belirtir; bk.

kılacak bir teorinin cedelî bakımdan ne denli önemli olduğunu fark eden ilk kelâmcılardan biridir. Bu amaçla Ebu'l-Huzeyl'in düalistler tarafından oldukça iyi bilinen ve Stoacılıkla harmanlanan atomculuk teorisini, cedelî tartışmalar gerçekleştirdiği Nu'mân es-Senevî'den aldığına dair rivayetleri göz ardı edemeyiz.<sup>337</sup> Nitekim Kadı Abdülcebbâr'dan öğrendiğimize göre Mehdî tarafından öldürülen Numan es-Senevî, “cisimlerin bölünemeyen en küçük parçaya kadar bölünebileceğini (*enne'l-ecsâme tetezzeu ile'l-cüz'i' ellezî lâ yetezezzeü*) ve ister nur ister zulmet cevherinden olsun bölünemeyen en küçük parçanın uzun, derin ve geniş bir cisim olduğunu”<sup>338</sup> iddia ediyordu. Üstelik bu akımlar âlemi oluşturan nuru ve zulmeti kadim varlıklar olarak aldıkları için onlara göre âlem de kadimdir. Anlaşılan o ki âlemin kıdemini ispat etmek için atomculuk teorisi bazı düalistler tarafından elverişli görülmüştür.<sup>339</sup>

Ebu'l-Huzeyl'in taklitçi bir alımlamadan çok atomculuk görüşünü itikadi temel ilkelere oldukça mahir biçimde uyarladığı ve kelâmi açıdan Hişâm'dan çok daha başarılı olduğu aşikârdır. Bu başarı, -Nazzâm'ın cisimlerin birbiri içinde gizlendiği ve açığa çıktığı fikrine dayalı kümün-zuhûr teorisi hariç tutulursa- kelâm atomculuğunun müteahhirîn ve müteahhirîn kelâm tarihi boyunca benimsenmesinden de anlaşılabilir. Nitekim atomculuk teorisi Gazzâlî,<sup>340</sup> Fahreddîn er-Râzî,<sup>341</sup> Şehristânî,<sup>342</sup> Teftâzânî,<sup>343</sup> Sâbûnî<sup>344</sup> gibi isimler başta olmak üzere müteahhirîn kelâmında da yerini korumuştur. Peki kelâm atomculuğunu bu denli cazip kılan ne idi? Kelâm atomculuğu niçin kelâm ilminin hüviyetine bu denli uygun görülmüştür?

A. I. Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: a Preliminary Statement”, *History of Science* 25 (1987), 223-243.

<sup>337</sup> Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, 210.

<sup>338</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Muğnî Külliyyatı: İslam Dışı Fırkalar - el-Fıraku Ğayru'l-İslâmiyye*, 38-39.

<sup>339</sup> Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 78.

<sup>340</sup> Gazzâlî'nin müteahhirîn ve cevher-i fert olarak atomlardan söz ettiğini ve bu doğrultuda atomculuğu kabul ettiğine dair ifadeleri için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 37-39, 48, 51.

<sup>341</sup> Bk. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 75-170.

<sup>342</sup> Bk. Şehristânî, “Cevheri Ferdin İspatı Hakkında”, çev. Ömer Ali Yıldırım, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 155-160.

<sup>343</sup> Kendi ifadesiyle söylessek Teftâzânî, filozofların karanlık ve batıl fikirlerinden kurtulmak için atomculuğun kabulünü gerekli görür; bkz. Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi - Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 109.

<sup>344</sup> Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâyetü fî usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (Dımaşk, 1979), 19.

Âlemde pek çok farklı şey vardır. Bunlar arasında bir ortak nokta bulma arayışı *arkhé* tartışmasından yani ilk illet ve ilk muharrik tartışmasından itibaren Antik Yunan'ı meşgul etmiş ve nihayetinde bu tartışmalar Aristoteles felsefesinde kemalini bulmuştur. Aristoteles de akıl yürütmeyi mümkün kılan şeyin cins birlikteliği olduğunu kabul ediyordu. Fakat Aristoteles âlemde tek bir cins değil, çoklu cinslerin var olduğunu iddia etti. Her bir cinsin zatîlerini ve zatî arazlarını tespit eden bir yöntem geliştirdi ve bu sayede o, âlemi tek bir cins olarak almaktan ziyade birbirinden farklı pek çok cinsi kendi içinde ele aldı ve böylece tek tek ilimler ortaya çıktı. Dahası cinsler arası yani ilimler arası ilke geçişini büyük ölçüde sınırladı ve bu sayede akıl yürütme yaparken farklı cinsler arası keyfi ve alakasız ilke geçişlerini geçişleri önledi.<sup>345</sup>

Şüphesiz Ebu'l-Huzeyl'in Aristoteles'i ya da Meşşâileri okuduğunu veya bildiğini varsaysak bile bu türden bir sistematığe ihtiyaç duymadığını varsayabiliriz. Evet, kendisi sıhhatli bir istidlâlin cins birlikteliğini gerektirdiğini görüyor fakat istidlâllerini teolojik gayeler için istiyordu. Bu nedenle o, çok daha sade biçimde âlemdeki tüm farklılıkları tek bir cinse indirgeyen atomculuk teorisini benimsedi. Bölünemeyecek kadar küçük, boyutsuz, daha ziyade matematiksel bir nokta olarak düşünülen, aralarında boşluk olan bu parçalar yegâne cevherlerdi. Cevher-i fertler arazlara mahal olan ve ne kadar olduğu bilinmese de belli şekil ve sayıda bir araya gelerek arazlara sahip olan cisimleri oluşturuyordu. Üstelik Demokritos atomculuğundan farklı olarak kelâmcıların kabul ettiği atomlar hiçbir bakımdan ayrılmıyordu sadece kapladıkları mekân bakımından ayrışıyorlardı.<sup>346</sup> Ebu'l-Huzeyl, âlemin şahit olmadığımız tüm unsurları da atomlardan oluştuğu için şahitte söylediğimiz şeyleri gaip için de söyleyebileceğimizi düşünmüş olmalıdır. Nitekim kendisi, atomları sadece Tanrı dışındaki varlıkları yani âlemi izah için kullanarak bir yandan Tanrı'yı tenzih etmiş ve böylece Hişâm'ın pozisyonuna düşmemiştir fakat bu kez de Tanrı ve âlem arasında istidlâl kurmayı zorlaştıran bütüncül bir ortak ilke problemi kaçınılmaz hâle geldi.

<sup>345</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 18-21; Tekin, *Varlık ve Akıl*, 114-118. Batıda *metabasis* sorunu olarak bilinen ilkesel bazda cinsler/ilimler arası geçişin yasaklanmasına dair bu meselenin İslam dünyasındaki serencamı hakkında müstakil bir çalışma için bk. Bakhadir Musametov, *Sınırdaki Durmak: İslam Felsefe-Bilim Tarihinde Metabasis Sorunu* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

<sup>346</sup> Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, 23-33; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 174-176, 186-216.

Kelâmcıların teolojik hedefleri öncelikliydi ve bunun için mütecanis bir âlem tasavvuru gerekliydi. Nitekim Cüveynî'nin ifade ettiği gibi hâdisler üzerinden Allah'ın varlığının bilgisine nazar ve istidlâl yoluyla ulaşılabilir, bu ise ancak *hâdisleri kuşatmakla* [*bi ihâtati bi'l-havâdis*] mümkün olabilir.<sup>347</sup> Bu doğrultuda atomculuk teorisi, âlemin kıdemini iptal edip hudusunu ispat etmek, hâdislerin sonluluğunu göstermek, eşya ve tabiatın failliğini reddederek Tanrı'nın kadir-i muhtar oluşunu temellendirmek, Tanrı'nın sıfatları hakkında sıhhatli bir istidlâl yapabilmek için<sup>348</sup> veya Bulgen'in iddia ettiği gibi âlemde Tanrı'yla birlikte var olan ya da Tanrı'ya benzeyen kutsal bir varlık bırakmamak yani tenzih ve tevhid için kelâmcılar tarafından son derece işlevsel görülmüştür.<sup>349</sup>

Atomculuk teorisinin teolojik olduğunu açıkça gösteren can alıcı nokta onun fail-i muhtar Tanrı anlayışıyla sıkı ilişkisidir. Daha açık bir ifadeyle dinî-nazari akıl yürütme yapan ve dinden aldıkları inanç ilkelerine en uygun âlem tasarımının ne olabileceğini araştıran ilk sistematik kelâmcılardan biri olan Ebu'l-Huzeyl için asıl mesele Allah'ın âlemi dilediği gibi yoktan yaratmasını ve sonradan da dilediği gibi müdahale edebilmesini mümkün kılmaktır. Bunu sağlamak için âlemdeki her şeyi “mümkün” kılmalıydı. Bunun için bir cismi ve cisimlerin kendisinden meydana geldiği atomları mütecanis biçimde tasarladı. Bir atom veya cisim için mümkün olan eşit derecede diğer atomlar ve cisimler için de mümkün olmalıydı. Böylece kelâmcıların kahir ekseriyeti tarafından benimsenen *tecviz ilkesi* de temellendirilmiş oluyordu. Atomlar ve cisimler mütemasil, birbirine denk olsun ki bu sayede kadir-i muhtar Tanrı'nın yaratmasına uygun biçimde âlemdeki her şeyin “mümkünlüğü” iddia edilebilsin.

Âlem sadece yine bizzat Allah tarafından yaratılan arazlarla farklılaşmaktadır. Atomlar bir illet değildir, çünkü illetler mana ve arazdır. Bu anlamda cevher olarak atomlar nedensellikte edilgendir. İletler malullerini zorunlu olarak sağlarlar. İlim bir mahalde bulununca o mahalli zorunlu olarak âlim kılar. Fakat bu zorunluluk da Allah tarafından atomlardan bağımsız olarak atomlara iliştilir. Dolayısıyla aynı olan

<sup>347</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeâtü'l-Ma'ârif, 1969), 140. Bu bağlamda Bulgen'in düşünceleri için bk. Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 162; Mehmet Bulgen, “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/39 (2010), 49-80.

<sup>348</sup> Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 75-76.

<sup>349</sup> Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 144.

atomları ve cisimleri farklılaştıran ve zorunluluğu var kılan arazları yaratan Allah'tır. Böylece muhal olmayan her şey Allah için mümkün olmaktadır.

Ebu'l-Huzeyl başta olmak üzere Basra Mu'tezilesi'ne göre atomlar hiçbir niteliği olmadığı için bir doğaya da sahip değildir. Üstelik oluşturduğu cisimlerde bir doğayı da var kılmaz. Birbirinin tıpatıp kopyası olan bu atomlar kendi kendilerini hareket ettiremezler. Onları hareket ettirecek bir güce ihtiyaç vardır ki bu güç, atomlardan oluşmayan ihtiyari bir varlıktır. Böylece atomlardan ve arazlarından olmayan kadim, kadir ve fail bir Tanrı istidlâl edilebiliyordu. Nitekim âlemde Allah dışında fail ilkeler varsa istidlâl çalışmayacak ve Allah'ın varlığını istidlâl etmek diğer bir deyişle âlemdeki fiillerin zorunlu olarak Allah'a delalet etmesi mümkün olmayacaktır. Diğer deyişle kelâmcılardan bağımsız söyleyeceksek bir değişimin, değişim olmak bakımından kendisi gibi bir faile delaleti de mümkündür, bu anlamda şeyin failinin kendisiyle aynı olduğuna dair tabiattan pek çok delil devşirmek mümkündür. Öte yandan bir şeyin kendisi gibi olmayan bir faile delaleti de mümkündür, zorunlu değildir. Tabiatın fail bir ilke ve illet olduğu bir durumda eserin kendinden farklı bir müessire delaleti zorunlu olmaz ve kelâmcı böyle bir âlem düşüncesiyle hasımlarına karşı bir şey ispat edemez. Bu nedenle Ebu'l-Huzeyl ve sonraki kelâmcılar, cisimlerdeki değişimlerin kendisi gibi olmayan bir faile zorunlu olarak delalet etmesi için âlemde fail bir illet ve ilke bırakmak istemediler. Diğer bir deyişle herhangi bir hareket veya fiil kendisi gibi olmayan bir faile delalet etsin diye muhtar ve müreccih olmayan bir fail anlayışı reddedildi. Böylece zorunluluğun cevherî düzeyde reddedildiği ve ihtiyara imkân veren bir âlem tasavvuru geliştirildi. Fail-i muhtar ve kadir-i muhtar Tanrı anlayışına uygundu bu. Nitekim kelâmcılara göre ilim zorunluya, mümkünü ve muhale taalluk ederken kudret sadece mümkün olana taalluk eder.<sup>350</sup> Kudretin âleme taalluk etmesi için zorunluluğun reddedilmesi gerekiyordu.

Teori âlemin kendi içinde de çıkarıma uygundu. Âlemin bize gaip olan unsurları da atomlardan müellef cisimlerden oluştuğu için âlem hakkında *misl* yoluyla istidlâl mümkün oluyordu. Üstelik *temâsül-i ecsâm* yani cisimlerin aynılığı/denkliği olarak da anılacak olan bu yaklaşım, *tecviz* ilkesini savunmayı kolaylaştırarak âlemde pek çok şeyi mümkün kılmış ve Tanrı'nın kudret ve ihtiyarını açıklama imkânı sağlamıştır. Bu doğrultuda Ebu'l-Huzeyl âlemdeki pek çok şeyi zorunlu değil, *mümkün* görmüştür.<sup>351</sup>

<sup>350</sup> Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 45.

<sup>351</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 442.

Atomculuk bu yönüyle âlemdeki determinizme izin vermemiş Allah'ın kadir-i muhtar olduğunu, nedenselliğin zorunlu olmadığını ve âlemin hâdis olduğunu ispat etmeyi kolaylaştırmıştır.

Kelâmcılar cisimleri sonsuza dek bölünebilen cevherler olarak kabul etmeyi, âlemin ezeli olması fikriyle uyumlu görmüşlerdir. Diğer deyişle cisimlerin sonsuza dek bölünebileceği kabul edilirse âlemin ezeli olmadığı ispat edilemez. Nitekim Eş'arî'nin âlemin sonsuza dek bölünebileceğini söyleyen bir kişinin mülhitten farklı kalmayacağına dikkat çekerken kastettiği budur.<sup>352</sup>

### **2.3.1.2. *Burhani Bakımdan Kelâm Atomculuğunun Temel Sorunu: Cinsler Arası Geçiş Yasağının İhlali***

Kelâm atomculuğuna yönelik pek çok eleştiri yapılmış ve bu eleştiriler hakkında birtakım çalışmalar yapılmıştır.<sup>353</sup> Bizim gayemiz bu eleştirileri müstakil olarak incelemek değildir. Maksadımız özellikle tümel veya en azından âlemin bütününe dair bir akıl yürütmede ilkesel değeri olan kelâmi atomculuğun burhan teorisi çerçevesinde sorunlarına işaret etmektir.

Daha önce belirlediğimiz burhani kıstaslar bakımından kelâmi atomculuk ekseninde geliştirilmiş cevher-araz teorisinin temel sorunu, kelâmcıların terminolojisiyle söylersek çeşitli arazlarla tek tek atomlar arasında hiçbir zatî ilişkinin olmamasıdır. Atomlar ve arazları arasında tek genel ilke taşıyıcı-taşınan ilişkisidir. Fakat bu taşıyıcılık zatî ve nedensel bir ilişki ifade etmez. Sonsuz bölünme ve sonsuz geriye gidişi durdurmak için fail ve illet olmayan cevherler tasarlanmıştır. Hâlbuki Aristotelesçi felsefeye göre cevheri cevher kılan asıl nokta cevherin nedensel bakımdan bir ilke olmasıdır. Cisim, madde, suret her biri bir cevherdir çünkü mevcudat içinde nedensel bir ilke olmaktadır. Nitekim Aristotelesçi anlamda bir “konuda bulunmayan” ve böylece yüklemelere konu olan cevherler bu tanımlarını, aldığı yüklemelerle dış dünyadaki illiyet ilişkisine borçludur. Aristoteles'in *İkinci*

<sup>352</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 202; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 219.

<sup>353</sup> Bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017); Alnoor Dhanani, “İbn Sînâ'nın Atomculuk Eleştirisinin Sonraki Kelâm Atomculuk Tartışmaları Üzerindeki Etkisi”, çev. Emine Nur Erdem, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 19/1 (2021), 322-346; Orhan Şener Koloğlu, “İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 169-194.

*Analitikler*'inden aktardığımız üzere bir şeyin zatî niteliklerinin toplamı o şeyin zatı yani cevheridir. Bu anlamda Aristoteles'te *cevher-mahiyet-illiyet* arasında tam bir örtüşme, tam bir karşılıklılık söz konusudur. Kelâmî atomlar ise niteliksiz ve mütecanis olduğu için nitelikleri ifade eden arazlarla hiçbir gerektirme ilişkisi içinde değildir. Çünkü mevcutların incelenmesi ve açıklanması gözetilerek değil, açıkladığımız üzere Tanrı'nın kadir-i muhtarlığı gözetilerek tasarlanmıştır.

Gerek atomlar arasındaki ilişkinin gerekse atomlarla arazlar arasındaki ilişkinin zatî olmaması, bu ilişkinin *vücudi değil, vehmî* bir akıl yürütmeye dayanmasındandır. Filozoflar dış dünyadaki mevcutları cevher olarak kabul ederler. Kelâmcılar duyu bilgisini apaçık görmelerine ve cisimleri de apaçık kabul etmelerine rağmen cisim görüşlerini dış dünyada mevcut olan şeylere göre belirlemek yerine mevcudiyeti apaçık olmayan ve gaip olan atomlara göre belirlemişler ve atomları cevher kabul etmişlerdir. Bu teorinin vücuda değil, vehme dayandığını her türlü manadan/arazdan yoksun olarak tasarlanan atomların zatını belirtmek için söylenen mütehayyiz, bölünemeyen cüz, boyutsuz ya da tek boyutlu gibi ifadelerle ya da bir cismi meydana getirmek için kaç atomun meydana gelmesi gerektiğine dair ifadelerle odaklanarak daha açık biçimde gösterebiliriz.

Ebu'l-Huzeyl, Ebû Ali el-Cübbâi ve Ka'bî gibi kelâmcılar atomların boyutsuz olduğunu savunmuşlardır. Nitekim sonraları atomların boyutsuzluğu fikri kelâmcılar arasında hâkim kanaat hâline gelecektir. Fakat boyutsuz atomlardan boyutlu cisimlerin nasıl meydana geldiğini açıklamak zor olduğu için Ebû Hâşim ve sonraki bazı kelâmcılar atomların tek boyutlu olduğunu savunmuşlardır. Boyutsuz atom fikri, tıpkı bölünemez ve boyutsuz olmasından ötürü matematiksel bir nokta gibidir.<sup>354</sup> Örneğin Ebu'l-Huzeyl cismin sağ-sol, dış-iç, alt-üst olmak üzere altı cüzden meydana geldiğini söylemektedir. Muammer ise cismin sekiz cüzden meydana geldiğini söylemektedir. Çünkü bir cüze bir cüz eklenince uzunluk, o iki cüze iki cüz daha eklenince genişlik meydana gelir. Dört cüzün üstüne dört cüz konulunca da sekiz cüz meydana gelir ve böylece derin, uzun ve geniş bir cisim meydana gelir. Hişâm el-Fuvâti ise cismin otuz altı cüzden meydana geldiğini söylemektedir. Çünkü sağ-sol, iç-dış, alt-üst olmak üzere

<sup>354</sup> Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 192; Erdinç, *Müteahhir'in Kelâmında Cismin Hakikati: Süreklilik ve Değişim*, 21.

bunları altı rükûn kabul etmekte ve her bir rükûnün de altı cüzden oluştuğunu iddia etmektedir.<sup>355</sup>

(1) Atomlar boyutsuz olduğu hâlde nasıl oluyor da boyutlu cisimler meydana getiriyorlar? (2) Atomlar boyutsuz olduğu hâlde nasıl oluyor da mütehayyiz yani mekânda yer kaplayan, hacim sahibi şeyler olarak kabul edilebiliyor? Dhanani kelâmi atomculuğa ait bu sorunların Öklit geometrisi gibi sürekli niceliğe (muttasıl nicelik) dayalı bir geometriyle değil, ancak süreksiz/ayrık niceliğe (munfasıl niceliğe) dayalı geometriyle açıklandığında açıklanabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda atomları bu geometrinin temel süreksiz elemanları kabul etmek gerekir. Kendisi kelâmcıların niçin altı veya sekiz atomun bir araya gelmesiyle cismin oluştuğunu bu çerçevede izah eder.<sup>356</sup> Üstelik bir atomun hacmi olan mütehayyiz bir şey olduğu hâlde boyutsuz olması fikri de bu bağlamda anlaşılır hâle gelmektedir: “Süreksizlik geometrisi hipotezi, niçin atomun hacmi olduğu hâlde uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarının olmadığı hususunu da açıklar. Süreksiz bir geometride nokta, bölünmez olsa bile cismin en küçük parçası olarak hacme sahiptir.”<sup>357</sup> Yine ona göre atomların bir şekle sahip olmadığını söyleyen kelâmcıların ifadeleri de bir süreklilik geometrisi olan Öklit geometrisi ekseninde anlamsızdır. Çünkü Öklit geometrisinde nokta “bir küp veya diğer bir katının şekline” sahiptir. Atomların küpe benzediğini söyleyen kelâmcılar bu etkilenme içinde düşünmektedir. Fakat Bâkîllânî gibi kelâmcılara göre ise atomların bir şekli olmadığını söyleyen kelâmcılar esasen atomları şeklin parçası görerek süreksizlik geometrisi hipoteziyle düşünmektedirler.<sup>358</sup> Öte yandan eleştirel bağlamda İbn Rüşd, cevher-i fert teorisinin süreksiz nicelikler (munfasıl) ekseninde inşa edildiğini ifade etmektedir. Ona göre kelâmcılar, süreksiz niceliklerle ilgili şeylerin sürekli nicelikler (muttasıl) için de gerekli olduğunu zannetmektedirler.<sup>359</sup>

Şu hâlde kelâmcılara göre Tanrı tarafından var edilmiş âlem, bir tür geometrik temsile/modele dayanmaktadır. Âlemin temel bileşenleri olarak cevher-i fertler eğer

<sup>355</sup> Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 430-433; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 15-16; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 176-180.

<sup>356</sup> Alnoor Dhanani, “Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar”, çev. Mehmet Bulğen, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 251-253.

<sup>357</sup> Dhanani, “Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar”, 252.

<sup>358</sup> Dhanani, “Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar”, 252; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu‘tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, 151-159; krş. Jon McGinnis, *İbn Sînâ*, çev. E. Burak Şaman (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 94-96.

<sup>359</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici'l-edilleti fi'l-'akâidi'l-mille*, thk. Mahmûd Kasım, 1964, 138-139.

ancak süreksizlik geometrisi hipotezleriyle anlaşılacaksa bu durumda kelâmcılar geometrik bir temsili evrene tatbik etmiş olurlar, niceliksel olanı cevher kategorisinin yerine geçirmiş olurlar. Çünkü kelâmcıların atomlarla ilgili görüşlerinin geometrik modelle doğru olduğu varsayılsa bile bu, dış dünyada aynı modelin tasdik edilmesini gerektirmez. Bu anlamda kelâmcıların geometrik bir modeli fiziksel bir alana ve fiziksel nedenselliğe uyarlamaları Aristotelesçi burhan teorisi ekseninde söylersek açıkça *cinsler arası geçiş ihlalidir*.<sup>360</sup> Kelâmcılar bu yönleriyle Pisagorculara benzemektedirler. Nitekim Aristoteles Pisagorcuları ilkelerini “duyusal olmayan” şeylerden çıkardıkları için eleştirir ve onların doğa filozoflarına göre daha uzak ilkelere tutunduklarını söyler. Fakat matematiksel izahlar örneğin astronomi için ilke olabilirse de astronomi dışında hareketli varlıkların illetini veremez. Çünkü matematiksel nesnelere hareketsiz varlıklardır ve hareketli olana ait nedenselliği açıklayamaz.<sup>361</sup>

Pisagorcular ve kelâmcılar arasında süreksiz niceliğin esas alınması bakımından önemli benzerlikler vardır. İhsan Fazlıoğlu'nun ifade ettiği üzere Eski Mısır, Mezopotamya, Eski Anadolu uygarlıkları ve komşu kültürlerin birikimini tevarüs eden Eski Yunan'da Pisagorcu gelenek, evreni *birim nokta* ile temsil edilen *süreksiz nicelik* (*arithmos / aded / sayı*) üzerinde kurar ve şeyleri noktanın hareketlerinden meydana gelen kesikli-parçalı hendesî şekiller olarak tasarlar. Pisagorcular “*noktalardan* kurulu her türlü sayısal değer in uzayda bir yer kapladığını” iddia ederek niceliği uzayda temsil etme yoluna gider ve temsil, kesikli-parçalı hendesî şekiller olarak düşünülür. İlk dönem Pisagorcuların sayı anlayışı “nokta-sayı (atomik sayı)” ve bu sayının uzayda nokta olarak temsilî anlayışına dayanıyordu. Nokta sayılardan oluşan üçgen, dörtgen, beşgen vb. sayı çeşitleri de uzayda noktalardan oluşan kesikli-parçalı geometrik şekiller olarak tersim ediliyordu. Oranlanamaz-ölçülemez (*ir-rational*) niceliklerle karşılaşılınca temsil sorununu aşmak için sürekli niceliğe (*megethos / miktar / büyüklük*) geçiş yapılmıştır.<sup>362</sup>

<sup>360</sup> “Demek, ispatta bir cinsten öbür cinsle geçilemez. Söz gelimi, bir geometri önermesi aritmetikte tasdik ve ispat olunamaz.” Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, 23; ayrıca bk. Aristoteles, “Posterior Analytics”, ts., 1/280 (75a 35-40); Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 19. Aristotelesçi burhani bilimler metodolojisinin temelini oluşturan cinsler arası geçiş yasağı ilkesine dair ayrıca bk. Musametov, *Sınırdaki Durum: İslam Felsefe-Bilim Tarihinde Metabasis Sorunu*, 19-27.

<sup>361</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 122 (989b 25-35).

<sup>362</sup> İhsan Fazlıoğlu, “Giriş”, *Tahrîru Usûli'l-Hendese ve'l-Hisâb: Eukleides'in Elemanlar Kitabının Tahriri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), 20-24.

Sürekli bir nicelik olarak nokta-sayıyı (atomik sayı) kullanarak evreni resmeden Pisagorculara yönelik Aristoteles'in eleştirisi, muhtemelen bir bakıma Pisagorculardan etkilenecek oluşturulan klasik atomculuğun da genel bir sorunu. Klasik atomculukta niteliksel değişimler, bu değişimlerin nedenleri niceliksel temsillere indirgenmektedir. Öte yandan çıkarımsal olarak doğru olsa bile, matematiksel bir temsilin dış dünyada mevcut olan niteliksel ve nedensel mevcudiyetle örtüşmesi zorunlu değil, mümkündür. Hatta genel olarak matematiksel bir modelin dış dünyanın niceliksel olmayan yönleriyle uyuşması *olasıdır, zorunlu değildir*. Dahası örtüşse bile dış dünyada olanın sebebinin açıklanamaz.<sup>363</sup> Bir adım daha ileri gidersek aslında bunun da sebebi matematiksel şeylerin dış dünyadaki cisimlerden tam olarak soyutlanabilmelerinden ötürüdür. Fârâbî'nin matematiksel ilimleri *vücudi değil, vehmî* olarak ifade etmesi bu anlamda dikkate aldığımız temel husustur.<sup>364</sup> İbn Sînâ'nın da dikkat çektiği üzere *cisim* veya *atlık* dış dünyada da vehimde de maddeden soyutlanamaz -eğer soyutlansaydı Platoncu idealar teorisi doğru olurdu-. Yani biz atın mahiyetini yani atlığı düşündüğümüzde daima maddi bir at düşünürüz, cisimlik atın mahiyetinde daima mukavvim bir cüz olarak yerini alır. Fakat üçgen ise vehimde dış dünyada iliştiği cisimden soyutlanabilir ve üçgenin mahiyetinde cisimlik, maddilik kurucu cüz olarak yer almaz. Bu anlamda cevher ve cisim olmak atlığın mahiyetinin mukavvim bir cüzü yani zatîsidir. Fakat cevher ve cisim olmak geometrik bir şeklin örneğin üçgenin ya da dörtgenin zatîsi değildir.<sup>365</sup> Aynı şekilde sayılar da dış dünyada şeylere arız olsa da bağımsız bir mahiyete sahiptir. Çünkü nicelik, niceliksel olmayan hiçbir şeye zatî olarak yüklenemez. Matematiksel veya geometrik şeyler tam bir zihnî soyutlamayla mevcutlardan bağımsız ele alınabildiği için dış dünyadaki geometrik hesaplamalar dışında (örneğin tarla, yıldız gibi mesafe ölçümleri) fiziki varlıklarla zatî bir ortaklığa sahip değildir. Matematiksel ve geometrik modeller fiziksel nesnelere nicelik kategorisine karşılık gelen arazlarına ilke verebilir.

Şu hâlde kelâmî atomculuk teorisi Aristotelesçi anlamda cinsler arası geçiş yasağını ihlal eden bir teoridir. Çünkü kelâmî atomculuk teorisi, deneyimi ve deneyimsel mevcutları değil, niceliksel bir modeli/temsili mevcutlar için zorunlu

<sup>363</sup> Bk. John Losee, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. Elif Derviş (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012), 37-39, ayrıca bk. 27-31, 57-58.

<sup>364</sup> Fârâbî, "Makâle fi ağrâdî'l-hakîm fi külli makâletin mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf", *al-Fârâbî's Philosophische Abhandlungen*, thk. Friedrich Dieterici (Leiden, 1890), 35-36.

<sup>365</sup> Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, 6; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 74.

koşmaktadır. Aristoteles ise bizim için en iyi bilinenleri yani mevcudu ilke edinmeyi teklif ederken kelâmi atomculuk teorisi vehmî olanı ilke edinmeyi teklif etmektedir.<sup>366</sup> Kelâmi atomculuk, geometrik ve niceliksel bir modelin fiziksel ve niteliksel dış dünyaya uyarlandığı bir teori olup en iyi ihtimalle zanni bir sonuç vermektedir. Örneğin dörtgenler üzerine bir model, dörtgen bir arazinin ölçümüne ilke verebilir fakat fiziksel ve kozmolojik bir araştırmada zorunlu olarak doğru bir öncül ya da bir orta terim olamaz. Yani fizik, nicelik kategorisine karşılık gelen hususlar dışında matematikten ilke alamaz. İlke zorunlu olarak doğru olan önermedir. Doğruluk dış dünya ile mutabakatın zorunluluğuyla ilgilidir. Yani ilke tasdikattan olmalıdır. Hâlbuki söz konusu geometrik modelin fiziksel ve niteliksel varlıklarda doğruluğu yani temsil-hakikat arasındaki mutabakat ancak mümkün ve zanni seviyede olup zorunlu ve yakın değildir.

Vehmî bir temelden hareket eden atomculuk teorisi yine burhani olmayan boşluk (*halâ*) teorisini gerekli kılmaktadır. Nitekim Fârâbî'nin ifade ettiği gibi boşluk burhani anlamda tasavvur edilebilir fakat tasdik edilemez, yani dış dünyada boşluğun fiilen var olması imkânsızdır.<sup>367</sup> Yine İbn Sînâ'nın *Fizik*'teki boşluk karşıtı delilleri de bunu göstermeyi hedeflemektedir. Niteliksiz mekân olarak boşluk bir cevher olamaz, öte yandan boşluk araz olursa bu kez de onun bir cevhere yüklenmesi gerekir.<sup>368</sup>

Öte yandan kelâmi atomculukta taşıyıcı ve taşınan ilişkisi arasında zatî bir illiyet ilişkisinin olmaması Aristotelesçi felsefeyle taban tabana karşıt olduğunu gösterir. Nitekim İbn Sînâ'nın atomculuk eleştirilerinden anlaşıldığı üzere atomculuğun temel sorunu cevher ve araz arasında mahiyet ve nedensellik mutabakatının sağlanmamasıyla ilgilidir.<sup>369</sup> Bu anlamda kelâmcıların zat-sıfat ve mana/illet ekseninde bir mahiyet teorisi olduğu iddia edilebilse bile bu mahiyet teorisi cevher-illiyet ekseninde zatî bir mahiyet teorisi etrafında temellendirilmemekte ve lafız-mana münasebeti çerçevesinde kalmaktadır. Dolayısıyla kelâmcıları ayıran husus, mahiyet teorisine sahip olup

<sup>366</sup> Nitekim kelâm atomculuğundaki *vehmîlik* sorunu İbn Hazm'ın da dikkatini çekmiştir. İbn Hazm bu doğrultuda bir şeyi parçalara ayırmadan parçalarından söz etmenin vesvese, zan ve yalan olacağını söylemektedir; bk. Koloğlu, "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", 181-182.

<sup>367</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 56, 60; ayrıca bk. Fârâbî, *Ebû Nasr il-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi - Fârâbî's Article on Vacuum*, çev. Necati Lugal - Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985).

<sup>368</sup> Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 1/156-173.

<sup>369</sup> Bk. McGinnis, *İbn Sînâ*, 94.

olmamak değil, mahiyet teorisinin nedensellik ve cevherlikle karşılıklılık ilişkisi içinde olmamasıdır.<sup>370</sup>

### 2.3.2. İrade Sıfatı Ekseninde Zat-Sıfat Teorisi

Zat-sıfat ilişkisi kelâmcıların hem Tanrı'ya hem de âleme karşı akıl yürütmelerini bütüncül biçimde okumamızı sağlayacak teorilerinden biridir. Maksadımız zat-sıfat meselesine dair sorunları müstakil olarak ele almak değildir, maksadımız Tanrı'nın sıfatlarına dair kelâmcıları uğraştıran temel sorunların kaynağının irade sıfatıyla ilgili olduğuna dikkat çekmektir. Kelâmcılar, birbirinden büyük ölçüde zatî biçimde çıkarsanan sıfatlar şemasında irade sıfatına yer vermeye çalışırken zat-sıfat anlayışıyla ilgili ilkelerini zorlamışlardır. Bu anlamda tutarlı ve hakikat birliğini sağlamış bir Tanrı tasavvuruna ulaşmak isteyen kelâmcıları uğraştıran temel problemlerin kaynağı dinî inançlardan alınan iradeli ve müreccih Tanrı fikrine dayanmaktadır.

Mu'tezilî ulema, hâdis âlemin kadim Tanrı'ya delaletini ispat ederken Tanrı'nın *ehassü'l-evsaf*'ının "kadimlik," âlemin *ehassü'l-evsâf*'ının da "hâdislik" olduğunu istidlâl etmiştir. Mu'tezile'ye göre bir şeyin sadece kendine özgü sıfatını ifade eden *ehassü'l-evsâf* / *ehassü's-sıfât* diğer sıfatlarına dair yaklaşımı da belirlemektedir. Nitekim eğer bir şey, başka bir şeye *ehass* sıfatında ortak olursa diğer sıfatlarında da ortak olur.<sup>371</sup>

Bu ilkenin sonucu olarak kelâmcılar, Tanrı'nın kadimlik sıfatının hiçbir zatla paylaşılmaması gerektiğini düşündüler. Hudus teorisiyle âlemin yoktan var edildiği ispat edilince onun kadimliği de ispat edilmiş olur. Kadimliğinin gereği olarak ise Allah'ın kadir, hayy, âlim gibi zatî sıfatları istidlâl edilir. Fakat burada sorun sıfatların da mana cinsinden şahitte çıkarsamayla sağlayan illet vazifesi görmesidir. Diğer bir deyişle hâdis âlem ve kadim Tanrı arasında şahitle gaibe istidlâl yöntemi kullanılabilir mi? Her ne kadar kelâmi terminolojide sıfat bir şeyin zatî niteliğini ifade etse de sıfat neticede bir cevher değildir, bir manadır/arazdır. Mu'tezile'ye göre şahitte hayy

<sup>370</sup> Bu anlamda filozoflarda mahiyet ve parçaları yani zatîleri arasındaki ihtiyaç ilişkisinin, kelâmcıların atomlarında olmadığına dair Erdinç'in tespitine bk. Erdinç, *Müteahhirin Kelâmında Cismî Hakikati: Süreklilik ve Değişim*, 128.

<sup>371</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse - Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2013, 1/84, 156, 170, 186; Erdinç, *Müteahhirin Kelâmında Cismî Hakikati: Süreklilik ve Değişim*, 42-43.

manasının/arazının yerleştiği bir cisim kendisine “ilim” manasının yerleşmesiyle âlim olabilir. Tanrı’nın da tıpkı insanlar gibi “ilim” manasıyla/arazıyla âlim olduğunu söyleyecek olursak -Tanrı’nın da ezelden beri âlim olduğu kabul edildiğine göre- “ilim” manasının da kadim bir zat olduğu sonucunu kabul etmek gerekir; fakat *en özel sıfatta ortak olan diğer niteliklerde de ortaktır* ilkesi gereğince Tanrı ile kadimlikte ortak olan bir mananın kendisi de kadim bir ilah olur. Fakat başta Tanrı dışında bir kadim olmadığı ispat edildiğine göre kadim bir manadan söz edilemez. Bu nedenle Mu‘tezile Allah’ın âlim olmasının illetinin bizzat Allah’ın zatı olduğunu iddia etmiştir. Allah bir ilimle değil, zatının gereği olarak âlimdir; kudretle değil, zatiyla kadirdir. Bu tavrından ötürü Mu‘tezile’nin ilim, kudret gibi sıfatları nefyettiği düşünülmüştür. Böylece Mu‘tezilî ulema ittifakla Allah’ın ilim manasıyla âlim olmasını reddetmiş ve sıfatlar konusunda hâdis-kadim arasında bir hakikat ve illet birliği görmemiştir. Onların zatî sıfatlara dair bu yaklaşımları, filozofların Allah’ın âlim, ilim ve malum olarak Tanrı’nın zatında birleştirdikleri tasavvura yakındır. Felsefi açıdan Tanrı’nın sıfatları hakkında önemli bir adım olsa da tutarlılığı bozan şey aslında en baştaki ilkedir. Yani Tanrı’nın kadim olarak varlığının ispat edildiği hâdis-kadim ayrımının gereği olarak “irade” sıfatının kabul edilmesi gerekmektedir ve aynı zamanda hudus deliliyle Tanrı’nın kadimliği ispat edilince Tanrı’nın irade sahibi olduğu da istidlâl edilir. Bunun sıfatlar ontolojisi açısından ciddi sonuçları vardır. Çünkü Mu‘tezilî âlimler irade sıfatını ezeli kabul etmezler âlemin yaratılmasıyla birlikte meydana gelen hâdis bir sıfat kabul ederler. Eğer kadim bir irade sıfatı kabul edilirse bu durumda Allah’ın ezelden beri yaratmayı irade etmesi ve bu nedenle de âlemin kıdeminin de kabul edilmesi zorunlu olacaktı.<sup>372</sup> Bu yüzden irade sıfatını hâdis kabul etmek gerekir. Hâdis bir sıfatın ise mahalli Allah’ın zatı olamayacağı için bu sıfat *liğayrihi* kabul edilmelidir ve böylece Allah’ın fiilî ve hâdis sıfatı olan irade hiçbir mahalde bulunmayan bir sıfat olarak kabul edilmiştir.<sup>373</sup>

<sup>372</sup> Allah’ın bir illet olarak kabul edilmemesi hakkında bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse - Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2013, 1/146.

<sup>373</sup> Kadı Abdülcebbar bu görüşü ilk olarak Ebu’l-Huzeyl’e atfetmektedir; bk. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi’t-tevhîd ve ’l-’adl*, thk. Taha Hüseyin (Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, ts.), VI/2/4; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 256-257. Mu‘tezile âlimleri irade sıfatını kudrete taalluk etmeye dayandırdılar. Ontolojik olarak kadim, âlim, kadir sıfatları mürid olmayı önceliyordu. İşte bu nedenle irade sıfatı kudrete taalluk eden bir sıfat olduğu için ontolojik öncelik bakımından ikincil bir sıfat olarak görüldü ve fiilî bir sıfat olarak addedildi. Dahası Allah evreni yaratmakla kalmamış ve âlemde insanlardan birine insanların kelimeleri ve grameriyle vahyi yaratmıştır. Allah bunu yapmaya kadir olduğu için kelâm sıfatı da fiilî bir sıfat olarak görülmüştür. Bir şeyi irade etmesi bir yaratımdır. Neticede irade yoktan yaratıma karşılık geldiği için hâdistir fakat Mu‘tezile bunu sorun etmez. Çünkü irade Allah’ın zatî bir sıfatı değildir, zatının gayrisından kabul edilir. Bu noktada

Tutarlılık bakımından burada ilk sorun kadim olanın hâdis bir sıfatla alakalandırılmasıdır. Allah hâdis bir sıfatla alakalandırılıyorsa onda bir *teğayyür* söz konusudur.<sup>374</sup> Ya da liğayrihi bir sıfat olarak kabul edildiği için Allah'ın zatında bir değişiklik olmasa bile irade sıfatını var kılacak sebep nereden gelmektedir? Harici bir sebebin olmadığı sadece Allah'ın zatından kaynaklandığı iddia edilirse bu durumda Allah'ın âlim ve kadir olmasının sonucunda yaratma meydana geldiyse zamansal sonralık bakımından irade sıfatı da yaratılmış olmaktadır. Bu yaratılan şeyin mahalsiz biçimde sonradan varlığa gelmesi mümkünse âlemin de irade olmaksızın yaratılması mümkündür ve bu durumda irade sıfatının rolü belirsizleşmektedir. Dahası kadir olmak veya âlim gibi zatî sıfatlar irade sıfatını önceliyorsa acaba irade zatî sıfatlarda mündemiç midir? Bu ve benzeri pek çok soru sorulabilir. İrade sıfatıyla ilgili ikinci büyük sorun ise Tanrı ve âlem arasında zatî sıfatlar üzerinden uygulanan kadim ve hâdis ayırımının irade sıfatında bozulmasıdır. Zatî sıfatları temellendirirken Tanrı ve insan arasında hakikat ve illet ortaklığını reddeden Mu'tezile Basra ekolü, irade sıfatında tekrar ortaklığı kurmak zorunda kalmıştır. Yine aynı şekilde fiilî sıfatlar, *kudrete taalluk etmek* gibi esasında analogik gerekçelendirmede olduğu gibi Tanrı ve insan arasındaki ortaklığa dayalı izah edilmektedir. Üçüncü sorun ise iradenin mahalli olmayan hâdis bir sıfat olarak ele alınmasıdır. Sıfat bir cevher olmadığına göre mahalsiz biçimde var olamaz. Öte yandan burhan teorisi ekseninde de bir araz cevhersiz biçimde var olamaz. Esasında mahalsiz irade sıfatı Mu'tezile'nin zat-sıfat meselesine dair ilkelerini zorlamaktadır.

İbn Küllâb zat-sıfat konusunda Eş'arîlere öncülük etmiştir. Nitekim İbn Küllâb Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu kabul etmekte öte yandan da irade gibi fiilî sıfatları da ezeli kabul etmektedir.<sup>375</sup> Mu'tezile'den ayrılan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ise hâdis-kadim arasında hakikat birliğini sağlamış bir sıfatlar teorisini benimsemek istedi. Allah'ın bir ilimle âlim, bir kudretle kadir, bir hayatla diri ve bir irade ile mürid, bir

---

irade sıfatı zatının gayrisi olunca iradenin hâdisliğinin zatın kadimliğine zarar vermeyeceği düşünülmüştür ve bu sayede irade sıfatıyla ilgili antropomorfik sorunların Allah'ın zatının dışında kaldığı düşünülmüştür; bk. Ziya Erdiç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 38.

<sup>374</sup> Bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 254-257.

<sup>375</sup> Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 231; Erdiç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 53-54.

kelâm ile mütekellim olduğunu vd. iddia etti.<sup>376</sup> Böylece o illetin malullerde icrasına uygun biçimde bir sıfatla ilgili zorunlu kabulü kadim ve hadis tüm varlığa tutarlı biçimde uygulamak istedi. Dahası o, Mu‘tezile tarafından fiilî ve hâdis sıfat sayılan irade sıfatını, Allah’ın ezeli sıfatlarından kabul etti ve öte yandan da fiilî bir sıfat olarak görmedi. Nitekim Eş‘arî’ye göre Cehmiyye gibi ilim sıfatının yaratılmış görülmesi ne kadar hatalı ise Allah’ın irade sıfatının hâdis olduğunun kabul edilmesi de o kadar hatalıdır.<sup>377</sup> Bu anlamda Eş‘arî, irade sıfatının zatî sıfatlarla aynı ontolojik statüde kabul edilmesi gerektiğini düşündü. Bunun için öncelikle irade sıfatı hâdis değil, kadim bir sıfat olarak kabul edilmeli diğer yandan da fiilî değil, zatî bir sıfat olarak kabul edilmeliydi. Mu‘tezile ise iradeyi ezeli bir sıfat olarak kabul etmek istemedi çünkü bu durumda Allah ezelden beri yaratmayı irade eder ve âlem de kadim olurdu. Fakat Eş‘arîler tarafından mürid sıfatı da tıpkı âlim, kadir gibi Allah’a ezeli olarak isnat edilen bir sıfat olarak ele alındı. Eş‘arîler irade sıfatını ezeli kabul ettikleri gibi aynı zamanda fiilî değil, zatî bir sıfat olarak kabul ettiler.<sup>378</sup>

Eş‘arî düşüncede Allah’ın irade sıfatı, kadim, âlim ve kadir gibi zatî sıfatlarla aynı ontolojik statüde ele alınsa da Allah, yok iken âlemi yaratmayı irade ettiğinde ya onun zatında ya da zatının dışında meydana gelen bir değişim problemi devam ediyordu. Bu sebeple Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından irade ve onunla aynı ontolojik statüde ele alınmak istenen diğer sıfatları Allah’ın zatının aynısı olarak düşünülmedi ve bu sıfatlar ezelden beri Allah’a isnat edilmekle birlikte Allah’ın *zatına zaid* kabul edildi. Fakat zatına zaid olsa bile teğayyür problemi devam ediyordu. İrade sıfatı kadim kabul edilse de mümkünler arasında tercih yapan bir Tanrı için o tercihi değil, şu tercihi yapmasının sebebi zatî anlamda izah edilemiyordu. Elbette Eş‘arîler Allah’ın fiillerinin

<sup>376</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal - Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, ed. Mehmet Dalkılıç, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 96; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti ‘ş-Şeyh Ebi ‘l-Hasen el-Eş‘arî*, 10.

<sup>377</sup> Ebu‘l-Hasen Eş‘arî, *el-İbâne an usûli ‘d-diyâne* (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Zeydün, ts.), 46.

<sup>378</sup> Eş‘arîler’e göre ezelde nefyedildiğinde kendi cinsinden olmayan zıddının Allah’ta bulunması zorunlu olan sıfata “zatî sıfat” denir. Âlim sıfatı nefyedilince zorunlu olarak cahil sıfatına ulaşılır fakat cömert sıfatı nefyedilince zorunlu olarak cimri sıfatına ulaşılmaz. Mesela “Allah âlim olmayandır.” önermesi kabul edilirse zorunlu olarak âlim olmanın zıddı kabul edilmelidir ve âlim olmayanda bilgi yoktur. Bu nedenle âlim olmak Allah’ın zatî sıfatıdır. Bu anlamda Eş‘arîler kelâm ve iradeyi zatî sıfat görürler. Ama mesela adil ve mufaddil gibi sıfatları ise fiilî sıfat görürler. Çünkü adil olmayan zorunlu olarak zalim olmayabilir ya da cömert olmayan zorunlu olarak cimri değildir; bk. Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sifât İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 41-42.

arkasında gaye ve garaz gibi illetlerin yer almadığını kabul etseler de<sup>379</sup> kadim irade sıfatının yok iken âlemi yaratmayı dilemesi bu açıklamayı zorlaştırıyordu.

Eş‘arîler, irade ve iradeye zorunlu olarak taalluk eden kudret ve âlim olmak gibi sıfatları zatına zaid kabul ederek Allah’ı değişimden azade kılmayı başarmayı hedeflemişlerdir fakat bu kez de Mu‘tezile’nin öncelikle uğraştığı *ta‘addüd-i kudemâ* sorunu ortaya çıkmaktaydı. Zatına zaid olma *ta‘addüd-i kudemâyâ* sebebiyet veriyordu. Zatına zaid kabul edince artık Allah’ın ilim sayesinde âlim, kudret sayesinde kadir olduğunu söylemek mümkün oluyor ve sıfatlarla ilgili hâdis ve kadim arasında hakikat birliği sağlanıyor olsa da diğer taraftan Allah’ın âlim olmasını sağlayan ilim sıfatının kadimliği sorunu belirginlik kazanıyordu.

Mu‘tezile ve Eş‘arîler arasındaki sıfatlar tartışmasının bir tür zihnî arka planını ortaya koymaya çalıştığımız bu okuma ile göstermek istediğimiz şey, her iki ekolün de hakikat birliğini sağlamış bir sıfatlar teorisine ulaşmalarının önündeki temel engelin hâdis-kadim ontolojisi ekseninde Tanrı’nın mürid olmasının öncelenmesiyle ilgilidir. Allah’ın kudret ve kadim sıfatlarının çıkarımsal hiyerarşi bakımından önce olduğu, irade sıfatının önce olmadığı söylenebilir. Fakat ontolojik olarak Allah’ın kadir-i muhtar oluşu kabul edilince mürid oluşu adeta bir *ehassü’s-sıfat* gibi rol almıştır. Çünkü Tanrı külli bir irade olarak âlemden ayrılmaktadır. Öte yandan irade sıfatıyla diğer sıfatlar arasında zatî ve zorunlu bir ilişki yoktur. Filozofların düşündüğü gibi Tanrı’nın kadir olduğunu kabul edip müreccih olmadığını kabul etmek mümkündür. Fakat aralarında zatî bir gerektirme olmadığı hâlde irade sıfatıyla diğer zatî sıfatlar, âlemin yoktan yaratılması bağlamında Tanrı’nın kadir-i muhtar bir Tanrı olduğunu temellendirmek üzere birlikte kabul edilmiştir. Öte yandan bu düşünce elbette Tanrı’nın insanın kudreti ve iradesine benzetildiği bir tür analogik temelden bağımsız değildir. Bu istidlâl filozofların da dikkat çektiği gibi en başta insandan hareketle temsilî olan din dilinin hakikat kabul edilmesine dayanır. Neticede dinî ilkeler gereğince âlemin ezeliğini kabul etmeyen Mu‘tezilî ulema, Tanrı’da değişim soruna sebep olan mürid sıfatının neticesi olarak *değişim* sorununu ihtiva eden bir zat-sıfat anlayışını kabul etmek zorunda kalmış öte yandan Eş‘arîler ise aynı şekilde âlemin ezeliğini kabul etmemek için *taaddüd-i kudema* sorununu ihtiva eden bir sıfat anlayışını kabul etmek durumunda kalmıştır. Bu husus, Tanrı’nın kadir-i muhtarlığından ve âlemin hâdisliğinden

<sup>379</sup> Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 267.

vazgeçemeyen kelâmcının nazari akıl yürütmesinin dinî olduğunu gösterdiği gibi kalıcı nazari sorunların da dinî temsilî önermelerden kaynaklı olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır.

### 2.3.3. Hudus İstidlali Ekseninde Kadim-Hâdis Ayrımı

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere kelâm ilmini dönemindeki pek çok dinî apolojik yaklaşımlardan ve Meşşâî felsefeden ayıran temel ilke hudus-kıdem ayrımıdır. Âlemin hâdis olduğu iddiası kelâm ilminin teşekkül aşamasından önce başlamak üzere tüm dönemlerde ilkelerin ilkesi olarak kendini korumuştur. Üstelik şu ana dek yaptığımız incelemelerde de görüldüğü üzere teşekkül aşaması sonrası kelâmcıların başvurduğu atomculuk, kümün-zuhur, mana, tevlid, ahval gibi neredeyse tüm teorilerin âlemin hudusuna, Tanrı'nın kadir-i muhtar ve kadim olmasına müteallik bir işlevi vardır. Bu anlamda hudus, değişmez bir inanç olarak kelâmi araştırmanın başlangıcında yerini almış ve araştırmaya ilke bazında yön vermiştir. Matlup âlemin hâdisliğine yönelik olunca tüm sistem de bu ilkeye hizmet için bir *vesâil* olarak inşa edilmiştir.<sup>380</sup>

Hudus teorisinin öncül versiyonları, âlemin kıdemini ve metafiziğe mülhak meseleleri duysal ve fiziki temellendirmeler üzerine inşa eden Sâsânî bakiyesi düalist dinlere ve Hint kaynaklı dinlere karşı geliştirilmiştir. Aktarıldığına göre düalist ve Sümenî cedelciler, tartışmalar esnasında Müslümanlara Allah'ın beş duyuyula idrak edilemediği bağlamında sorular sormaktadır. Doğal olarak Müslümanlar da tartışmayı karşıt cedelciyi ikna edecek duysal bir zeminden hareketle ele almışlar ve şahitteki fiziki verilerden hareket ederek deliller geliştirmek istemişlerdir.<sup>381</sup>

Hudus delilinin temeli, âlem ile Allah'ın fail-i muhtarlığı arasında zorunlu bir ilişki olduğu fikrine dayanır ve kelâmın teşekkülü öncesinde Müslümanlar bu ana fikre sahiptir. Örneğin kelâmın teşekkülü öncesi bir dönemde Deysânî'lerden biri, Cafer es-Sâdık'tan kendisine Allah'ı göstermesini ister. Bunun üzerine Ca'fer es-Sâdık eline bir deve kuşu yumurtası alarak şahitle gaibe istidlâlin duysal ve erken versiyonlarından birini kurar. Bu doğrultuda o, Deysânî'ye karşı kapalı bir kaleye benzeyen, içinde altuni ve gümüşe benzer renkler olan, dişi mi erkek mi olduğu içine baktığımızda belli

<sup>380</sup> Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/136-138.

<sup>381</sup> Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 164, 175-176; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 124-125.

olmayan bu şeyden renkli bir tavus kuşunun varlığa gelmesinin ancak bir müdebbirin eseri olabileceğine dair bir delil sunar.<sup>382</sup> Görünen o ki Müslümanlar henüz kelâmın teşekkül etmediği bir dönemde Allah'ın bir fail olarak varlığını ispat için âlemdeki şeyleri esas alıyorlardı.

Fakat Helenistik felsefi mirası sindirmiş düalistlerin ve Hint dinlerine mensup kişilerin âlemde tek tek şeylerin işleyişine dair doğa, atomculuk, nedensellik üzerinden pek çok felsefi düşünceye başvurarak bu tür argümanlara cevap verdiklerini tahmin etmek zor değildir.<sup>383</sup> Bu noktada sorun şudur: *Allah'ın failliği* ve *âlemin hâdisliği* arasında ayrılmaz bir bağ gören erken dönem Müslüman zihni, bu iki iddiayı da arasındaki bağı da reddeden ve en az birkaç yüzyıllık felsefi geleneğe sahip apolojistlerle karşılaşıyordu. Cafer es-Sâdik'a nispet edilen istidlâl, salt müşahedeye dair ilişkileri esas alıyordu. Bu bağlamda karşı cenahın gördüklerimizden hareketle görmediklerimize hükmetmeyi mümkün kılan bir âlem görüşünü sorguladıkları hissedilmektedir. Nitekim atomculuk bahsinde de aktardığımız üzere örneğin düalistler, bir şeyin bir şeye delil olabilmesinin ancak *aynı cins* olduklarında mümkün olabileceğini düşünüyorlardı. Onlara göre görülen ateş görülmeyen ateşe, görünen kar görülmeyen kara ancak aynı cins oldukları zaman delil olabilirdi.<sup>384</sup> Peki farklı doğalara sahip pek çok cinsin kabul edildiği bir âlem tasavvurunda tek tek şeylerin hâdisliği hakkında ve Allah'ın onların faili olduğu hakkında bir çıkarsama nasıl mümkün olabilecektir? Dahası tikel hâdisleri delil göstererek “Âlemdeki her şey hâdistir.” veya “Her şeyin faili Allah'tır.” gibi çıkarımlar nasıl mümkün olabilecektir? Nitekim şahitle gaibe istidlâl yönteminde “gaip” denilince daima akla Allah ve melekler gibi ilahi varlıklar gelmektedir. Kelâmcılar bunların yanı sıra esasen bize gaip olan yani âlemde görmediklerimiz hakkında nasıl çıkarım yapabileceğimizi sorarlar. Âlemde görmediğimiz mekânlarda ve görmediğimiz zamanlarda kadim cisimler var olabilir mi? Ya da sürekli değişen cisimlerin görmediğimiz kadim bir unsuru olabilir mi? Bu gibi sorular dikkate alınırsa hudus delili âlemdeki her şeyin hâdis olduğunu iddia ederken atomculuk gibi her şeyi hudusa uygunlaştıran mütecanis bir teoriye ihtiyaç duymuştur. Bu sayede tüm âlemin hâdis olduğunu söylemek mümkün olmuştur.

<sup>382</sup> el-Küleynî er-Râzî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran, 1381), 1/80; Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 176.

<sup>383</sup> Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 163-167.

<sup>384</sup> Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 468-469.

Bu arka planı dikkate alarak hudus teorisini burhani bakımlardan soruşturmak istiyoruz. Hudus teorisinin tarihsel gelişimini, bu akıl yürütmenin şahitle gaibe istidlâl yöntemi doğrultusunda nasıl evrildiğini ve hudus teorisine yöneltile eleştirileri ele alamayız. Bizim şu anki amacımız bu bölümdeki problematiğimiz ekseninde bir tür şahitle gaibe istidlâl olarak hudus delilinin analogik formda alırsak *illet-hüküm-fer'* ilişkisinin ya da tümdengelimsel formda alırsak *orta terim-büyük terim-küçük terim ilişkisinin* zatî olup olmadığını soruşturmaktır.

İlk olarak zatîlik soruşturması için onca kelâm argümanı dururken niçin hudus argümanlarının esas alınacağı sorulursa bunun yanıtı açıktır. Diğer argümanların zatî olup/olmadığını göstererek kelâm ilmi hakkında bütüncül bir yargıya varamayız. Fakat eğer bütün kelâmi istidlâllerin ilkesi olan hudus teorisinin zatîlik şartını taşıdığını veya taşımadığını ortaya koyarsak bu durumda kelâmın nazari hüviyeti hakkında bütüncül ve ilkesel anlamda bir yargıya varabiliriz. İkinci olarak zatîlik soruşturması için hangi hudus argümanının esas alınacağı sorulursa böyle bir soruşturmayı mantığı, felsefi burhan teorisini ve metafiziği gayet iyi sindirmiş olan Gazzâlî'nin *el-İktisad fi'l-i'tikâd* kitabındaki hudus istidlâli özelinde yapacağımızı belirtmek isteriz. Dahası Gazzâlî'nin hudus argümanının mütekaddimîn kelâmında Ebu'l-Huzeyl'e kadar geri gittiğini<sup>385</sup> dikkate alırsak ulaşacağımız sonuçlar sadece Gazzâlî'nin hudus argümanı için değil, mütekaddimîn kelâmı için de geçerli olacaktır.

Gazzâlî hudus delilinin Allah'ın varlığını ispat için olduğunu ifade eder. Kelâm geleneğine uygun olarak yazdığı eserinde Gazzâlî, hudus istidlâlini şöyle kurmaktadır.

*Her hâdis olanın hudusa gelmesi için bir sebep gerekir.*

*Âlem de hâdistir.*

*O hâlde âlemin de hudusa gelmesi için bir sebep gereklidir.*<sup>386</sup>

Şimdi bu tümdengelim formundaki kıyasın terimlerine bakalım. Orta terim, “hâdis olmaktır.” Büyük terim “hudusa gelmek için sebebin gerekli olması” ve küçük terim ise “âlemdir.” Bir asıl fer' kıyasına döndürecek olursak o zaman şöyle olur.

<sup>385</sup> Kendisine isnat edilen düşüncelerden hareketle Ebu'l-Huzeyl'in hâdis-muhdis ilişkisine dair görüşlerinin mantıksal argümana dönüştürülmüş versiyonu için bk. Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 209-212.

<sup>386</sup> el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 37.

(Örneğin yazı, bina gibi) *Hâdis olan tekil bir şeyin hudusa gelmesi için sebep gerekir.*

*Âlem de hâdistir.*

*O hâlde âlemin de hudusa gelmesi için sebep gerekir.*

Asıl, tek tek şeylerdir. İllet, “hâdis olmaktır.” “Hudusa gelmek için sebebin gerekliliği” hükümdür. “Âlem” de tekil bir aslın örneğin insanın, fer‘idir.

Gazzâlî “hâdis” ile yok iken sonradan var olan bu anlamda varlığı da yokluğu da mümkün olan şeyleri kastetmektedir. Kendisi küçük terim “âlem” ile Allah dışındaki her şeyi kastettiğini belirtir. Var olan her şeyin mütehayyiz ve gayri mütehayyiz diye ayrıldığını söyler. Mütehayyiz olanlar cevher-i fertlerdir (atomlar). Gayri mütehayyiz olanlar ise ikiye ayrılır: İlki cisimlere de tabi olmayan Allah’tır. İkincisi ise cisimlere tabi olarak kaim olan arazlardır. Böylece varlıkta Allah dışında olan her şey âlem kümesinin altında toplanır. Gazzâlî hâdis olmayı bir illet olarak alır ve bir yerde hâdis varsa zorunlu olarak muhdis bir sebebi de olmalıdır. Fakat büyük terim olarak “sebeb” kavramını kullanması önemlidir. Gazzâlî burada sebep kavramını filozofların terimi olarak değil, kelâmî bir terim olarak kullanmaktadır.<sup>387</sup> Nitekim Gazzâlî bu bağlamda

<sup>387</sup> Kadı Abdülcebbar’ın da açıkça ifade ettiği gibi Allah bir illet değildir, eğer illet olsaydı illet-malulünden ayıramayacağı için Allah’ın malulü de ezeli olurdu; bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse - Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2013, 1/146. İllet-malul ilişkisi muttarit ve münakistir fakat sebep-müsebbep öyle değildir. “İlletin bulunduğu her mahalde malul de vardır.” veya aksini alırsak “İlletin bulunmadığı hiçbir mahalde malul de yoktur.” şeklinde iki önerme de kelâmcılara göre doğrudur. Fakat kelâmcılara göre “Sebebin olduğu her mahalde müsebbep vardır.” şeklinde bir iddia doğru değildir, sebebin varlığı müsebbep olmaksızın vardır; diğer deyişle sebep-müsebbep ilişkisi muttarit değildir. Yani sebep olduğu hâlde müsebbep olmayabilir. Ya da sebep ortadan kalkınca da müsebbep ortadan kalkmayabilir ve bu anlamda münakis değildir. Tabiatçı olmayan Basra Mu'tezilesi'nin kahir ekseriyetine göre Tanrı ve insan dışında fiil ve hareket meydana getiren bir varlık yoktur. Kadı Abdülcebbar'a göre insan fiilleri illet değil, sebeptir. Çünkü illet ve malul ayrılamazlar ve birbirini gerektirirler; illet yok olunca malul de yok olur, illet var olunca malul de var olur. Buna karşın sebebin gerektirdiği fiil ayrılabilir. Bu anlamda Tanrı veya insan hiçbir şeyin illeti değil ancak sebebi olabilirler. İllet-malul ilişkisi zorunludur ancak Tanrı'nın veya insanların ihtiyarları doğrultusunda bir şeye sebep olmaları mümkündür, zorunlu değildir. Bu durumda sebebin zâtı var olduğu hâlde müsebbep var olmayabilir. Ya da insanın bir sebep aracılığıyla sebep olduğu mütevellit bir fiilde örneğin bir anahtarla kapıyı açma durumunda insan anahtar sebebiyle kapıyı açmıştır. Burada anahtar da sebeptir. Fakat eğer ihtiyarını kapıyı açmak için kullanmasaydı anahtarın varlığı kapının açılmasını gerektirmeyecekti. Dahası her ne kadar Mu'tezile'nin tevlid teorisinde “Sebepler müsebbeplerin mucibidir.” şeklinde ifade edilse de bu illet-malul gerektirmesindeki gibi değildir. Çünkü Kadı Abdülcebbar’ın belirttiği gibi sebeplerin müsebbeplerin mucibi olması şartlara bağlıdır ve zorunlu değildir, aksi takdirde sebebin illetten farkı kalmazdı; illet-sebep ayrımı için bk. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 24-35, 253-255; aynı bağlamda illet-sebep ayrımı hakkında ayrıca bk. Richard M. Frank, “Al-ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr”, *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 251; El-Câbirî, *Arap İslam Aklının Yapısı*, 264; Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, 13. Yine Cüveynî'ye göre vuku bulan bir fiilin illete ihtiyacı yoktur; Cüveynî, *eş-Şâmil (Nşr. en-Neşşâr)*, 693. Bu bağlamda iradeli varlıklar tarafından meydana getirilen fiillerin illetinin olamaması hakkında Cüveynî'nin görüşleri hakkında bk. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*,

hâdislerin varlığa gelmesi ve gelmemesi mümkün olduğu için sebebe ihtiyaç duyduğuna dikkat çeker.<sup>388</sup>

İlk öncül yani hâdis olanın bir muhdise, sebebe ihtiyacı olduğunu kabul etmek zorunludur. Çünkü hâdis yok iken var olandır. Varlığa geldiğine göre yokluğuna varlığını tercih edecek bir müreccihin gerekliliği zorunludur. Gazzâlî âlemin kadim olmadığını ise başka bir istidlâl ile ispatlar. Gazzâlî bu öncülün zorunlu olmadığını fakat bir burhan getirerek ispat edileceğini ifade eder. Getirdiği burhan “Hâdislerden yoksun olamayan her şey hâdistir.” öncülüdür. Fakat bu öncülle birlikte âlem, argümana sokulursa kümenin kendisinin elemanlarıyla birlikte bulunmasından ötürü kümenin de elemanlarıyla aynı hükme tabi olması sorunu çıkacaktır. Âlem ifadesindeki bu sorunu izale etmek için Gazzâlî bir ön açıklama sunar ve “Âlem hâdistir.” dediği zaman âlem ile cevherlerden ve cisimlerden oluşan bütünü kastettiğini belirtir.

Dikkat edilirse burada atomculuk teorisi bir *vesâil* olarak temel alınır. Nitekim atomculuk kabul edilmediği takdirde *âlemdeki her şeyin hâdis olduğu* hükmü ile *âlemin yoktan varlığa geldiği* hükmü arasında bir gerektirme ilişkisi yoktur. Kelâmi atomculuğa dayanmayan bir âlem tasavvurunda her cismin hâdis olduğunu iddia etmek âlemin kadimliğini iptal edip hâdis olduğunu zorunlu olarak göstermez. Nitekim kelâmcıların baş düşmanı olan Dehrîler’den biri çıkıp “Evet doğru, tüm cisimler hâdistir, var olur sonra yok olur, sonra başka bir cisim var olur ve yok olur. Bu böyle sonsuza dek devam eder.” diyebilir. Diğer bir deyişle “Âlem kadimdir.” önermesi ile “Her cisim hâdistir.” önermesinin aynı anda kabulü mümkün görülebilir. Öyleyse bir kelâmcı için “Âlem kadimdir.” önermesi ile “Her cisim hâdistir.” önermelerinin birlikte kabul edilmesini imkânsız kılacak bir âlem tasavvuru gereklidir. İşte tam bu noktada asla değişmeyen cevher-i fertlerden oluşan bir âlem tasavvurunda içsel zamanı (*dehr*) durdurulmuş, içsel değişim ve zaman yüklemesi kendisinden kaldırılmış, sadece muhtar bir *sebeb* tarafından hareket ettirilmekle hareket edebilen fakat kendi içinde hiçbir değişimin meydana gelmediği cevher-i fertler imdada yetişir. İşte kelâmi atomculuğu kabul edince “Âlem kadimdir.” önermesi ile “Her cisim hâdistir.” önermeleri çelişkili olur. Zira her cisim hâdis ise mahalleri olan her atom parçası da

56-58, 153-156. Ayrıca illetin muttarit ve münakis olması illet olması için yeterli değildir, ama gereklidir; bk. Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, 9.

<sup>388</sup> el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 37-38.

hâdis olacaktır. Tek cinsten atomların ise varlığa gelmeleri süreç içinde olmayınca ve kendilerinden önce başka bir hâdis varlık olmayınca onların meydana gelmelerini ancak mutlak anlamda yokluk önceleyecektir. Ya da Gazzâlî gibi açıklarsak hâdis olan cisimlere ve arazlarına mukarin olan yani onlardan yoksun kalamayan atomların hâdisliğine ulaşmak zorunlu olacaktır. Bu sayede “Her cisim hâdistir.” hükmüyle “Âlem hâdistir.” hükmü aynı anlama gelecektir. Eğer bu işlem yapılmıyaydı âlemde şahit olunanlardan hareketle yine âlemdeki gaipler hakkında bir hükme varılamayacak ve böylece âlem hakkında bütüncül olarak hâdislik yargısına varılamayacak ve neticede *âlemin hâdisliği ile tek tek şeylerin hâdisliği* farklı bir anlama gelecekti. Âlem mutlak yokluğun öncelendiği hâdis iken tek tek şeyler ise varlığın öncelendiği hâdislerdir. Hâdisleri, hâdis olan başka varlıklar öncelediği için yani mutlak yokluk öncelemediği için onların varlığından mutlak yokluğun öncelediği hâdisler çıkmayacaktı. Bu durumda ise hudus delilinde orta terim, orta terim olmaktan çıkacak bir tür dördüncü terim hatası olacak ve safsataya düşülecekti.<sup>389</sup>

Şimdi bu ön açıklamalardan sonra hudus istidlâlinin unsurları arasındaki ilişkiye geçebiliriz:

(1) *Âlem-Hâdis İlişkisi (Küçük Terim-Orta Terim İlişkisi) Zatî Değildir*: Hudus teorisinde orta terim-küçük terim ilişkisi zatî değildir. Âlem ve dış dünyadaki tekilerin hâdisliği arasında zatî bir ilişki yoktur. Bu anlamda dış dünyadaki nesnelere yüklenen “hâdis” yüklemi ile “âlem” arasında zatî bir ilişki yoktur. Bunun iki nedeni vardır: İlk olarak âlem yoktan yaratılmış ve hâdis kabul edilecekse bile âlemin hâdisliği ile cisimlerin hâdisliği arasında “hâdis” olmak bir orta terim olamaz, bir illet olamaz. Her ikisinde de hâdislik yokluk tarafından öncelenmek olarak alınır. Ancak âlemin hâdisliğinden söz ederken âlemin yokluğunu hiçbir hâdis öncelemezken tek tek cisimlerin hâdisliğinde ise bir cismin yokluğunu başka hâdis cisim ya da cisimlerin varlığı önceler. Böylece âlemi herhangi bir hâdis veya herhangi bir cisim öncelemezken tek tek cisimleri ise kendilerinin yokluğunun yanı sıra başka bir hâdis varlık önceler. Bu anlamda hâdislik bir tümel gibi alınıp tek tek cisimlere yüklendiği gibi âleme yüklenemez.<sup>390</sup> İkinci nedeni ise şudur: Hudus teorisi her ne kadar hâdisliği tümel bir

<sup>389</sup> Bu bağlamda tekrar hatırlamak gerekir ki müteahhirîn kelâmcılarından Seyyid Şerîf Cürcânî'nin, yaratıcının kadimliği, birliği, cisimlerin hâdisliği gibi dinî akidelerin atomculuğa dayandığını ifade etmesi son derece önemlidir. Ona göre cisimlerin cevher-i fertlerden oluşması, boşluğun mümkünlüğü gibi ilkeler, dinî akidelerin ispatına vesile olmaktadır; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/136-138.

<sup>390</sup> Filozof Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin hudus delilinde bir orta terim olarak muhdesliğin aynı anlamda kullanılmadığına dair açıklamaları son derece önemlidir; Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-*

yüklem gibi alıyor ve âlemi de hâdisliğin yüklendiği bir tikel olarak alıyorsa da âlem, pek çok cinsi taşıyan bir küme olduğu için âlem ve içindekiler arasında tümel-tikel ilişkisi yoktur. Bu anlamda âlem tek tek şeylerden bir şey değildir, onları taşıyan bir bütündür. Âlem ile kapsadığı şeyler arasında tümel-tikel ilişkisi değil, bütün-parça ilişkisi vardır. Bu anlamda hâdisliğin parçaya ve bütüne aynı anlamda yüklenmesi söz konusu olamaz. Çünkü salt bütün-parça ilişkisi zatî değildir. Nitekim kumlu-su bütünü parçalarına tümel biçimde yüklenemez yani kuma ve suya “kumlu su” bir yüklem olarak yüklenemez. Bu salt parça-bütün ilişkisinin örneğidir. Ya da diğer deyişle küme elemanlarına tümel biçimde yüklenemez. Dolayısıyla kumlu-su, kumun ve suyun zatîsi olmadığı için kuma ve suya tümel olarak yüklenemez. Fakat örneğin canlı yüklemi kaplamındaki her canlıya tümel biçimde yüklenir ve canlıların içleminde de canlılık zatî olarak yer alır.<sup>391</sup> Bu anlamda toparlarsak âlem de çok farklı cinsleri taşıyan bir bütündür. Fakat kelâmcılar hâdislik orta terimiyle âlem ve içindekiler arasında bir tür tümellik kurduklarını düşünmektedirler fakat hâdislik yukarıda açıkladığımız üzere âleme ve tek tek hâdislere aynı anlamda yüklenemez. Aynı anlamda yüklenmesi için atomculuğun kabulü gereklidir. Fakat atomculuğun burhani kıstaslara uygun bir teori olmadığını daha önce göstermiştik. Bu durumda âlem ve şeyler arasındaki ilişki salt bütün-parça ilişkisinden ibarettir.

Filozoflara göre ise âlem pek çok cins, doğa ve kendine mahsus hareketten oluşur ve bu nedenle onlara göre her cismin hâdis olması âlemin hâdis olmasını gerektirmez. Çünkü filozoflara göre çoklu cins ve doğalardan oluşan ve nedenselliğe dayalı bir süreç içinde devam eden “âlem” kavramı ile âlemdeki cisimler arasında tümel-tikel ilişkisi yoktur, bütün-parça ilişkisi vardır. Bu anlamda âlem kendini başka bir hâdisin öncelediği, yok iken var olan şeylere yüklenen “hâdis” yüklemine tikeli olamaz. Dolayısıyla orta terim-küçük terim yani hâdis-âlem arasında zatî bir ilişkiden söz edilemez.

(2) *Hâdis-Muhdis (Sebeb) İlişkisi (Orta Terim-Büyük Terim İlişkisi) Zatî Değildir*: İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât*'taki ifadeleri şöyledir: “Varlık, varlık olması

*Mu'teber fi'l-hikme* (İsfahan: Dânişgâh-ı İsfahânî, 1373), 3/28-31. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin hudus teorisine yönelik eleştirileri için ayrıca bk. Tuna Tunagöz, “Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 184-185.

<sup>391</sup> Bu bağlamda İbn Sînâ'nın *Kitâbü 'ş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta bütün-parça (*küll-cüz*) ile tümel-tikel (*küllî-cüzî*) arasındaki farkı izah ettiği pasaja bakılabilir; bk. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 2013, 1/186-187.

bakımından faile taalluk eder, hudus olması bakımından değil. Dolayısıyla failin yokluğu kendisiyle birlikte varlığın da yok olması anlamına gelir.”<sup>392</sup> “Fail, varlığın illetidir, hudusun değil.”<sup>393</sup> İbn Sînâ’ya göre fail, varlık veren olduğu için onun varlığa getirdiği şeyle birlikteliği daimi olmalıdır. Eğer fail ortadan kalkarsa varlığa getirdiği hâdis de ortadan kalkar. Bu anlamda İbn Sînâ’nın söylediklerinden hareketle fail-varlık ilişkisinin muttarit olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin baba çocuğun varlığının illeti değildir, çocuğun bir embriyo olarak anne karnında oluşmasına sebep olan meninin ilk hareketinin varlık sebebidir. Eğer baba ortadan kalksaydı ilk hareketin varlığı da ortadan kalkardı. Fakat ilk hareket sonrası babanın ortadan kalkması meninin varlığını ve sonraki hareketlerini ortadan kaldırmaz. Yine canlılar için doğa, doğal hareketin fail illetidir. Eğer doğa bir fail olarak ortadan kalkarsa varlık verdiği doğal hareket de ortadan kalkar. Elbette fail kendi zatından farklı bir varlık verir. O ve kendi hareketi aynı mahalde olsalar da farklı iki zat olarak *mukaranet* ederler.<sup>394</sup>

Şu hâlde hâdis bir varlık muhtar bir faili zorunlu olarak gerektirmez. Aksi takdirde hâdislik varlığın zatî arazı değil, failliğin zatî arazı olurdu. Esasen -üçüncü bölümde ele alacağımız üzere- kelâmcıların hudus teorisi de metafizik ilminin kurucu unsuru olan varlık olmak bakımından varlık tasnifini değiştirmektedir. Hudus teorisine göre varlık, varlık olmak bakımından ele alınmamaktadır, *faili gerektirmesi bakımından varlık* ele alınmaktadır. Metafiziksel olmayan bu salt teolojik tutum neticesinde her hâdisin muhtar bir sebebe ihtiyacı zorunlu kabul edilmiştir. Hâlbuki fail ve hudus arasındaki ilişki zorunlu değildir. Fail ve hudus her ikisi de varlık olmak bakımından varlığın zatî arazlarıdır. Fail hudusun hâdisliğinin sebebi değildir. Çünkü hâdislik yok iken sonradan var olmaktır. Yani hâdisin hâdisliği iki unsur içerir: (1) Önce yokluk (2) sonra var olmak. Fail, hâdislerin varlığının illeti olsa da varlıklarına yokluğun öncelenmesinin illeti değildir.<sup>395</sup> Dahası son derece önemli olan diğer bir husus da şudur: Fail ve hâdislik arasında bir tür zatî araz ilişkisi olmadığına göre fail,

<sup>392</sup> İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Abdurrahmân Bedevî (Beyrut: Dâru’l-İslâmiyye, ts.), 84; İbn Sînâ, *et-Ta’likât - Felsefî Bilimsel Fragmanlar -I-*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 161.

<sup>393</sup> İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, 85.

<sup>394</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, 2013, 2/1-4, 9-10. İbn Sînâ’nın hudus düşüncesi ve hudus teorisine yönelik tenkitleri hakkında ayrıca bk. Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiği Eleştiriler”, *Dîvân (Dergi)* XV/28 (2010), 123-133; Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ’nın Hudûs Yorumu”, *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy* 1/2 (Aralık 2011), 104-132.

<sup>395</sup> İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, 84-85; İbn Sînâ, *et-Ta’likât - Felsefî Bilimsel Fragmanlar -I-*, 161.

sadece hâdislerin değil, illet önceliğiyle kadim bir varlığın da faili olabilir. Nitekim filozoflara göre Tanrı'nın kadim olan âlemin faili olması bu nedenledir.

O hâlde kelâmcıların iddia ettiğinin aksine *hâdis-sebepe ilişkisi de zatî/zatî arazî değildir*; dolayısıyla *hâdis varlık ile kadir-i muhtar varlık ilişkisi de zorunlu değildir*. Kelâmcıların hâdis olmak ile müreccih, mürid, muhtar sebebe ihtiyaç duyma arasında kurdukları gerektirme ilişkisi, akli ve burhani olarak zorunlu bir ilişki değildir. Bu ancak halk arasındaki meşhurata dayalı, dilsel bir manadan ibaret olabilir. Bu da kelâmcıların burhani değil, cedeli bir seviyede konuştuklarını doğrular.

(3) *Âlem-Muhdis (Sebepe) İlişkisi (Küçük Terim-Büyük Terim İlişkisi) Zatî Değildir*: Yukarıda aktardıklarımızdan hareketle Eş'arîlere göre tüm değişimlerin faili Tanrı iken doğa teorisi kabul etmeyen Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre de fail, Tanrı ve insandır. Her iki ekolde de fail, farklı seçenekleri eşit şekilde tercih edebilmeye gücü yeten irade sahibi varlıklardır. Neticede kelâmcılara göre tek yönlü bir hareketle de açıklanamayacağından her hareket, muhtar bir varlığa dayanmaktadır ki bu durum filozofların burhan teorisiyle ele alınırsa insan biçimci bir analogidir. İbn Sînâ'nın Mu'tezile'yi bu anlamda insan-biçimcilikle suçlaması ve esasen Allah'ın cisim olmadığını hakkıyla ispat edememekle itham etmesi son derece anlamlıdır.<sup>396</sup> Az önce hâdisliğin muhtar bir sebeple zatî bir ilişki içinde olmadığını izah etmiştik. Şimdi ise muhtar bir sebeple zatî ilişki içinde alındığı zaman burhani olarak hâdisler tarafında neyin altüst olacağını izah etmek istiyoruz.

Hudus teorisi *vesâillerle* kurulur. Atomculuk, boşluğun kabulü gibi bu *vesâiller* hudus teorisinin hem bir bakıma ilkesidir hem de diğer bakımdan hudustan ilke alır.<sup>397</sup> Âlemdeki her şeye hâdis diyebilmek için âlem hakkında bu argümana uygun bir dünya gerekiyor. Bu dünya kurulunca da tüm âlemde doğa, değişim, hareket vb. her şey hâdislikle özsel bir ilişki içinde ele alınmakla kalmaz aynı zamanda bir muhdisin/sebebin fiili hâline gelir. Böylece hudus argümanı şöyle olur.

*Her fiilin muhtar bir faili vardır.*

*Âlemdeki her değişim/hareket de bir fiildir.*

*O hâlde âlemdeki her değişim/hareketin de bir muhtar faili vardır.*

<sup>396</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât - Felsefî Bilimsel Fragmanlar -I-*, 98-99.

<sup>397</sup> Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/136.

Bu argüman esasen hudusun altında yatan argümandır. Bu argümanı Bâkılânî'nin *Kitâbu't-Temhîd*'de âlemin yaratıcısını ispat sadedinde âlemdeki hareket ve değişimi insani bir fiile indirgediği argümanından hareketle kurmaktayız. Yazı-yazan ilişkisine veya bina-bani ilişkisine dikkate çeken Bâkılânî'ye göre nasıl ki yazı, yazan olmaksızın bina da bani olmaksızın düşünülemezse herhangi bir fiil de failsiz düşünülemez. O hâlde her fiilin bir faili olduğu gibi her hâdisin de bir muhdisi vardır.<sup>398</sup> Böylece fiil-fail ilişkisi yazı-yazan ilişkisi gibi zorunlu görülür. Bu delilde ilk aşamada âlemdeki hareketler insan fiillerine benzetilerek bir tür analogi kurulmaktadır. İkinci aşamada ise insan fiillerine benzetilen doğal hareketler, Tanrı'nın fiilleri olarak ele alınmaktadır. Bu durumda da Tanrı'nın fiilleri insan fiillerine benzetilmiş olur. Bu kıyasta küçük terim/fer' olan âlemdeki değişim ve hareketler, bir "fiil" kabul edilerek, daha doğrusu muhtar bir failin fiili kabul edilerek zatî olmayan bir indirgeme yapılır. Evet, filozoflara göre de her hareket ve değişim birer fiildir ancak fiilin varlığı muhtar bir fail gerektirmemektedir. Bu anlamda hâdislerin Tanrı'nın varlığına delalet etmesine dayalı deliller, burhani bakımdan zorunluluk ve yakın vermez. *Fiil* ile *muhtar fail* arasındaki ilişki, zorunlu ve zatî olmadığı gibi her değişimi muhtar failin fiiline indirgeyen *fiil-değişim* özdeşliği de zorunlu değildir.

Dahası burada ilginç bir sonuç daha ortaya çıkmaktadır. Bazı versiyonlarında bir tür delalet kıyası olarak da sunulan hudus delili eğer insanların yazı veya bina gibi fiillerine benzetiliyorsa burada burhani anlamda tündengelimsel bir kıyastan söz edilemez. Evet, yazının yazana delalet etmesinden hareketle bina baniye delalet eder fakat eğer insanlara ait olan yazma fiili birtakım niteliklerinden dolayı insanların sebep olmadığı âlemdeki diğer değişim ve hareketlere indirgeniyorsa burada insan fiilleri, cisimlerdeki her türlü harekete ve değişime benzetilmektedir ve burada benzetmeye dayalı bir analogi söz konusudur. Bu anlamda Hilmi Demir yaratıcının varlığı ispat etmede delalet kıyasının Mâtürîdî tarafından kullanıldığına dikkat çeker. Nitekim Mâtürîdî yazının kendisinden farklı olan bir şeye delalet ettiğini tıpkı bunun gibi âlemin de kendisinden farklı bir şeye delalet ettiğini düşünmektedir.<sup>399</sup> Fakat formel olarak delalet kıyası olsa da yukarıdaki tahlillerimiz dikkate alınırsa bu akıl yürütmenin aslında insan-âlem-Tanrı arasında bir tür benzetime dayandığı ortaya çıkmaktadır.

<sup>398</sup> Kadı Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. R. J. McCarthy (Beyrut: El-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 23.

<sup>399</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut ve İstanbul: Dâr-u Sâdir ve Mektebetü'l-İrşâd, 2007), 93; Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 203-204, 211.

Mâtürîdî bir insan fiili olan yazıyı, âleme ve âlemdeki hareketlere benzetmekte ve Tanrı'yı ispat eden delalet kıyasını da bu benzetme üzerine inşa edilmektedir.

Vardığımız bu sonuçlar ayrıca mana teorisinin niçin zatîyi vermediği, niçin dile ve halk arasındaki şablona dayalı olduğu ve bu doğrultuda alınan fiil-fail ilişkisinin dahi zorunluluğu veremeyeceğini de göstermektedir. Her hareketin bir fiil olduğu ve yakın neden olarak bir fail gerektirdiği adeta Yunan mitolojisinde insanbiçimci tasavvurlarda olduğu gibi -denizin karmaşık ve tekdüze olmayan hareketlerini iradeli bir deniz tanrısına bağlamak gibi- bir akıl yürütme yapılmaktadır. Tıpkı mitolojilerde olduğu gibi burada da bir analogiyle karşı karşıyayız. Çünkü doğadaki hareketler insan fiillerine benzetiliyor. Öte yandan buradan hareketle yazı-yazan ilişkisindeki yazı veya bina-bâni ilişkisindeki bina, bazı *benzerliklerden* ötürü âlemde failini açıkça müşahede etmediğimiz doğal hareketlerin ve oluş-bozuluşun yerine geçiriliyor. İlet keyfi olarak belirleniyor. Burada fer' olarak alınan âlem veya âlemdeki unsurlar illet-hüküm yani yazı-yazanın kaplamında değildir. Bunun kaplamında olduğu iddiası analogiye dayanıyor. Bunu şöyle gösterebiliriz.

*Yazı ancak muhtar ve müreccih bir varlık tarafından yazılabilecek kadar tek yönlü olmayan karmaşık bir eserdir. Bu nedenle yazının muhtar ve müreccih bir faili vardır.*

*Bina da ancak muhtar ve müreccih bir varlık tarafından inşa edilebilecek kadar tek yönlü olmayan karmaşık bir eserdir. Bu nedenle yazının muhtar ve müreccih bir faili vardır.*

*Bulutlardan yağmurun yağması ya da bitkilerin tohumlardan çıkması da en az bu denli tek yönlü olmayan karmaşık bir eserdir.*

*O hâlde yağmurun ve tohumların da bir muhtar ve müreccih bir faili vardır.*

Açık biçimde Tanrı'nın ilk illet değil, kadiri muhtar olarak düşünülmesinin ve bunun zorunlu sonucu olarak doğa fikrinin reddedilmesi ya da bizzat Tanrı'nın muhtar iradesiyle doğanın yaratılması gibi fikirlerin sonucu olarak Tanrı'nın doğadaki her hareketin yakın faili olduğu iddiası ortaya çıkıyor.

Şu hâlde hudus teorisinde ilk aşamada âlemdeki tüm hareket ve değişimler insan fiillerine benzetilerek keyfi bir analogik kıyas kuruluyor, daha sonra ise âlemdeki fiiller, muhtar bir Tanrı'ya atfedilerek Tanrı'nın yaratması da insan fiillerine benzetilmiş oluyor.

Vardığımız bu sonuçlar daha önce aktardığımız üzere mütekaddimîn kelâmının tüm dengelimsel akıl yürütmeye dayandığına dair araştırmaların sonuçlarıyla uygunsuzdur. Bu durumda ilkece öncelikli olan hudus ve ona göre düzenlenmiş âlem tasavvuru analogik kıyaslara dayalıdır, kıyaslardaki önermeler tümel değil, kıyaslar tüm dengelimsel değildir. Temsil/analoji, unsurları arasında zatî ilişkinin değil, benzetimlerin olduğu kıyaslardır. Eğer benzerlik zatî olsaydı zaten tüm dengelim olurdu. Nitekim analoginin tikelden tikele olması da formel değil, içerikseldir. İki tikel arasındaki bağlantı zatî ve içlemsel olmadığında analogik bir akıl yürütme ortaya çıkmaktadır. Tüm dengelimsel olmayan kıyasları ise ancak burhani olmayan sanatlar kullanır ki bu durumda kelâmın nazari yöntemi en iyi ihtimalle cedelî olmaktadır.

Öte yandan şunu belirtmeliyiz. Aristotelesçi burhan teorisi ve kelâmcıların ilkeleri ekseninde kurdukları âlem anlayışı birbirine karşıttır. İki sistem arasında daha önce sözünü ettiğimiz birtakım hatalı özdeşleştirmelerde olduğu gibi Aristotelesçi felsefe ve kelâm arasında yapılacak her türlü benzetme özsel değil, arızı olacaktır. Fakat kelâmi sistemin Aristotelesçilikten felsefi hüviyet bakımından asıl ayrıştığı husus şudur: Kelâmcılar Tanrı'nın kadir-i muhtar oluşunu ve âlemin hâdisliği inancını en başta adeta sarsılmaz bir bilgi gibi almışlar ve zamanla tüm âlem anlayışlarını bu bilgiyle uygunlaştırmışlardır. Bu da inancın ilke edinilmesi anlamına gelmektedir ki bu bir tür apolojik araştırma tavrıdır. Elbette apolojik bir araştırmanın da “araştırma serüveni” vardır. Fakat bu araştırma tek bir inanç önermesinin hangi önermelerle uygunlaşacağına dair bir araştırmadır. Kelâmcıların nazari araştırmaları, filozoflarda olduğu gibi varlığa uygun önermelerin araştırıldığı değil, inancına uygun önermelerin araştırıldığı bir hüviyete sahiptir. Ulaşılan bilgi de dinî bilgidir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ARİSTOTELESÇİ METAFİZİK ÇERÇEVESİNDE KELÂMİ ONTOLOJİ VE KELÂMİN TÜMELLİĞİ SORUNU

Bu bölümde iki temel soruya cevap arayacağız. İlk olarak mütekaddimîn döneminde kelâm ilmi, bilimsel metodoloji ve araştırma olarak Meşşâî metafizik ilminin yöntem ve araştırmasıyla özsel bir alakaya sahip midir? Diğer deyişle kelâm, bir metafizik disiplin midir? Eğer metafizikse zaten tümel bir disiplindir. Fakat değilse –ki bu durumda ikinci temel sorun ortaya çıkmaktadır- kelâm ilmi metafizik bir ilim olarak ele alınamamakla birlikte hiç değilse bazı bakımlardan tümel bir araştırma olarak kabul edilebilir mi?

Kelâm ilminin metafizik bir disiplin olup olmadığını tartışırken Aristoteles’in varlık olmak bakımından varlığı konu alan bir disiplin olarak takdim ettiği ve aynı zamanda *ilk felsefe* ve *teoloji* olarak adlandırdığı metafiziği, tümel bir varlık araştırması olarak nasıl mümkün kıldığına odaklanacağız ve bunu yaparken de kendisinin *İkinci Analitikler* kitabında ele aldığı ve diğer ilimlerde de uyguladığı burhani bilimler metodolojisinin temel ilkelerini esas alacağız. Daha sonra ise Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ özelinde Meşşâî felsefede metafiziğin nasıl ele alındığını dikkate alarak tümel ve burhani bir ilim olarak metafizik ilmini sağlayan yetkinlik kıstasları ekseninde kelâm ilminin varlığı nasıl ele alındığını göstermeyi hedefliyoruz.

### 3.1. ARİSTOTELES’TE BİR BÜTÜN OLARAK “VARLIĞI” KONU EDİLEN TÜMEL BİR DİSİPLİN OLARAK İLK FELSEFE/TEOLOJİ

Aristoteles tarafından metafiziğin varlığı kuşatan tümel bir disiplin olarak nasıl inşa edildiğini üç aşamada ele alacağız. İlk aşamada Aristoteles’e göre metafiziğin konusunun ne olduğunu, ikinci aşamada varlık yüklemine tümel bir yüklem olarak nasıl ele alındığını ve üçüncü aşamada ise metafizik ilminde teolojinin yeri ve sınırlarını inceleyeceğiz.

### 3.1.1. Varlık Olmak Bakımından Varlık Bilimi Olarak Metafizik

Aristoteles'e göre metafiziğin ya da onun adlandırılmasıyla söylersek *ilk felsefe* veya *teoloji*<sup>400</sup> biliminin tümelliği hem Aristoteles'in şarihleri ve takipçileri arasında hem de çağımızda pek çok akademik çalışmada tartışılmıştır. Tümellik tartışmasında ise metafiziğin konusuna dair yaklaşımlar belirleyici olmuştur.<sup>401</sup> Metafiziğin konusuna dair sorunların kaynağı Aristoteles'in *Metafizik* kitabındaki ifadelerine dayanır. Nitekim metafiziğin konusu, bizzat Aristoteles tarafından *varlık olmak bakımından varlık* olarak ifade edilmiştir.<sup>402</sup> Fakat yine Aristoteles tarafından metafiziğin aynı zamanda Tanrı ve gayr-i maddi cevherleri de incelediğine dair ifadeler vardır.<sup>403</sup> Bu anlamda Aristoteles'te metafizikle teolojiyi birbirinin yerine kullanmak mümkün müdür? Elbette hayır. Çünkü Aristoteles her ne kadar *İlk Muharrik*'in var olduğunu *Fizik* kitabında gösterse de<sup>404</sup> *Metafizik* kitabında Tanrı'nın varlığını ilk illet olmak bakımından ispat eder.<sup>405</sup> Tanrı, ilkece en önemlisi olsa da varlık yüklemine kaplamına giren konulardan sadece sadece biridir, tıpkı diğer cevherler gibi. Nitekim Aristoteles'e göre metafizik sadece İlk Muharrik'i veya maddi olmayan cevherleri değil, bütün

<sup>400</sup> Aristoteles *ilk felsefe* ve *teoloji* adlandırmalarının her ikisini de "varlık olmak bakımından varlık araştırmasına" işaret etmek için kullanmıştır. Aristoteles'in bu iki adı da aynı anda metafiziğe işaret etmek için kullandığını gösteren en açık pasaj, metafiziğin altıncı kitabındadır. Hatta o pasajda daha önce dördüncü kitapta metafiziğin konusu olarak sunduğu "varlık olmak bakımından varlık" (*being qua being/on hēi on*) ifadesini de kullanarak ilk felsefe, teoloji ve varlık olmak bakımından varlık arasında birazdan açıklayacağımız bir telifte bulunur; bk. Aristoteles, "Metaphysics", çev. W. D. Ross, *The Complete Works of Aristotle - The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey and Chichester: Princeton / Bolingen Series LXXI • 2, ts.), 2/3486 (1026a 19-35); Aristoteles, *Metafizik*, 296-297 (1026a 19-35).

<sup>401</sup> Aristotelesçi metafizikte teolojik karakterin mi yoksa ontolojik karakterin mi ağır bastığı ve metafiziğin tümelliği problemi yine bu bağlamda Aristoteles'in metafizik hakkında farklı ifadelerinin uzlaştırılmasının mümkün olup olmadığına dair tartışmaların hülasası için bk. Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics": A Study in the Greek Background of Medieval Thought* (Toronto, Kanada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978), 1-68; Gérard Verbeke, "Aristotle's Metaphysics Viewed by the Ancient Greek Commentators", *Studies in Aristotle*, ed. Dominic J. O'Meara (Catholic University of America Press, 1981), 107-128.

<sup>402</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 184 (1003a 20-25), 297 (1026a 30-35), 454 (1061b 1-10, 25-30).

<sup>403</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 84-85 (983a 1-15), 296 (1026a 15-35), 463 (1064b 5-10). Çağdaş dönem Aristoteles çalışmalarının bazılarında Aristoteles'in *Metafizik* kitabının dağınık risalelerden ve çeşitli notların bir araya getirilmesinden meydana gelmiş derleme bir kitap olduğu ve bir bütün olarak tek bir meselede odaklanan sistematik bir kitap olmadığı hakkında bk. Haris Macic, *Filozof İbn Ruşd: Şerhler Üzerinden Bir Metafizik İnşası* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2017), 132-134.

<sup>404</sup> Aristoteles İlk Muharrik olarak Tanrı'yı *Fizik* kitabında ispat etmiştir. Aslında Aristoteles için maddi olmayan bir cevher olarak Tanrı, hareketli cevherleri inceleyen fizik ilminin bir meselesi değildir ancak fizikte hareket hakkında konuşmak hareket ettirici hakkında tümel olarak konuşmayı gerektirmiş ve genel anlamda muharrik hakkındaki konuşmanın bir sonucu olarak İlk Muharrik'in ispatına varılmıştır; bk. Aristoteles, *Fizik*, 305-311 (241a 25-243a 35).

<sup>405</sup> Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 502-507 (1072a 20-1073a 15).

varlığı inceler fakat var olan her şeyi *varlık olmak bakımından* inceler. Aristoteles’in metafizikte yaptığı tüm ispatlamalar neticesinde ontolojik olarak söylersek nihayetinde onun varlık kavramının kapsamı yani dış dünyada bizzat var olduğunu kabul ettiği şeylerin toplamı fiziğin ve matematiğin konularını aşmaktadır ve böylece varlık olmak bakımından varlık incelemesi olarak ilk felsefe, fizik ve matematikten bağımsız olmaktadır. Böylece fizikten ve matematikten bağımsız fakat onları da kapsayan böylece var olan her şeyi varlık olmak bakımından inceleyen müstakil bir bilim olarak ilk felsefeden söz edebilmekteyiz.<sup>406</sup> Dolayısıyla Aristoteles’e göre metafizik teolojiyi de kapsayan ama onu da aşan bir varlık bilimidir. Çünkü Aristoteles, ilk felsefenin var olan her şeyi varlık olmak bakımından incelediğini açıkça belirtmektedir. Bu anlamda ilk felsefe, sadece Tanrı ve gayr-i maddi cevherleri değil, aynı zamanda cisim, sayı, kavram ve ilkeler gibi var olan her şeyi varlık ve birlik olmak bakımından inceler.<sup>407</sup>

Aristoteles’e göre ontolojik anlamda eğer maddi olmayan cevherler olmasaydı ve böylece dış dünyada cevher olarak var olanlar sadece maddi varlıklardan ibaret olsaydı fizikten bağımsız ve fizikten daha tümel bir ilk felsefe veya varlık olmak bakımından varlık biliminden söz edilemezdi. Çünkü bu durumda “varlık” kümesinin elemanları sadece maddi cevherler ve onların arazlarından ibaret olacaktı.<sup>408</sup> Fakat nihayetinde Aristoteles maddî olmayan cevherleri ilke ve illet olmaları bakımından metafizikte ortaya koymuş böylece varlık yüklemine kapsamı salt maddi cevherlerden ibaret olmamış ve varlık olmak bakımından varlık araştırması olarak ilk felsefe de bağımsız müstakil bir bilim olmuştur. Aksi takdirde sadece maddi tözlerin olduğu bir varlık kümesinin kapsamı, fizik biliminin kapsamını aşamayacaktı.

<sup>406</sup> Aristoteles’e göre metafiziğin varlığın belli bir kısmını değil, var olan her şeyi, yani “varlığı” konu edindiğini gösteren bazı ifadelerini hatırlatabiliriz: “Çünkü bu diğer bilimlerden hiçbiri genel olarak varlığı varlık olmak bakımından ele almaz.” Aristoteles, *Metafizik*, 187-189 (1003a 20-25). “O hâlde varlık olmak bakımından bütün varlıkların incelenmesinin de tek bir bilimin alanına ait olacağı açıktır.” Aristoteles, *Metafizik*, 192 (1003b 15-20). “Aksiyomların varlıklar olmak bakımından bütün varlıklar için geçerli oldukları apaçık olduğuna göre -çünkü varlık, var olan her şeyde ortak olan şeydir- onların incelenmesi de varlık olmak bakımından varlığın bilimine aittir.” Aristoteles, *Metafizik*, 200 (1005a 25-30). “Var olan her şeyin varlık olmak bakımından varlığın ya bir etkilenimi (affection) ya bir hâli ya bir eğilimi (disposition) ya bir hareketi veya nihayet bu tür bir başka şeyi olduğu için var olduğu söylenir.” Aristoteles, *Metafizik*, 453 (1061a 5-10). Ayrıca bk. Aristoteles, *Metafizik*, 194-196 (1004a 1-1005a 15), 292 (1025b 10-15), 454-455 (1061a 1-1061b 35), 463 (1064b 5-15).

<sup>407</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 196 (1004b 1-10).

<sup>408</sup> “Eğer doğa tarafından meydana getirilen tözlerden başka bir töz olmasaydı fizik ilk bilim olurdu.” Aristoteles, *Metafizik*, 297 (1026a 25-30); benzer ifadeler için bk. 200 (1005a 25-35), 463 (1064b 5-10).

Aristoteles'in bilimsel ilkelerine göre her bilimde kendisi kanıtlanmayan fakat kanıtlamanın kendisi hakkında olduğu bir "konu" olmalıdır<sup>409</sup> ki yine diğer bir ilkeye göre her bilim bizzat dış dünyada var olan cevherleri inceler ve Aristoteles'in ifadesiyle kaç türlü cevher varsa felsefenin de o kadar kısmı vardır.<sup>410</sup> Fakat sadece maddi cevherleri değil, aynı zamanda gayr-i maddi cevherleri de kapsamına alan "varlık" kavramı metafiziğin konusu olmaktadır. Aristoteles metafizikte birçok yerde varlık ve birliğin kapsamı en geniş ve en tümel kavramlar olduğunu ifade eder.<sup>411</sup> Üstelik Aristoteles'e göre varlık zorunludur.<sup>412</sup> Yine o, ilk ilkeler ve en yüce illetlerin doğası gereği kendisine ait olacakları şeyin, ispatına ihtiyaç duyulmayan ve zorunlu olarak var olması gereken bir şeye yani varlığa ait olduklarını belirtmektedir.<sup>413</sup> Aristoteles'in bir ilmin konusundan anladığı şey onun dış dünyada bizzat var olmasıydı çünkü *İkinci Analitikler*'de de söylendiği gibi konu kendisi ispat edilen değil, hakkında ispatlamaların yapıldığı şeydir. Dahası Aristoteles varlığın dış dünyada iliştiği mahiyetlerden bağımsız olarak varlık kazanmasını kabul etmez. Varlık daima bir şeyin varlığıdır.<sup>414</sup> Çünkü ona göre varlık olmak bakımından varlık araştırması -Platoncu idealar teorisinden uzak durmak için-<sup>415</sup> mutlak varlık anlamından hareketle değil, ancak dış dünyada mevcudiyeti tespit edilmiş varlıklardan hareketle gerçekleştirilebilir.

Sonuç olarak Aristoteles'e göre ilk felsefe bilimi diğer bilimlerin tamamından iki şekilde ayrılır: (1) Varlıkları inceleme haysiyeti/veçhesiyle ayrılır. Her bilim dış dünyadaki varlıkları konu edinir ancak hiçbir bilim varlıkları *varlık olmak bakımından* incelemeyebilir.<sup>416</sup> Fizikte de metafizikte de cisim incelenir fakat fizikte cisim hareket etmesi

<sup>409</sup> (1) *Mesele/Matlub*: İspat edilen şey veya sonuç (mesele, ispat edilince sonuç/matlub olmaktadır) ki Aristoteles bunların cinsine ait yüklemeler olduğunu belirtir. (2) *İlkeler*. (3) *Varlık Cinsi/Konu*: Kendisi hakkında kanıtlamanın tertip edildiği konu yani belirli bir varlık cinsidir. Bu varlık cinsi, *etkilenimleri* ve *zafî arazlarının* kanıtlanmasıyla açık hale gelir. Bu anlamda kanıtlama, cinsin etkilenimleri ve zafî arazları içindir ki bular bir ilmin sorunlarının kaynağını teşkil eder; bk. Aristoteles, "Posterior Analytics", ts., 1/280 (75a 40-75b 5); Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 19; Tekin, *Varlık ve Akıl*, 115. Aristoteles'in bilimlerin doğru bir akıl yürütme ve araştırma sürecinde ilerleyebilmesi için kendisinin ilimler tasnifini belirleyen ve büyük bir önem verdiği "cinsler arası geçiş yasağı" veya "*metabasis*" olarak da bilinen temel ilke, *II. Analitikler* kitabında ortaya koyduğu mesele, ilke ve konu ayırımına dayanmaktadır. "Demek, ispatta bir cinsten öbür cinsine geçilemez. Söz gelimi, bir geometri önermesi aritmetikte tasdik ve ispat olunamaz." Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, 23; ayrıca bk. Aristoteles, "Posterior Analytics", ts., 1/280 (75a 35-40); Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 19.

<sup>410</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 194 (1004a 1-5).

<sup>411</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 178 (1001a 15-25), 192-193 (1003b 20-35), 198 (5-15).

<sup>412</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 189 (1003a 25-30).

<sup>413</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 189 (1003a 25-30).

<sup>414</sup> Aristoteles, "Posterior Analytics", ts., 1/280 (75a 40-75b 5).

<sup>415</sup> Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 177 (1001a 5-15), 321-326 (1031a 15-1032a 15), 359 (1039a 1-5).

<sup>416</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 187-189 (1003a 20-25), 455 (1061b 15-35).

bakımından incelenirken metafizikte cisim varlık olması bakımından incelenir. (2) Metafizik diğer bilimlerden, incelediği cevher türünün söz konusu tikel bilimlerin incelediği cevher türünü daima aşmasıyla ayrışır. Fizik maddi cevherleri inceler ama sayıları incelemeyiz. Hâlbuki metafizik maddi cevherleri de nicelik kategorisi vasıtasıyla matematiksel şeyleri de varlık olmak bakımından incelediği gibi gayri maddi cevherleri de inceler.<sup>417</sup> Bu anlamda metafizik zatî anlamda bir bütün olarak varlığı incelediğine göre matematik ve fizik başta olmak üzere tüm bilimlerin ilkelerini verir.<sup>418</sup>

### 3.1.2. *Pros hen* (Müşekkek) Bir Yüklem Olarak Varlık

Ne var ki varlığın her şeye yüklem olabilmesiyle ilgili Aristoteles'in çözmesi gereken önemli bir sorun daha vardı. Ona göre bir bilimin incelediği çeşitli varlıkları birleştiren bir ortak doğa veya kavram olmalıdır.<sup>419</sup> Fakat var olan her şeyi tek bir doğa veya kavramda buluşturmak nasıl mümkün olacaktır? Üstelik ona göre her varlık cinsiyle ilgili tek bir bilim vardır.<sup>420</sup> Çünkü varlıkta ortak olmak bir cins ortaklığı değildir ve bu anlamda varlık *synonym* (mütevâtî) bir ortaklık sağlamaz. Eğer varlık *synonym* değilse *homonym* (ism-i müşterek<sup>421</sup>) bir yüklem midir? Bu durumda ise varlık, şeylere *homonym* olarak yükleniyorsa varlık tek bir bilimin konusu olamaz.<sup>422</sup>

Aristoteles'e göre varlık yüklemi birçok anlama gelir<sup>423</sup> ve bu yönüyle canlı, insan, cisim gibi tek bir anlamda yüklenen *synonym* yüklemelerden ayrışır. Fakat varlık

<sup>417</sup> Aristoteles'in özellikle *Metafizik* 1026a 10-20'deki ifadelerinin bu bağlamda okunması gerekmektedir. Bu pasajdan hareketle metafiziğin sadece maddi olmayan cevherleri incelediğini çıkarmak son derece hatalı bir okuma olacaktır. Çünkü bu pasaj üç teorik bilimi, var olanları inceleme yönünden ziyade inceledikleri varlıklar bakımından ayırır ve maksat metafiziğin incelediği varlık kaplamının diğer bilimlere aştığını göstermektedir; bu bağlamda krş. Aristoteles, *Metafizik*, 187-189 (1003a 20-25), 192 (1003b 15-20), 194-196 (1004a 1-1005a 15), 454-455 (1061a 1-1061b 35). Böylece metafizik hem incelediği varlık kaplamının diğer bilimlere aşmasıyla hem de inceleme veçhesiyle yani varlık olmak bakımından incelemesiyle diğer teorik bilimlerden ayrılır.

<sup>418</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 200 (1005a 25-30), 1061b 15-35).

<sup>419</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 192 (1003b 10-15).

<sup>420</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 192 (1003b 15-20).

<sup>421</sup> İbn Rüşd tarafından *Metafizik/Gama* kitabının şerhinde "*homonym*" ifadesinin karşılığı "*iştirâkü 'l-ism*" olarak verilmiştir; bk. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi - Tefsîru mâ ba'de't-tabia'*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 1/493.

<sup>422</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 453 (1060b 30-40). Ayrıca belirtmeliyiz ki Aristoteles *Sofistçe Çürütmeler* kitabında bazı safsatalar için *homonym* yüklemelerin son derece elverişli olduğuna değinir çünkü bu tür yüklemeler tek bir anlama gelmez ve farklı anlamlarını birbirinden ayırmak son derece zor olabilir. Hatta ilginç biçimde Aristoteles, Sofistler'in bu tür yüklemelerindeki birden fazla anlamı ayırıştırmanın bazen çok zor olabileceğine değinirken birden fazla anlama gelmelerinden ötürü "varlık", "birlik" ve "aynı" gibi yüklemelerin safsata için elverişli olmasına dikkat çeker; bk. Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, çev. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022), 35.

<sup>423</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 190 (1003a 30-35).

birçok anlama gelmekle birlikte *homonym* bir yüklem de değildir. Çünkü *homonym* sözcükler, özsel olarak farklı şeylere ve anlamlara arazi ortaklıktan dolayı yüklenir -ki bu kendi olmak bakımından hakiki/hakikati veren bir ortaklık değildir- fakat varlık yüklemi böyle değildir çünkü zatî bir ortaklık sağlar. Bu anlamda varlık, aralarında cins birliği olmayan farklı şeylere yüklense de onlar arasında zatî bir ortaklık sağladığı için *synonym* mertebesindedir. Aristoteles bu tür yüklemeleri “*pros hen*” (*focal meaning*, *müşekkek*) olarak adlandırır. Örneğin *Nikomakhos’a Etik* ve *Eudemos’a Etik* kitaplarında belirtildiği üzere “iyilik” de böyle bir yüklemidir.<sup>424</sup>

Aristoteles’e göre *pros hen* yüklemeler tek bir doğayla/ilkeyle ilgili olarak şeyler arasında zatî bir ortaklık sağlar. Örneğin “sıhhi/sağlıkla ilgili” ve “tıbbi” yüklemeleri *pros hen* yüklemelerdir. Birinin sağlığını koruyan ilacın, sağlığını meydana getiren doktorun, yine sağlıklı olduğunu gösteren bir belirtinin “sıhhi/sağlıkla ilgili olması” böyledir. Aynı şekilde “tıbbi” de böyle bir yüklemidir.<sup>425</sup> Bu anlamda varlık yüklemi de Aristoteles’in ifadesiyle “her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır.”<sup>426</sup> Nitekim bazı şeylerin cevher olmasından ötürü “var” olduğu söylenirken bazı şeylerin ise cevhere arız olmasından ötürü “var” olduğu söylenir ki bunlar da çeşitlidir.<sup>427</sup> Böylece tüm cevherleri ve onlara arız olan şeyleri yani *kategori*leri, varlık olmak bakımından inceleyen bir bilimden söz etmek mümkün olmaktadır.<sup>428</sup>

*Pros hen* bir yüklem olarak varlığın zatî bir ortaklığa işaret etmesi sayesinde tüm varlığın “varlık olmak bakımından” incelenmesi mümkün olmaktadır. Eğer varlık *homonym* bir yüklem olsaydı varlık araştırması arazi bir araştırma olacak ve bu durumda da tümel ve tek bir araştırma olamayacaktı. Çünkü var olanlar, kendisi bakımından yani varlık olmak bakımından incelenemeyecekti. Nitekim bir şeyin kendisi olmak bakımından incelenmesi zatî bir incelemedir.<sup>429</sup> Bir şeyi salt arazileriyle

<sup>424</sup> Nitekim Aristoteles tıpkı “varlık” kavramında olduğu gibi her iki eserinde de “iyiliğin” kategorilerle ilişkisini kurarak pek çok şeye söylendiğini göstermiştir; bk. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2017), 14-15 (1096a 25-35, 1096b 20-30); Aristoteles, “Eudemean Ethics”, çev. J. Solomon, *The Complete Works of Aristotle - The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey and Chichester: Princeton / Bolingen Series LXXI • 2, ts.), 2/14-15 (1096a 25-35, 1096b 20-30).

<sup>425</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 191 (1003b 1-10).

<sup>426</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 191 (1003b 1-10).

<sup>427</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 191 (1003b 1-10), 393 (1045b 25-30).

<sup>428</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 195-196 (1004a 30-1004b 15).

<sup>429</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 196 (1004b 10-15), 251-252 (1017a 5-30). Örneğin matematikte sayı, sayı olmak bakımından incelenir; bk. Aristoteles, *Metafizik*, 196 (1004b 10-15).

incelemek ise o şeye özgü bir şeyi incelemek değildir. Aynı şekilde varlığı arazi anlamda incelemek de varlığın kendisi bakımından yapılan bir inceleme değildir.<sup>430</sup> Varlığın zatî olarak incelenmesi var olanların var olmak bakımından ortaklıkları üzerinden gerçekleşecektir. Bu ise ancak kategoriler üzerinden gerçekleştirilebilir. Çünkü Aristoteles kategoriler kitabında her şey için söylenen genel yüklemeleri incelemiştir.<sup>431</sup> Bu anlamda Aristoteles metafiziğin varlığı zatî bir anlamda incelediğini ispat ederek onu *II. Analitikler*'deki bilimsel ilkelere mutabık burhani bir bilim kılabilmektedir. Buna karşın *safsata* ve *diyalektik* varlığı bir bütün olarak incelese de zatî değil, arazi anlamda varlıkla ilgilenmektedir. Bu nedenle ona göre Sofistler ve Diyalektikçiler sözde bilgelerdir.<sup>432</sup>

Malum olduğu üzere Aristoteles felsefesine göre arazlar ancak cevherlerde varlık kazanabilir. Aynı şekilde bu şeylerin soyutlama sonucu kullanılan kavram ve yüklemeleri de aynı ilkeye tabidir. Sadece belli bir cinsde özgü olarak varlık kazanabilen bir araz doğal olarak soyutlandığında da sadece o cinsde özgü bir yüklem olacaktır. Bazı arazların varlık kazanması ancak bulunduğu konusuna özgü iken -örneğin duyumsamanın ancak canlıda bulunması gibi- bazı arazların ise varlık kazanması o şeye özgü değildir çünkü pek çok farklı cinste bulunur. İşte Aristoteles'e göre burhani yani kanıtlamaya dayalı her bilim, belli bir konu ile ilgili ilkelerden hareket edip bu konunun *kendine özgü arazlarını/zatî arazlarını (sümbebekota)* inceler.<sup>433</sup> Metafiziğin konusu varlıktır ve buna göre metafizik varlığın kendine özgü arazlarını diğer deyişle varlığın varlık olmak bakımından arazlarını inceler. Hiçbir cinsde veya cevhere özgü olmayıp varlığa özgü olan bu zatî arazlara karşıtlıklar da dahildir. Ne var ki metafizik her türlü karşıtı incelemeyen yalnızca varlık olmak bakımından varlık kazanmış karşıtları inceler.<sup>434</sup> Bu tür karşıtların yüklemeleri sadece varlığa ilişen yüklemelerdir. Belli bir cinsin varlığına özgü değildir. Aristoteles'e göre bu durum varlığın *pros hen* bir ortaklık sağlaması sayesinde. Var olan her şey tıbbi ve sıhhi terimlerdeki gibi belli bir zatî ortaklıkla söylendiğine göre Aristoteles'in ifadesiyle "biri diğerinin yoksunluğunu

<sup>430</sup> Arazi/ilineksel anlamda varlık hakkında bk. Aristoteles, *Metafizik*, 251 (1017a 5-35), 297 (1026a 30-1027a 30). Aristoteles'te arazi anlamda varlığın karşıtı olan *zatî anlamda varlık (per se being)* hakkında ayrıca bk. Jiyuan Yu, *The Structure of Being in Aristotle's Metaphysics* (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London), 1-9.

<sup>431</sup> "Özü gereği varlığın türleri, kategori türleriyle aynı sayıdadır. Çünkü Varlık'ın anlamları bu kategorilerle aynı sayıdadır." Aristoteles, *Metafizik*, 252 (1017a 20-25).

<sup>432</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 196-197 (1004b 15-30), 454 (1061b 5-10).

<sup>433</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 161 (997a 20-25).

<sup>434</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 454 (1061b 1-10).

ifade eden” birlik-çokluk, benzerlik-benzemezlik gibi karşıt çiftler de varlık olmak bakımından varlık incelemesine dahil olacaktır. Çünkü onlar varlığın ilk ayrımlarıdır.<sup>435</sup>

### 3.1.3. İlk Felsefe/Teoloji Olarak Metafizik ve Teolojik Tümelik

Son olarak Aristoteles’in metafizik ilmini “ilk felsefe” (*first philosophy/prôtê philosophia*) veya “teoloji” (*theology/theologike*) olarak adlandırmasını ve bu iki disiplini varlık olmak bakımından varlık biliminde nasıl birleştirdiğine değineceğiz.<sup>436</sup> Varlığı, varlık olmak bakımından konu edinen metafizik bilimi Aristoteles tarafından aynı zamanda niçin bir teoloji veya ilk felsefe ele alınmaktadır?

Aristoteles kendisinden önceki filozof ve teologlarda tezahür etmiş olan iki büyük araştırma geleneğini yani *ilk felsefeyi* ve *teolojiyi* tek bir bilimin çatısı altında yani varlık olmak bakımından varlığı konu edinen bilimde birleştirmeyi amaçlamaktadır. Aristoteles Antik Yunan’da kendisinden önce ilk ilke ve illetler üzerine araştırma yapan filozoflara atıfta bulunmakta, onları adeta varlığı varlık olmak bakımından incelemeye çağırmakta ve ancak bu sayede varlık hakkında arazi değil, zatî bir inceleme yapabilmelerinin mümkün olduğuna dikkat çekmektedir:

Şimdi biz ilk ilkeler ve en yüce nedenleri aradığımıza göre bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği kendisine ait olacakları bir şeyin zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır. O hâlde eğer varlıkların öğelerini arayanlar gerçekte mutlak anlamda ilk öğeleri aramakta idiyse, onların aradıkları bu öğelerin de ilineksel anlamda varlığın değil, varlık olmak bakımından varlığın öğeleri olmaları gerekir. Bundan dolayı bizim de varlık olmak bakımından varlığın ilk nedenlerini kavramamız gerekir.<sup>437</sup>

Demek ki ilk ilkeler ve nedenler incelemesini ihtiva eden sorunlar, zorunlu olarak var olan bir şeye yani zatî anlamda varlığa aittir. Burada *zorunlu olarak var*

<sup>435</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 194-199 (1004a 1-1005a 20), 453-454 (1061a 5-30). Ayrıca Aristoteles *Metafizik*’in beşinci kitabını (*delta*) büyük ölçüde varlık-yokluk, birlik-çokluk, cevher-araz, aynılık-başkalık, öncelik-sonralık, bütün-parça gibi karşıtların müstakil olarak incelenmesine ayırmıştır. Yine bu bağlamda onuncu bölüme (*Iota*) de bakılabilir.

<sup>436</sup> Aristoteles bu iki adlandırmayı da metafizik ilmine işaret etmek için kullanmıştır. Aristoteles’in bu iki adı da aynı anda metafiziğe işaret etmek için kullandığını gösteren en açık pasaj, metafiziğin altıncı kitabındadır; hatta kendisi, o pasajda daha önce dördüncü kitapta metafiziğin konusu olarak sunduğu “varlık olmak bakımından varlık” (*being qua being/on hêi on*) ifadesini de kullanarak ilk felsefe, teoloji ve varlık olmak bakımından varlık arasında birazdan açıklayacağımız bir telifte bulunur; bk. Aristoteles, “*Metaphysics*”, 2/3486 (1026a 19-35); Aristoteles, *Metafizik*, 296-297 (1026a 19-35). Ayrıca bu pasajdan hareketle belirtmeliyiz Aristoteles’in bu ilmi bir teoloji olarak gördüğüne dair iddialar, metafiziği “teoloji” olarak adlandırmasından hareketle temellendirilemez.

<sup>437</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 188-189 (1003a 25-35).

*olması gereken şey* ile “varlığı” kastetmektedir. Nitekim Aristoteles, sonraki cümlede varlık olmak bakımından varlık incelemesinden söz ederek bunu açıklar. Üstelik ilk ilkeler ve en yüce illetler her türlü varlığın ilkeleri olduğu için onların ait olacağı şey onlardan da daha genel ve zorunlu bir ortak ilke olmalıdır. Başka bir yerde Aristoteles’in kendisinden önce ilk ilkeleri araştırarak bilgelik iddiasında olan kişilere yönelik *varlığın çeşitli anlamlarını ayıramayıp birbirine karıştırma* eleştirisini de bu bağlamda hatırlamak yerinde olacaktır.<sup>438</sup>

Öte yandan yukarıdaki pasajda Aristoteles tarafından varlığın ilkelerini araştıran iki türlü *ilk felsefe* söz konusudur. İlk olarak kendisinden önceki ilk felsefe, ikinci olarak kendisinin ortaya koyduğu ilk felsefe. Aristoteles’e göre kendisinden önceki ilk felsefe araştırması, varlığı arazi anlamda aldığı için burhani yetkinlik kıstaslarına uygun bir varlık araştırması değildir. Aristoteles ilk ilkeleri varlık olmak bakımından incelemeyi teklif etmektedir. Böylece Aristoteles ilk felsefeyi hem sınırlandırmakta hem de ilk felsefe araştırmasını burhani anlamda geçerli ve zatî bir inceleme hâline getirmektedir. Böylece ilk felsefe, varlık olmak bakımından varlığın ilk nedenlerine dairdir.

Aristoteles tarafından ilk felsefenin varlık olmak bakımından varlık araştırmasına zatî olarak nasıl dahil edildiğini gösterdiğimizize göre şimdi teolojiye geçebiliriz. Aristoteles varlıkların varlık olmak bakımından inceleneceğini gösterdiğine göre Tanrı veya gayri maddi cevherlerle ilgili meseleler de bu incelemeye dahil varlıklar olacaktır. Fakat Tanrı’nın varlık olmak bakımından incelenmesi ne anlama gelmektedir ve böyle bir inceleme nasıl gerçekleştirilebilir? Bu incelemenin sınırları nedir? Hem Aristoteles’ten önce gerek mitleri derleyen ve bizzat Aristoteles tarafından “teolog” olarak anılan şairler arasında hem de Aristoteles öncesi filozoflar arasında Tanrı veya tanrılarla ilgili pek çok mesele ele alınmıştır.<sup>439</sup> Mitolojilerde ve dinlerde tanrılara ait mesele ve tartışmaların tamamı metafiziğe dahil midir? Aristoteles *Metafizik* birinci kitapta araştırmanın ilk ilkeler hakkında olduğunu izah ederken sözü bir biçimde tanrılara getirir. Bu bağlamda bilgeliğe ve filozofluğa uygun biçimde

<sup>438</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 141 (992b 15-20).

<sup>439</sup> “Teoloji” veya “teolog” şeklinde ifadeler bizzat Aristoteles tarafından Homeros ve Hesiodos gibi şairlerin (*rhapsod*) tanrılar hakkındaki açıklamalarına atfen kullanılmaktadır; bk. Aristoteles, *Metafizik*, 174 (1000a 5-20), 91 (983b 25-35). Aristoteles’e göre Homerosçu anlamda teoloji elbette felsefi bir bilim değildir, fakat söz konusu şairler, halk arasında dağınık vaziyette dolaşan mitleri toplayıp yeniden düzenleyerek tanrılar üzerine şu ya da bu şekilde araştırma yapmışlardır. Üstelik Aristoteles’in de ifade ettiği gibi bu teologlar, anlamı kendi aralarında bilinen kelime ve mitleri bilen kişilerdir; bk. Aristoteles, *Metafizik*, 174 (1000a 10-20).

tanrılara dair araştırmanın ancak ilk ilkeler ve nedenler bağlamında yapılması gerektiğini vurgular. Aristoteles, mitlerle ilgilenen şairlere eleştirel bir atıfta bulunduktan sonra bilgeliğe özgü bir araştırmada Tanrı'nın ancak *ilk ilke ve neden olması bakımından* incelenebileceğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda felsefi olarak bir varlığın "Tanrı" olması onun ancak var olanların ilk nedeni olmasıyla mümkündür ve yine felsefi anlamda bir Tanrı incelemesi ancak ilk ilke ve neden olması bakımından gerçekleştirilebilir.<sup>440</sup> Sonuçta Tanrı araştırmasının sınırları belirlenmiştir. Metafizikte teoloji ile varlık olmak bakımından varlığın ilke ve nedenlerine dair bir soruşturma ne kadar gerektiriyorsa o kadar ilgilenilecektir. Böylece gerek mitolojist teologların Tanrı hakkındaki görüşlerine gerekse önceki filozofların Tanrı veya tanrılarla ilgili araştırmalara hitaben teolojinin sınırları ve Tanrı'nın metafizikte hangi bakımdan inceleneceği belirlenmiştir.

İlke ve neden kavramları Tanrı'dan daha geniş bir kaplama sahiptir ve bu nedenle felsefi bir Tanrı araştırması ilke ve neden araştırmasının alt dalıdır. Nitekim varlık da ilke ve nedenlerden daha geneldir ve bu yüzden ilke ve nedenler zatî anlamda varlık araştırmasının alt dalıdır. Peki bir alt branşı olduğu hâlde varlığı varlık olmak bakımından inceleyen bu bilim, Aristoteles tarafından bazı pasajlarda niçin bir "teoloji" olarak adlandırılmıştır? Aslında Aristoteles bu ilmi "ilk felsefe" olarak da adlandırmaktadır. Çünkü varlıkların varlık bakımından "önce" olan ilkeleri bu ilimde ele alınır. Tanrı ise tüm varlığın ilk ilkesi ve ilk nedeni olduğu için ilk ilkeler arasında da ayrıcalıklıdır bu nedenle Aristoteles'e göre "en tanrısal bilim aynı zamanda en şerefli bilimdir."<sup>441</sup> Varlıklar arasında varlık olmak bakımından en üstün varlık Tanrı olduğu için varlıkları varlık olmak bakımından inceleyen bir bilimin de "teoloji" olarak adlandırılması doğaldır. Her ne kadar fizik biliminde de Tanrı ele alınmış olsa da orada Tanrı, İlk Muharrik olma bağlamında ele alınmıştır. Hareket ve genel anlamda muharriklerin konuşulması bağlamında İlk Muharrik'in varlığına ulaşılmıştır. İlk Muharrik'i tanrısal anlamda yani sadece hareketlerin ilkinin sebebi olması bakımından değil, varlık olmak bakımından inceleyen bilim metafiziktir.

Öte yandan Aristoteles'e göre Tanrı'nın her şeyin ilk nedeni olması da bir tür tümellik sağlamaktadır. Nitekim Tanrı var olan her şeyin meydana gelmesinin uzak illeti ve ilkesidir. Bu teolojik tümelliktir. Çünkü Tanrı'nın her varlığın ilk nedeni olması

<sup>440</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 84-85 (983a 1-15), 493 (1070b 35).

<sup>441</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 85 (983a 5-10).

-uzak neden olsa da- var olanların tamamına dair bir ilke ve bilgi olmaktadır. Fakat örneğin bir ağacın en uzak nedenidir. Doğrudan ağacın varlığıyla ilgili ilkelerden sadece biridir. Dahası ağaca varlık gibi *pros hen* tümellikle olarak yüklenmez. Bu nedenle varlığa dair tümel bir kuşatıcılığa sahip olsa da bu sadece ilk illet olmak bakımındandır ve varlık yüklemine nispetle eksik bir kuşatıcılıktır.

### 3.2. İSLAM MEŞŞÂÎ GELENEĞİNDE METAFİZİK

Aristoteles'in *Metafizik* kitabının gayesi nedir? Aristoteles bu kitabıyla temelde neyi başarmayı hedeflemiştir? Bu gibi sorular doğrultusunda İslam dünyasında filozoflar arasında iki tür metafizik algısı söz konusu olmuştur. İlki Aristotelesçi metafiziği bir teoloji olarak algılayan ve ontik araştırmayı salt teolojik ispatlar için gerekli bulan yaklaşımdır. Bu yaklaşım Kindî ve takipçilerine aittir. Kendisinden sonra bir gelenek meydana getirmiş ikinci yaklaşım ise Fârâbî'ye aittir. Fârâbî, sanki Kindî'nin "Aristoteles'in *Metafizik* kitabının amacı" şeklindeki ifadesine<sup>442</sup> nazire olarak "*Makâle fi aġrâdı 'l-hakîm*" adlı bir risale kaleme almış ve *Metafizik* kitabıyla Aristoteles'in neyi amaçladığını ortaya koymak istemiştir.<sup>443</sup> Şimdi öncelikle metafiziği, Tanrı başta olmak üzere maddi olmayan cevherlerin incelenmesine hasredilmiş biçimde ele alan ve metafizikteki ontolojik araştırmayı teolojiye indirgenmiş biçimde gerçekleştiren Kindîci teolojiyi inceleyeceğiz ve ardında da metafiziği sadece Tanrı'yı değil, var olan her şeyi inceleyen varlık merkezli tümel bir bilim olarak gören ve Aristoteles'in kastettiği anlamda bir metafizik tasavvurunun İslam dünyasındaki ilk temsilcisi olan Muallim-i Sâni Fârâbî'nin metafizik tasavvurunu ele alacağız.

#### 3.2.1. Kindî ve Teolojiye İndirgenmiş Metafizik Geleneği

Bazı araştırmacılar tarafından Aristoteles'te metafiziğin salt Tanrı'yı konu edindiği düşünülmüş ve Aristoteles metafiziği, ilk İslam filozofu Kindî'nin ilk felsefe anlayışıyla örtüştürülmüştür.<sup>444</sup> Aristoteles'te metafiziğin teolojiyle özdeş olmadığını

<sup>442</sup> Ya'kûb bin İshak el-Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 458.

<sup>443</sup> Fârâbî, "Makâle fi aġrâdı 'l-hakîm", 34-35.

<sup>444</sup> Örneğin bk. Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 69.

gösterdiğimizi düşünüyörüz. Nitekim haklı olarak Fârâbî'nin kaygısı da bunu göstermekti. Şimdi ise Kindî ve takipçilerinin Aristotelesçi metafizik anlayışından nasıl uzaklaştığını açıklayacağız ve bu sayede Fârâbî'nin asıl maksadını da izah etmiş olacağız. Böylece Aristotelesçi metafiziği yanlış anlayarak teoloji ile metafiziği karıştıranların kimler olduğunu görmüş olacağız.

Aristoteles'in *Metafizik* kitabında varlığın varlık olmak bakımından ele alındığı kısımların yani ontolojinin merkezi bir konuma sahip olduğunu, Aristoteles'in temel maksat ve niyetinin varlık olmak bakımından varlık bilimini inşa etmek olduğunu, Tanrı ve gayri maddi cevherleri de bu doğrultuda ele aldığını göstermiştik. Bu anlamda Aristoteles'in temel kaygısı ve niyeti varlığı kuşatan ontolojik bir disiplin meydana getirmektir ve teoloji de bu ontoloji içindi. Fakat ilk İslam filozofu Kindî'de böyle bir niyet, gaye ve maksat görülememektedir. Aristoteles'te ilk felsefeyi varlık olmak bakımından varlık bilimi olarak vâzetme çabasına karşın Kindî'de ilk felsefe, İlk Gerçek'in yani Tanrı'nın bilgisini veren bir bilim olarak takdim edilmektedir.<sup>445</sup> Üstelik başka bir pasajda da ilk felsefe biliminin diğer bilimleri kuşatan tümel bir bilim oluşu, örneğin varlık veya birlik kavramlarının tümelliğine değil, İlk İlet'in<sup>446</sup> önceliğine dayandırılır.<sup>447</sup> Bu bağlamda pek çok araştırmacı tarafından Kindî'nin metafizik ilmini, bir teoloji olarak gördüğüne işaret edilmiş hatta Kindî bazı araştırmacılar tarafından bu cihetten kelâmcılara yakın görülmüştür.<sup>448</sup>

Kindî tarafından ilk felsefe yani metafizik varlığın belli bir cüzüne hasredilmiş bir ilim gibi takdim edilmektedir. Kendisi, Aristoteles'in kitaplarının sayısı hakkındaki risalesinde cisimlere gerek duymayan ve onunla ilişkisi bulunmayan varlıklar hakkında Aristoteles'in “*mâ ba'de't-tabîa*” yani metafizik dışında bir kitabı olmadığına dikkat çeker.<sup>449</sup> Fakat Kindî, metafizik kitabının “amacından” söz ederken maddi varlıkların ve Tanrı'nın yanı sıra “madde (*tînet*) ile birlikte bulunsa da onunla birleşmeyen” şeylere

<sup>445</sup> el-Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 144.

<sup>446</sup> el-Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 147. Mütercim tarafından “*el-illeti'l-ûlâ*” ifadesinin “ilk sebep” olarak çevrilmesi İslam filozofları arasında sebep ve illet terimleri birbirinin yerine kullanılmasından pek mühim değildir. Fakat kelâmcılar arasında “sebep” sözcüğünün muhtar bir faile delalet etmesi buna karşın illet sözcüğünün zorunlu bir nedensel etkiye delalet etmesi nedeniyle yanlış anlaşılmalara sebep olabilir. Üstelik Kindî'nin Mu'tezile kelâmcıları arasında yetişmiş olduğu dikkate alındığında bunun önemi artacaktır. Nitekim bizden değineceğimiz üzere Kindî Tanrı için “illet” ifadesini son derece bilinçli bir şekilde kullanmaktadır.

<sup>447</sup> el-Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 146.

<sup>448</sup> Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 95; Yıldırım, “Metafizik İlmi ve Bu İlmin Farklı Şekillerde İsimlendirilmesi; Prote Philosophia'dan el-İlmü'l-İlâhîyyât'a”, 396.

<sup>449</sup> el-Kindî, “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, 432.

işaret etmektedir.<sup>450</sup> Neticede Kindî metafiziği teolojik bir ilim olarak almakta ve Aristoteles gibi ele almamaktadır. Kindî metafiziği salt maddi olmayan varlıkları ele alan bir ilim olarak görmektedir. O hâlde Kindî’de ilk felsefe, varlığı sadece teolojik anlamda kuşatmaktadır ve ilk felsefe var olan her şeyi değil, sadece diğer tikel bilimlerde incelenemeyen gayri maddi illetleri incelemektedir. Böyle bir ilim aslında varlığın bütünü (kiill) değil, parçasını (cüz) incelediği için ontolojik anlamda tümel bir ilim değil, tikel bir bilimdir. Böyle bir ilim kanaatimizce hassas anlamda söylersek metafizik de değildir.

Aslında Kindî’nin ispata ihtiyaç duymayan bir mefhum olarak “birlik” kavramından yola çıkması, birliğin kategorilerle bağını kurarak her şeye yüklem olabileceğini göstermesi Aristotelesçi anlamda tümel ontolojiye imkân veren bir kullanım olarak değerlendirilebilir.<sup>451</sup> Nitekim Aristoteles de birlik kavramını kaplam bakımından varlığa denk görmekteydi.<sup>452</sup> Dahası Kindî’de şey, vücut, mevcud, eys gibi genel ontolojik terimler etkin biçimde kullanılmaktadır.<sup>453</sup> Dahası Türker’in tespit ettiği üzere İbn Sînâ’nın varlık-mahiyet ayrımından hareketle mutlak varlığa ulaştığı gibi Kindî de birlik-hüviyet ayrımından hareketle mutlak birliğe ulaşmaktadır.<sup>454</sup> Kindî’de tümel bir ontolojik perspektif olduğunu gösteren bu gibi verilere rağmen onda birlik üzerinden ontolojik bir ilim ortaya koyma çabası ve kaygısı görülmediği gibi ilk felsefeyi de bu doğrultuda inşa etmenin gerekliliğine dair bir açıklamaya da rastlanmamaktadır. Üstelik birlik konusundaki ifadeleri, ontolojik anlamda değerli olsa da tamamen Tanrı’nın selb edilmesi ve ispat edilmesi bağlamında dile getirilmektedir. Bu anlamda Kindî’de ilk felsefe, var olan her şeye dair zatî bir araştırma olarak ele alınmamakta aksine varlığın belli bir cüzüne yani gayri maddi şeylere ve bilhassa Tanrı’nın birlenmesine tahsis edilmiş durumdadır. Üstelik az önce ifade ettiğimiz gibi kendisi Aristoteles’in metafizik ilmini de bu çerçevede algılamaktadır.<sup>455</sup>

Yine de bir ilimde konunun epistemolojik önceliği bakımından Kindî’ye göre metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu söylemek güç görünmektedir. Kindî’nin

<sup>450</sup> el-Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, 458.

<sup>451</sup> Kindî bazı pasajlarda tıpkı Aristoteles’in yaptığı gibi birlik ve kategoriler arasında bağ kurmaktadır fakat bağlam Tanrı’nın selb edilmesine dairdir; el-Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 188.

<sup>452</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 193 (1003b 20-35), 425 (1053b 20-30).

<sup>453</sup> Bk. İrfan Görkaş, “Kindî Metafiziğinin Temel Kavramları”, *ERDEM* 81 (Aralık 2021), 41-62.

<sup>454</sup> Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 57-58, 81.

<sup>455</sup> el-Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, 458.

ifadelerinden anlaşıldığına göre Tanrı, ilk felsefe araştırmasının ispat edeceği bir meseledir. Yani ille de mevzu-mebadi-mesail çerçevesinde değerlendireceksek Kindî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre Tanrı, ilk felsefenin konusu değil, gayesi veya matlubu olarak değerlendirilebilir. Çünkü ister Aristotelesçi anlamda ister İbn Sînâcı anlamda alalım bir ilmin konusu o ilimde ispatlanmamaktadır nitekim Kindî, ilk felsefede Tanrı'yı ispatlanmış olarak almaz bilakis ilk felsefede Tanrı'yı ispat etmeye çalışır. Her ne kadar Kindî'nin mevzu-mebadi-mesail ayrımına dair bu türden bir duyarlılığından söz etmek mümkün değilse de terim anlamıyla onun ilk felsefenin konusu olarak Tanrı'yı gösterdiğini söyleyemeyiz. Çünkü o Tanrı'yı ispatlanmış sayıp konu edinmez. Kindî'de ilk felsefenin konusu olsa olsa “birlik” olabilir. Az önce ifade ettiğimiz gibi Kindî, ilk felsefeyi birlikle başlatmakta bu noktadan hareketle Tanrı'yı bir mesele gibi alıp ispat etmektedir. Kindî ilk felsefe incelemesinde Tanrı'yı ilk illet olarak ispat ederek Aristotelesçi metafiziğe yaklaşırsa da Tanrı'yı sanki ilk felsefenin yegâne meselesi, ilk felsefenin ispatlamak istediği tek mesele gibi ele almaktadır ki bu noktada Kindî'nin ilk felsefe tasavvuru hem Aristoteles'in hem de Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın varlık olmak bakımından varlığı konu edinen ilk felsefe tasavvurundan oldukça uzaklaşmaktadır.

Tüm bu sorunların kaynağı Kindî'nin metafiziği Neo-Platoncu bir kaynak olan *Üsûlücyâ* kitabı üzerinden okumasına dayanmaktadır. Kendisi bu kitabı özellikle tercüme ettirmiş hatta tercüme üzerinde çalışarak bazı düzeltmeler yapmıştır.<sup>456</sup> *Üsûlücyâ*'da kitabın amacının *rubûbiyyet* hakkında yani ilk illet hakkında olduğu belirtilmektedir.<sup>457</sup> Kindî Aristoteles'in *Metafizik* kitabını bu çerçevede ele almış ve ilk felsefeyi gayri maddi varlıklara ve özellikle de Tanrı'ya münhasır meselelere dair bilgi veren bir ilim olarak almıştır. Bu anlamda Kindî'de teoloji için ontoloji yaklaşımının ağır bastığını, tabiri caizse ontolojinin teolojiye hizmet ettiğini söylemeliyiz. Çünkü Kindî'de varlığın bütününe dair varlık veya birlik üzerinden bir yaklaşım görememekteyiz. Onun birlik kavramını külli biçimde ele aldığı pasajlar aradığımız türden ontolojik bir perspektif edinmemizi sağlayabilecek önemli ifadeler barındırır da bu pasajların geçtiği bağlamların gayesi, varlığı bir bütün olarak ele almak değil, Tanrı'yı ispat etmek ve böylece Tanrı'nın ilk illet olmasından hareketle varlığı teolojik olarak kuşatmaktır. Bu anlamda Kindî için ilk felsefe yani metafizik ilmi esasen bir

<sup>456</sup> Cahid Şenel, “Giriş”, *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi* (Ankara: TÜBA, 2017), 15-16.

<sup>457</sup> *Üsûlücyâ - Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel (Ankara: TÜBA, 2017), 66.

teolojidir ve ontolojik açıklamaların amacı da teoloji içindir. Böyle bir ilk felsefe algısında tümellik, sadece Tanrı'nın ilk illet olmasıyla ilgili teolojik bir tümellik olup varlık olmak bakımından varlık tümelliğine göre nakıstır.

Kindî ilk felsefe hakkındaki bu yaklaşımıyla öğrencilerini ve kendisinden sonra “*feylesof*” olarak anılan Âmirî, İbn Ferîgûn gibi pek çok kişiyi etkilemiş ve İslam dünyasında ilk felsefenin teolojiyle özdeş biçimde algılanmasında etkili olmuştur.<sup>458</sup> Yine de Kindî teolojisinin “kelâmi bir teoloji” olarak anlaşılmasının doğru olmadığını bilakis “felsefî bir teoloji” olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmeliyiz. Birinci bölümde ortaya koyduğumuz üzere “kelâmi teoloji” İslam özelinde dine ve dinî ilkelere tabi bir teolojidir. Bu anlamda Kindî kelâmi geleneğe nispet edilemez. Kindî teolojisi ile kelâmi teolojinin farkını gösteren şu gerekçeleri sayabiliriz: (1) Kindî kelâmcılar arasında yetiştiği ve yaşadığı hâlde kendisini bir kelâmcı olarak takdim etmez. (2) Kindî tabakat kitaplarında bir kelâmcı olarak değil, bir filozof olarak anılır ve Mu‘tezili kaynaklarda da bir kelâmcı olarak anılmamıştır.<sup>459</sup> (3) Kindî, kelâmcılarda olduğu gibi Tanrı’yı fail-i muhtar bir sebep olarak görmez bilakis o Tanrı’yı “İlk İlet” (*el-‘illeti’l-ûlâ*) olarak ifade eder ve onu Meşşâî nedensellik içerisinde dört neden teorisi ekseninde ele alır.<sup>460</sup> Filozoflarda olduğu gibi kelâmcılara göre de illet malulünü zorunlu olarak gerçekleştirir. Fakat kelâmcılara göre tam da bu nedenle Tanrı illet değil, müreccih bir sebeptir. Çünkü illet, muhtar değildir, muhtar da illet değildir. Kelâmcıların illet ve ihtiyar arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini ve bu bağlamda Tanrı’yı illet olarak ele almama konusundaki hassasiyetlerine ikinci bölümde değinmiştik. Bu bağlamda Tanrı’yı bir illet olarak görme hususunda Kindî’nin kelâmcıların kabullerine rağmen *Üsûlûcyâ* ekseninde karar kıldığı görülmektedir ve bu nedenle Kindî teolojisinin kelâmi ve dinî geleneğe değil, Neo-Platoncu geleneğe yerleştirilmesi daha uygun olacaktır.<sup>461</sup>

<sup>458</sup> Ömer Mahir Alper, “İslâm Felsefe Geleneğinde Metafizik’in Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme”, *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 56-61.

<sup>459</sup> Mahmut Kaya, “Kindî, Ya‘kûb b. İshak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Nisan 2024); Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 30.

<sup>460</sup> el-Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 147.

<sup>461</sup> *Üsûlûcyâ - Aristoteles’in Teolojisi*, 270. Bu noktada Türker, Kindî’nin Tanrı’yı “müreccih bir illet” olarak tasavvur ettiğini iddia etmektedir; bk. Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 92. Yine de bu iddiaya karşı ihtiyatlı olmak gerekir. Nitekim Türker de *ilk münfailin yakın illeti olması* bağlamında Kindî’ye göre Tanrı’nın kelâmcıların düşündüğü gibi “her şeyin vasıtasız şekilde nedeni” olmadığını belirtmektedir; Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 93. Kindî’nin Tanrı’nın faillğine dair ifadelerinin bağlamı da kelâmcıların söylediği gibi Tanrı’nın fail-i muhtar olması anlamında değil, dört illetten biri yani fail neden olması anlamındadır. Yine Kindî’nin “zamanın illeti” olarak Tanrı’dan söz etmesi ve Tanrı’nın “*mübdî*” yani ilk var edici olmasına dair ifadeleri de bize kesin bir veri sağlamamaktadır; bk. el-Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 146; Ya‘kûb bin İshak el-Kindî, “Tarifler

(4) Kindî’de Tanrı, -yine kelâmcılardan ve dinî meşhurattan farklı olarak- her şeyin yakın sebebi değildir. Ona göre Tanrı ilk edilginin yakın illeti (‘*illetün garîbetün*’) fakat ondan sonrakilerin dolaylı illetidir.<sup>462</sup> Böylece Kindî hem Tanrı’yı nedensellik çerçevesinde ele alarak hem de her şeyin bizzat yakın nedeni görmeyerek kelâmcılardan ayrılmış, dine tabi bir teoloji ortaya koyma çabası gütmemiştir. Bilakis o, dinî meşhuratı değil, *Usûlücyâ* ekseninde Neo-Platoncu geleneği takip etmiştir.<sup>463</sup> (5) Kindî teolojisini kelâmi teolojiden ayıran diğer bir fark ise ilk dönem Mu‘tezile kelâmcılarının neredeyse tamamına göre gayri maddi olan yegâne varlık Tanrı iken Kindî’ye göre Tanrı dışında maddi olmayan başka varlıkların olmasıdır. Ona göre ilk felsefe yani metafizik bu varlıkları inceler.<sup>464</sup> (6) Ayrıca Kindî âlemin sonsuzluğu konusunda da kelâmcılarla aynı zeminde konuşmaz. Nitekim Kindî’ye göre “âlemin cirminin” (*cirmü’l-‘âlem*) veya “bütün cirmlerin” (*cirmü’l-küllî*) bilfiil sonsuz olması imkânsız olsa da bilkuvve sonsuz olabilir.<sup>465</sup> Kendisi bilkuvveligi imkân ile açıkladığı pasajında âlemin hatta hareket ve zamanın dahi imkân anlamında bilkuvve sonsuz olduğunu söyler.<sup>466</sup> Nitekim onun âlemin sonluluğuna dair argümanları neticede “bilfiil olanın sonsuzluğundan” söz etmenin çelişkili olduğunu göstermeye dayalıdır. Ayrıca âlemin değil, “âlemin cirminden” söz etmesi de bu anlamda ayrıca önemlidir.<sup>467</sup> (7) Yine mütekaddimîn

---

Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 248. Kindî’nin Tanrı’nın mürid veya müreccih olduğuna dair doğrudan bir lafız kullanmaması ve bir tür terminoloji değişikliğine gitmesi de dikkate alınmalıdır. Ayrıca “irade” ve “ihtiyar” kavramları hakkında Kindî’nin tanımı için bk. el-Kindî, “Tarifler Üzerine”, 250, 254.

<sup>462</sup> Ya‘kûb bin İshak el-Kindî, “Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 274; Ya‘kûb bin İshak el-Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 314.

<sup>463</sup> Krş. *Usûlücyâ - Aristoteles’in Teolojisi*, 146-148.

<sup>464</sup> el-Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, 458.

<sup>465</sup> Ya‘kûb bin İshak el-Kindî, “Âlemin Sonluluğu Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 294, 298. Ayrıca başka bir risalesinde Kindî’nin ifadeleri mütercim tarafından “Her şeyi yoktan vücuda getiren” şeklinde tercüme edilse de Kindî Allah’ın her şeyi “*leys*’ten” meydana getirdiğini ifade etmektedir; bk. el-Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, 308. Kindî’nin bilkuvve sonsuzluğu onaylaması ve âlemin *leys*’ten yaratıldığını söylemesi mutlak imkânla özdeşleştirilen Mu‘tezilî *mümkün madum* teorisini akla getirmektedir. Mümkün ma‘dum ve imkân düşüncesi arasındaki ilişki için bk. Ömer Ali Yıldırım, “Ma‘dum ve Mümkün: Mûtezile’nin ‘Ma‘dum’ ve İbn Sînâ’nın ‘Mümkün’ Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 30 (2013), 96.

<sup>466</sup> el-Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 168.

<sup>467</sup> Kindî “cirmi” üç boyutlulukla tanımlar; bk. el-Kindî, “Tarifler Üzerine”, 250. Başka bir risalesinde Platon’un “cirm” ve “cisim” arasında fark gördüğüne işaretle tahlili yürütür; bk. Ya‘kûb bin İshak el-Kindî, “Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 392-394.

kelâmcılarının pek çoğunun aksine Kindî nefsi, gayri cismani bir cevher olarak görür.<sup>468</sup>

(8) Yine dönemindeki kelâmcılardan farklı olarak Kindî madde ve suret teorisinden hareket etmekte, maddî ve sûri nedeni kabul etmektedir.<sup>469</sup>

### 3.2.2. Fârâbî ve Ontoloji Merkezli Metafizik Geleneği

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi gerek Kindî etkisiyle ve gerekse çevirilerin yapıldığı teolojik geleneklerin etkisiyle İslam dünyasında metafizik salt teolojik bir ilim olarak tasavvur edilmiştir. Platon ve Aristoteles’in görüşlerinin uzlaştırılması üzerine yazdığı risalede Fârâbî, *Üsûlücyâ*’yı Aristoteles’in eseri olarak kabul etmiş ve bazı atıflar vermiş olsa da<sup>470</sup> Aristoteles’in *Metafizik* kitabını ve metafizik ilmini *Üsûlücyâ* ekseninde okumamış ve belki de bu konuda İslam dünyasında ihtiyatlı davranan ilk filozof olmuştur. Kendisi *Makâle fî aġrâdı’l-hakîm* risalesini Aristoteles’in *Metafizik* kitabının gayesini açıklamak için kaleme aldığını belirtmektedir. Fârâbî’ye göre çoğu kişi, Aristoteles’in *Metafizik* kitabının ve metafizik ilminin Tanrı, akıl, nefis gibi maddî olmayan cevherlere münhasır olduğunu vehmetmişlerdir. Dahası Fârâbî, metafizik ilmini sanki tikel bir ilim gibi varlığın belli bir cüzüne hasredilmiş bir şekilde anlayan bu kişilerin metafizik ilmini (*mâ ba‘de’t-tabî‘a*) *ilmü’t-tevhîd* ile bir ve aynı ilim zannettiklerini ifade ederek metafiziği teolojiye indirgediklerini belirtir.<sup>471</sup> Fârâbî’nin risalede eleştirisinin öncelikli muhatapları Aristoteles’in *Metafizik* kitabını *Usûlücyâ* ekseninde okuyanlara yani Kindî ve takipçilerine yöneliktir. Nitekim içeriğine dikkat edilirse *Usûlücyâ* kitabı tıpkı Fârâbî’nin söylediği gibi Tanrı, akıl, nefis gibi maddî olmayan cevherlere hasredilmiştir. Fârâbî’nin özellikle “tevhid ilmi” ifadesi ekseninde dile getirdiği eleştiri, öncelikle ilk felsefeyi Allah’ın birleşmesi amacına hasreden, dahası Aristoteles’in *Metafizik* kitabını tanıtırken onun bu kitaptaki “amacını”

<sup>468</sup> Ya‘kûb bin İshak el-Kindî, “Cisimsiz Cevherler Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 374; Ya‘kûb bin İshak el-Kindî, “Nefis Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 390.

<sup>469</sup> Örn. bk. Ya‘kûb bin İshak el-Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 350-352.

<sup>470</sup> Hüseyin Atay’ın belirttiğine göre Fârâbî, Platon ve Aristoteles’in uzlaştırılmasına dair risalesinde dört yerde *Usûlücyâ*’ya (*el-Rubûbiyye*) atıfta bulunur; bk. Hüseyin Atay, “Giriş”, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü’s-‘Saade), Platon Felsefesi, Aristoteles Felsefesi* (İstanbul: M. Kabalcı Yayınevi, 2023), 17. Ayrıca belirtelim ki Atay’ın ortaya koyduğu üzere *Usûlücyâ* kitabı -bu atıflardan anlaşılmalıdır ki- Muhsin Mahdî’nin iddia ettiğinin aksine Fârâbî’nin Platon ve Aristoteles uzlaştırmasında belirleyici bir etkiye sahip değildir.

<sup>471</sup> Fârâbî, “Makâle fî aġrâdı’l-hakîm”, 34 (6-13).

(*ğarazuhû fi kitâbihi'l-müsemâmâ mâ ba'de't-tabî'a*) maddi olmayan varlıkların incelenmesi ve Allah'ın birleşmesi olarak açıklayan Kindî'ye<sup>472</sup> yönelik olup sonrasında ise Kindî'nin öğrencilerine<sup>473</sup> ve doğrudan öğrencisi olmadığı hâlde metafiziği bu şekilde anlayan takipçilerine yöneliktir.<sup>474</sup>

Tekrar söylersek Fârâbî'ye göre Aristoteles'in metafizik ilmi, teolojiden veya gayri maddi cevherlerin incelemesinden ibaret bir ilim değildir ve ona göre Aristoteles'in kitaptaki asıl amacı ve kaygısı varlığı bütün olarak inceleyen külli bir ilim vazetmektir. Fârâbî, Aristoteles'in bu konudaki amacına ve kaygısına dair iddiasını iki şekilde göstermeye çalışır: İlk olarak cüzi ilim ve külli ilim ayrımını net bir şekilde ortaya koyarak Aristoteles'in bu kitaptaki gayesinin varlığı bütün olarak inceleyen külli bir ilim vazetmek olduğunu göstermeyi amaçlar. Teolojinin yani ilahiyat ilminin niçin metafizikten bağımsız bir ilim olmadığını da bu çerçevede izah eder. İkinci olarak da Aristoteles'in *Metafizik* kitabındaki risalelerin/bölümlerin içeriğini inceleyen Fârâbî, Aristoteles'in bu risalelerden sadece on birinci risaleyi Tanrı'ya ve ayrıık cevherlere hasrettiğini, diğer risalelerde ise farklı ontolojik meselelerin ele alındığını göstererek Aristoteles'in *Metafizik* kitabının ve metafizik biliminin Tanrı'dan ibaret olmadığını ve temel gayesinin de Tanrı'yı ispat etmek olmadığını gösterir.<sup>475</sup>

Fârâbî'nin bu risalede metafiziğin ilahiyattan ibaret olmadığı bağlamında tikel ilim ve tümel ilim arasında kurduğu ayrım, bu bölümdeki amaçlarımız bakımından son derece önemli olduğu için ayrıca odaklanmamızı gerektirmektedir. Ona göre tikel ilim, *konusu mevcudatın veya müvehhematın*<sup>476</sup> belli bir cüzünden/kısımından ibaret olan

<sup>472</sup> el-Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", 458.

<sup>473</sup> Örneğin Kindî'nin seçkin öğrencilerinden Ahmed bin et-Tayyîb es-Serahsî'nin *Kitâb fi vahdâniyyetillah* şeklinde adından Allah'ın birleşmesine hasredildiği anlaşılan bir eser yazması bir rastlantı olmasa gerek; bk. İlhan Kutluer, "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Nisan 2024).

<sup>474</sup> Alper, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", 56-61; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 102-103.

<sup>475</sup> Fârâbî, "Makâle fi ağrâdî'l-hakîm", 37-38.

<sup>476</sup> Fârâbî'nin burada *müvehhemât* ifadesi maddeden soyutlanmış biçimde "vehmî" olarak konu edilen matematiğe işaret etmektedir. Onun mevcudattan ayrı olarak müvehhemattan söz etmesi sanki mevcut olmayanların ilmini mümkün gördüğü şeklinde anlaşılmalıdır. Matematik ilimlerine ait konular dış dünyada cevherlere ilişkin arazlar olarak mevcut olup zihinde mücerret biçimde konu edilmeleri *vücudî değil, vehmîdir*; bk. Fârâbî, "Makâle fi ağrâdî'l-hakîm", 35 (21-23)-36 (1). Ayrıca matematiksel şeylerin soyutluğu tümel mahiyetlerin soyutluğu gibi değildir. Çünkü atın mahiyeti soyutlandığında zihinde yine dış dünyadaki atlıktan ayrı bir mahiyet oluşmaz. Fakat sayılar veya geometrik şekiller böyle değildir, onların mahiyetlerini düşünmek dış dünyada arız oldukları şeyleri gerektirmez. Üç sayısını veya üçgeni, üç elmadan veya üçgen masadan ayrı düşünebiliriz. Bu yüzden matematiksel şeyler soyutlandığında vehmî düzeyde idrak edilir; bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 2013, 1/21.

ilimdir.<sup>477</sup> Tümel ilim ise *mevcudatın tamamını kapsayan (el-‘âmmu li’cemî’i’l-mevcûdât)* bir incelemedir.<sup>478</sup> O hâlde cüzi ilim varlığın belli bir cüzüyle yani parçasıyla külli ilim ise varlığın küllü yani bütünüyle ilgilenmektedir. Mevcutların tamamına dair külli bir ilim olacaksa bunun tek bir ilim olması gerekir. Varlıktan daha geniş kapsamlı olup mevcutların genelini aşan bir şey olmadığına göre iki külli ilim olamaz. Buna göre varlığın belli bir cüzünü yani Tanrı’yı inceleyen ilahiyat ilmi tümel bir ilim değildir çünkü var olanların tamamına dair mutlak anlamda yapılan bir inceleme değildir. O hâlde ilm-i ilahi metafiziğe dahil edilmelidir.<sup>479</sup> Aynı şekilde Fârâbî’ye göre Kindî gibi filozofların teolojiden ibaret gördükleri metafizik incelemesi, varlığın bütünü hakkında olmadığı için tümel bir araştırma değildir ve esasen hassas bir ayırımla söylersek metafizik de değildir. Peki ilahiyat varlık olmak bakımından varlığı konu edinen metafizikle aynı olmadığına göre acaba ayrı bir ilim olabilir mi? Varlığın belli bir cüzünü ele aldığına göre niçin fizik veya matematik gibi kendi başına ayrık tikel bir ilim değildir? Çünkü Fârâbî’ye göre ilm-i ilahi mevcudun ortak ilkesi olan Tanrı’yı ele alır. Var olan her şeyin ilk nedeni Tanrı’dır. Var olan her şeyin ilkesinin incelenmesi varlık olmak bakımından varlık incelemesiyle zatî olarak ilişkilidir. Çünkü var olan her şeyin varlık olmak bakımından sahip olduğu müşterek hususlar metafizikte incelenir. Bu durumda her var olanın ilk nedeni olan Tanrı da varlık olmak bakımından incelemesine zatî biçimde dahil olacaktır.<sup>480</sup>

Mevcutların tamamıyla ilgili bir araştırma olan metafizik öncelikle ontolojik anlamda tümel bir ilimdir. Bu nedenle metafizik, varlık ve birlik gibi kapsam bakımından mevcutların tamamına şamil şeyleri ve yine varlık ve birliğin türlerini ve eklentilerini inceler. Dahası ona göre metafizik; öncelik-sonralık, kuvve-fiil, tam-nakıs gibi tikel bilimlerin konularından birine özgü olmayan genel yüklemeleri inceler ve elbette metafizik Tanrı’yı inceler. Ama Fârâbî, metafiziğin Tanrı’yı inceleme sebebini de yine ontolojik zeminde izah eder ve mevcutların ilkesi olmasından ötürü teolojinin metafizikte inceleneceğini belirtir.<sup>481</sup>

<sup>477</sup> Fârâbî, “Makâle fi ağrâdı’l-hakîm”, 34 (21-22).

<sup>478</sup> Fârâbî, “Makâle fi ağrâdı’l-hakîm”, 35 (7-8).

<sup>479</sup> Fârâbî, “Makâle fi ağrâdı’l-hakîm”, 35 (13-19).

<sup>480</sup> Fârâbî, “Makâle fi ağrâdı’l-hakîm”, 35 (8-19).

<sup>481</sup> Fârâbî, “Makâle fi ağrâdı’l-hakîm”, 35 (8-12).

*Metafizik* kitabının *Epsilon, Theta, Iota* bölümlerinde mevcut olan her şeyle mevcudiyetinden ötürü ilişkili olan genel kavramlar Aristoteles tarafından incelenmişti. Fakat daha önce de belirttiğimiz üzere Kindî’de *ilk felsefe* genel kavramları araştıran bir ilim olarak görülmediği gibi Aristoteles’in *Metafizik* kitabının tanıtımında da rastlanmamaktadır. Fakat Fârâbî’ye gelince o, söz konusu risalesinde Kindî’de rastlamadığımız şekilde varlığa bağlı genel kavramlara dikkat çekmekte ve metafiziğin mevcut olan her şeye şamil bir ilim olmasının gereği olarak *öncelik-sonralık, kuvve-fiil, tam-nakıs* gibi genel kavramları incelediğine işaret etmektedir.<sup>482</sup> Yine aynı pasajın devamında Fârâbî mevcudun kategorilere bölünmesini ifade ettikten sonra mevcudun kuvve-fiil, tam-noksan, illet-malul olmak üzere *levâhık* yani eklentilerinden ve sonrasında ise birliğin eklentilerinden söz eder.<sup>483</sup>

Fârâbî metafizik ilmini bir teoloji olarak değil, varlığı bütünüyle kuşatan bir varlık bilimi olarak tasavvur etmiş ve İslam dünyasında kendisinden sonraki metafizik tasavvurunda belirleyici olmuştur. En önemli takipçilerinden İbn Sînâ, metafiziği mevcut olan her şeyin bilimi olarak görmüş ve Aristotelesçi metafiziği Fârâbî ekseninde ele almıştır. İbn Sînâ’ya göre -Aristoteles’in de kabul ettiği gibi- mevcudun bilgisi bedihidir. Bu durum mevcudun bilgisinin duyuşal veya nazari biçimde elde edilmediğini gösterir. Mevcut apaçık olduğuna ve mutlak yokluk imkânsız olduğuna göre yani dış dünyada bir şeyin veya bir şeylerin var olmaması imkânsız olduğuna göre mevcut olmak bakımından mevcut incelemesi mümkün olmaktadır. Bu bakımdan metafizik, tabiat biliminden ve diğer bilimlerden öncedir (*mâ kable’tabîâ*) ve diğer ilimlere de ilke verir.<sup>484</sup> Aristoteles’te olduğu gibi İbn Sînâ’da ve yine Kutbüddîn Râzî gibi takipçilerinde mevcutlar maddi şeylerden ibaretse metafizik ilminden söz edilemez.<sup>485</sup> İbn Sînâ’ya göre apaçık olan mevcut mefhumu ve ilişkinlerinden hareketle yapılacak varlık olmak bakımından varlık araştırması bizatihi fiziğin varlık listesinin aşılmasıyla sonuçlanacaktır. Neticede metafizik maddi olmayan cevherleri ispat etmekle bu gerekliliği ontolojik bakımdan gerçekleştirir. Öte yandan Izutsu’nun

<sup>482</sup> Fârâbî, “Makâle fi ağrâdî’l-hakîm”, 35 (10-11).

<sup>483</sup> Bk. Fârâbî, “Makâle fi ağrâdî’l-hakîm”, 36 (15-17). Ayrıca müteahhirin dönemi umur-ı âmme tartışmalarının kökenleri bağlamında Fârâbî’nin konuyla ilgili ifadeleri hakkında bk. Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 139-148; İrfan Görkaş, “Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 11/11 (2017), 67-90.; İrfan Görkaş, “Farabi Metafiziğinde ‘Varlıkta Müştereklik (El-Mevcud Lafzun Müşterek)’ Meselesi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 6/2 (2017), 13-34.

<sup>484</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, 2013, 1/19.

<sup>485</sup> Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya: İbn Sînâ’nın Metafizik Delili*, 155-156.

belirttiği gibi metafiziği *mevcut olmak bakımından mevcut* bilimi olarak görerek vücut manasını değil, mevcut olanı merkeze alan bir tavırla İbn Sînâ, Aristotelesçi metafiziğin sınırları içinde kalsa da<sup>486</sup> etkin biçimde kullandığı varlık-mahiyet ayrımı ekseninde vücutu mahiyetin bir arazı olarak görür.<sup>487</sup> Mevcudun apaçıklığını kabul etmek dış dünyada bir şey ya da şeylerin mevcudiyetini kabul etmek demektir. Mevcudun apaçık olmasından yani bir şeylerin dış dünyada var olmasının apaçık olmasından hareketle bizim mevcudun ve ona ilişkinlerin araştırmasına başlayabilmemiz mümkündür. Dahası Tanrı'yı da mevcudun apaçıklığı dolayısıyla mevcutların ilkesi olması bağlamında bir "mesele" olarak metafizikte incelemek bu sayede mümkün olmaktadır. Bu bağlamda belirtmeliyiz ki İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten vücut-mevcut-mahiyet ekseninde nasıl farklılaştığı son derece önemli olsa da bu bölümdeki hedeflerimiz bakımından etkin bir öneme sahip değildir. Zira bu bölümde bizim için önemli olan, metafiziği/ilk felsefeyi/ilahiyyatı başlı başına bir ontoloji disiplini olarak vazedip Tanrı dahil tüm mevcutların mevcut olmak bakımından incelenmesinin bu ilmin esası olarak kabul edilmesidir ki bu anlamda Aristoteles ve Fârâbî'de gördüğümüz tavır İbn Sînâ'da da mevcuttur.<sup>488</sup>

Tanrı'nın doğa biliminde incelenmesini hiçbir şekilde doğru bulmayarak Tanrı'yı metafizik biliminde bir "konu" değil, bir "mesele" olarak gören İbn Sînâ, bu bakımdan Aristoteles'i eleştirip ondan ayrılrsa da<sup>489</sup> metafiziği mevcut olan her şeyi mevcut olmak bakımından inceleyen tümel bir disiplin olarak görerek Aristotelesçi ve Fârâbîci metafizik geleneğini takip etmiştir. Yine İbn Sînâ'ya karşı İbn Rüşd'ün eleştirileri son derece önemli olsa da tezimizin gayesi bakımından belirleyici değildir. Neticede İbn Rüşd'de metafiziği varlığı bütüncül olarak inceleyen bir disiplin olarak ele almakta ve Tanrı'yı metafiziğin varlık olmak bakımından incelediği bir konu olarak görmektedir.<sup>490</sup> Bu sayede metafiziği metafizik kılan özsel bir bakımdan İbn Sînâ ve İbn Rüşd, Kindî geleneğinden ayrılmaktadır.

<sup>486</sup> Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İnsan Yayınları, 1995), 92.

<sup>487</sup> Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 116.

<sup>488</sup> İbn Sînâ'da varlık mahiyet ayrımının etkin kullanımı sonucu vücut-mevcut arasında kesin bir ayrıma ulaşıldığı ve böylece metafiziğin konusunun mutlak anlamıyla vücut olması hakkında bk. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 74-88. Ayrıca Fârâbî'de mutlak vücut hakkında bk. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 104-105.

<sup>489</sup> Bk. Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 34-35.

<sup>490</sup> İbn Rüşd'ün metafizik tasavvuru hakkında yapılmış müstakil bir çalışmada İbn Rüşd'ün İlk Muharrik ve metafizik ilmi arasında kurduğu ilişki ve bu bakımdan İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri için bk. Macic, *Filozof İbn Rüşd: Şerhler Üzerinden Bir Metafizik İnşası*, 245-254.

### 3.3. ARİSTOTELESÇİ METAFİZİK İLMİNİN TÜMELLİĞİ ÖLÇÜTÜNDE KELÂMİ ONTOLOJİ VE TEOLOJİ

Kelâm ilmi tümel bir disiplin midir? İlk bölümde kelâm ilminin tümel meseleleri ele alan bir disiplin olduğuna dikkat çekmiştik ve bazı araştırmacılar tarafından kelâmın Aristotelesçi anlamda bir metafizik olarak görüldüğünü ya da en azından Aristotelesçi metafiziğin standartlarına denk tümel bir varlık araştırması olarak algılandığını ifade etmiştik. Aristotelesçi metafiziğin standartlarını ortaya koyduğumuza göre şimdi mütekaddimîn dönemi kelâm ilmini temel alarak söz konusu iddiaların doğruluğunu soruşturacağız. Öyleyse kelâm, dakik bir ayrımla sorarsak Aristotelesçi standartlara uygun metafizik bir disiplin midir? Kelâm ilmi bir bütün olarak var olan her şey hakkında yapılan bir araştırma mıdır? Eğer öyleyse kelâmcılar varlığı hangi bakımdan incelemektedirler, varlık olmak bakımından mı? Eğer değilse kelâm ilmi hangi bakımdan tümel bir disiplin olarak kabul edilebilir? Araştırmamız öncelikle kelâmcıların mevcudatı tasnifi ve mevcudu ele almaları ekseninde kelâmın konusuna ve ilkelerine yönelik yaklaşımlarına dair olacaktır.

#### 3.3.1. Kelâmi Varlık Araştırması

Daha önce görüldüğü üzere Aristoteles'e göre de mevcutların mevcut olması bakımından incelenmesi öncelikle cevherlere ait bir incelemeydi. Bu bakımdan birinci bölümde görüşlerine yer verdiğimiz bazı araştırmacılar, kelâmcıların âlemi cevher ve araz yönüyle ayırarak ayrıntılı araştırmalara giriştiklerini ve bu ayrımla mevcutları mevcut olmak bakımından incelediklerini iddia etmektedirler. Kuramsal olarak cevher anlayışları arasındaki farklılık dikkate alınmaksızın her iki cevher-araz araştırması arasında yakın münasebet kurulmaktadır. Yine daha önce bahsini ettiğimiz üzere bazı araştırmacılar, teolojik olmayan pek çok farklı meselenin kelâm ilminde ele alınmasından hareketle kelâm ilminin salt bir teoloji olmadığını, metafizik bir araştırma olduğunu veya tikel olsun tümel olsun pek çok meseleyi ele alan ve genel anlamda felsefenin mukabili külli bir disiplin olduğunu iddia etmişlerdi. Bu amaçla kelâmcıların ayrıntılı epistemoloji bahisleri, Bağdat Mu'tezilesi'nde olduğu gibi doğa teorisi, genel olarak Mu'tezile'nin tevlid nazariyesi, atomculuk nazariyesi gibi doğrudan teolojik olmayan meseleler örnek gösterilebilir. Kelâm ilminin varlığa dair tümel bir inceleme olup olmaması bağlamında birazdan bu örneklerin de nasıl değerlendirilmesi

gerektiğine değineceğiz. Fakat şimdilik belirtmemiz gereken şu ki kelâmcıların teolojik olmayan ya da en azından ilk bakışta teolojik görünmeyen bu türden araştırmalarının, bazı bakımlardan son derece önemli olsa da kelâm ilminin metafizik bir ilim olup olmaması bağlamında birincil bir öneme sahip olmadığını göstermek istiyoruz. Çünkü metafizik bir araştırma olup olmadığı konusunda kelâm ilminde aranması gereken şey, mevcudatın bir bütün olarak ele alındığını gösteren kavram veya yaklaşımlara ilişkindir. Bunun için de kelâmcıların mevcutları bir bütün olarak nasıl tasnif ettiklerine odaklanmak gerekir. Zira bir ilmin neredeyse her varlığa ilişen meselelerle ilgilenmesi onu metafizik kılmaz tıpkı safsata veya cedeli kılmadığı gibi. Bilakis varlığın bütünüyle *hangi bakımdan ilgilendiği* belirleyici olmaktadır.

Kelâmcılar hâdis-kadim, cevher-araz, zat-sıfat, maddi-gayri maddi gibi genel kavramlar ve farklı veçhelerden varlığı genel biçimde taksim etmişlerdir. Bu yönlerden Aristoteles’in mevcut anlayışı, mevcutları taksim etmesi ve mevcut olmak bakımından mevcut bilimindeki yaklaşımları ile kelâmi ontoloji arasında pek çok benzerlik bulunabilir. Örneğin maddi-gayri maddi ayrımını esas alalım ve Aristotelesçi felsefe ve kelâm arasında bu yönüyle yakın bir benzerlik olduğunu iddia edelim. Kelâmcılara göre de Aristotelesçi felsefeye göre de mevcutlar maddi varlıklardan ibaret değildir. Nitekim daha önce söylediğimiz gibi Aristoteles’e göre dış dünyada var olduğu kabul edilen şeyler, maddi varlıklardan ibaret olursa varlık olmak bakımından varlık araştırması fiziğe kalırdı. Fakat bu benzerliklere rağmen kelâmcıların “maddi” anlayışı ile filozofların “maddi” anlayışı iki farklı kuramsal yapı içinde bambaşka rollere sahiptir ve bu nedenle söz konusu benzerlik kuramlar arası zatî bir benzerlik olmamaktadır. Birazdan göstereceğimiz gibi bu durum cevher-araz, hâdis-kadim gibi ayrımlar için de geçerlidir.

Öncelikle dikkat edilmesi gereken şey Aristoteles’in mevcut tasnifinin ilke ve illet temelli oluşudur. Örneğin maddi ve maddi olmayan varlıklar tasnifi veya maddeden bağımsız bulunup bulunamama ayrımı, ilkesi ve illeti “madde” olan varlıkları ifade eder. Aynı şekilde onun ilimleri tasnifi de ilke ve illet merkezlidir. Nitekim Aristoteles’in ifadesiyle söylersek bilgelik, ilke ve nedenlere ilişkindir.<sup>491</sup> Ya da ona ait başka bir ifadeyle söylersek “nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz.”<sup>492</sup> Doğa bilimleri diye bir bilimin olması doğanın fail bir ilke ve illet olması sayesinde.

<sup>491</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 81 (982a 1-5).

<sup>492</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 146 (993b 20-25).

Aksi takdirde doğa, Aristotelesçi bilimsel metodoloji açısından pek çok farklı cinsi birleştirici bir unsur olamayacağı için müstakil bir bilim de olamazdı. Hareket etmesi bakımından cisimleri araştıran doğa bilimi hareketleri arazi bakımlardan incelemeyiz, eğer öyle olsaydı hareketlere ilişkin sonsuz arazinin incelenmesi gerekecekti ki burhani bir bilimde bu söz konusu olamazdı. Doğa biliminin amacı, hareketle zatî anlamda ilişkili olan şeyleri incelemek yani hareketin ilkelerini ve nedenlerini incelemektir. Yine Aristotelesçi anlamda metafiziğin içinde teolojiye yer verilmesi ancak Tanrı'nın ilk ilke ve ilk illet olmasından ötürüdür. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi burhani şartlar göz önüne alındığında Aristoteles'e göre felsefenin Tanrı'yı başka bir bakımdan incelemesi mümkün değildir. Dahası varlık olmak bakımından varlığı araştıran ilk felsefe yani metafizik, belli bir varlık cinsine özgü olmayıp genele şamil olan ilke ve nedenleri konu edinmesi sayesinde bir ilimdir. Genele şamil ilkeleri ele aldığı için de genel ve tümel bir ilimdir. İlimlerin her birinin bir konusunun olması ve o ilimde bu konulara ilişkin zatî arazların incelenmesi de zatî arazların ilke ve illet bakımından konularına tabi olmasından ötürüdür. Aristoteles'in bir cevher olarak suretin nedensel ilke oluşunu anlatırken söylediği gibi bir şeyin "niçinliği" onun tanımına indirgenir ve nihai anlamda "niçin" bir ilke ve nedendir.<sup>493</sup> Belli bir cinse özgü ilkeleri ve illetleri o cinse ait ilimler inceler ki bunlar tikel ilimdir, cinsler arası müşterek ilke ve illetleri ise tümel ilimler incelemektedir. O hâlde Aristoteles'e göre gerek varlık taksimi ve gerekse bu çerçevede ilimler tasnifi ilke ve illet bakımındandır. Acaba kelâmcıların cevher-araz, maddi-gayri maddi gibi ontolojik ayrımlarına ilke ve illet temelli baktığımızda ise aynı durumu görebilir miyiz? Hatta bu soruyu incelemeyiz önce şu sorunun cevabına ilkece önce olduğu için biz de öncelik verebiliriz. Acaba varlık olmak bakımından varlık incelemesinin bir gereği olarak metafizik, belli bir varlık cinsine özgü olmayıp genele şamil olan ilke ve nedenleri konu edindiğine göre acaba kelâm ilmi, varlığın belli bir cüzüne veya belli bir varlık cinsine özgü ilkeleri inceleyen bir disiplin midir yoksa belli bir varlığa özgü olmayıp varlıklar arası ve ilimler arası ortak ilkeleri inceleyen bir disiplin midir?

Kelâmi ontolojide hâdis-kadim ayrımı veya diğer bir deyişle Allah ve âlem ayrımı, varlığa dair cevher-araz, maddi-gayri maddi şeklinde ayrımları önceler ve esasında onlara da ilke verir. Nitekim kelâmcılar mevcutların taksiminde hâdis-kadim ayrımını öncelemişler ve varlığı öncelikle hâdis-kadim şeklinde ayırmışlardır. Hatta bu

<sup>493</sup> Aristoteles, "Metaphysics", 2/3350 (983a 25-30); Aristoteles, *Metafizik*, 87-88 (983a 25-30).

anlamda daha önce bahsi geçtiği üzere Mu'tezile mezhebi, kadim olmayı Tanrı'nın *ehassü's-sıfat*'ı, hâdis olmayı ise Tanrı dışındaki her şeyin yani âlemin *ehassü's-sıfat*'ı olarak görmektedir.<sup>494</sup>

Kelâmcılara göre muhdis fail muhdes âlemin ilkesidir. Bu anlamda hâdis-kadim ayrımı ilke temelli bir ayırım olduğu için metafizik ilmi bağlamında yapılacak bir soruşturmada öncelikle dikkate alınması gereken ayırımdır. Kısacası biz kelâmi ontoloji vasıtasıyla metafiziksel bir araştırmanın imkânını söz konu edebileceğimiz bir şeyler elde etmek istiyorsak aradığımız şey öncelikle kelâmcıların varlık tasnifinde ilke, illet veya sebep olan varlık ya da varlıkları tespit etmektir. Çünkü belirttiğimiz üzere Aristotelesçi anlamda varlık olmak bakımından varlık araştırması ilkelere dair bir araştırmadır. Çünkü mevcutların mevcut olmak bakımından müşterek noktası mevcutların genel ilkeleridir.

Mevcutların taksimi bakımından maddi ve gayri maddi varlıklar tasnifi veya cevher-araz taksimi Aristotelesçi anlamda metafiziğe imkân veren bir unsur olarak önemli bir benzerlik olarak görülebilir. Çünkü örneğin Hişâm bin Hakem gibi Tanrı dahil her şeyi cisimlerden ibaret gören bir mevcut anlayışında mevcutların mevcut olmak bakımından incelemesi cisimlere dair incelemeden ayrılamaz ve fizikten bağımsız bir varlık olmak bakımından varlık araştırmasının imkânı kalmazdı. Bu anlamda kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre mevcutlar Tanrı sayesinde cisimlerden ibaret değildir. Fakat bu ayrımı metafizik ilmimi mümkün kılacak şekilde tamamlayacak unsur, ilke ve illet problemidir ve bu nedenle bizim için maddi-gayri maddi ayrımı değil, onun ilkesel olarak kendisine bağlı olduğu hâdis-kadim ayrımı önemlidir.

Filozoflarda mevcutların maddi ve gayri maddi şeklinde ayrılması varlığın ilkeleri bakımından önemlidir. Aristoteles'te dört nedenden biri olarak madde, illet ve ilke olduğu için maddi-gayri maddi ayrımı mevcutların mevcut olmak bakımından incelenmesinde önemli bir taksimdir. Fakat kelâmcılarda madde fail bir sebep veya illet değildir. Aynı şekilde kelâmi atomculuk ekseninde cevher ve araz ayrımı da kelâm ilmimi metafizik bir araştırma kılan ayırt edici bir hususiyete sahip değildir. Çünkü cevherler tek cinstendir ve onları birbirinden farklılaştıran bir şey yoktur. Onlar arazlarıyla farklılaşmaktadır. Aynı atomlardan meydana geldiği hâlde niçin bir şeyin

<sup>494</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse - Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2013, 1/84, 156, 170, 186; Erdinç, *Müteahhirîn Kelâmında Cismîn Hakikati: Süreklilik ve Değişim*, 42-43; Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 130.

öyle değil de böyle olduğunu zatî bir nedensellik bağlamında konuşma imkânımız yoktur. Aristoteles'te ise her cevher aynı zamanda illet ve ilkedir. Cansız cisimler dahi maddi ve suri illettirler. Aristoteles'in dört illetten maddi-suri cevherleri, bir ilke ve illet işlevine sahiptir ve bu nedenle varlık hakkında zatî biçimde yapılacak bir konuşmada ayrıcalıklıdır. Fakat kelâmî atomculuk doğru olsa bile cevher olarak atomlar ve bir araya gelişleri çeşitli cisimlerin illetini vermemekte, onların hakikatini açıklamamakta diğer deyişle mevcutların mevcut olmak bakımından ilkesi olma işlevinde nakıs kalmaktadırlar.

Hâdis-kadim ayrımı öncelikle hudus delili ekseninde geliştirilen bir ayırmadır ve temelde her hâdis olanın bir muhdisi olduğu düşüncesine dayanır. İlk olarak kelâmî atomculuğun öncüsü olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf tarafından geliştirilen delil kendisinden itibaren neredeyse bütün kelâm geleneğinin karakteristik ontolojik ilkesi oldu. Ona göre Tanrı'nın varlığına dair ilk bilinmesi gereken şey hâdisin hudusa gelmesinden ötürü bir muhdise ihtiyacının zorunlu olmasıdır.<sup>495</sup> Ebu'l-Huzeyl'in bu yaklaşımından açıkça anlaşılmaktadır ki mevcutların hâdis-kadim şeklinde ayrılması Tanrı'nın birliğini ispat için önceliklidir. Kendisinden sonra da Mu'tezilî, Eş'arî ve Matüridî kelâmcılar Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek için her hâdisin muhdis bir sebebe zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu ilkesi gereğince mevcutları hâdis-kadim şeklinde ayırdılar.<sup>496</sup>

İkinci bölümde belirttiğimiz üzere hudus delilinin safsatadan uzak, sıhhatli biçimde sonuçlanması için Tanrı dışındaki her şey hakkında bütüncül bir kanaat elde edilmesi gerekiyordu. Atomculuk temelli cevher ve araz ayrımı ekseninde tüm arazların hâdis olduğunu duyusal anlamda apaçık görerek kabul eden kelâmcılar, içsel değişimden azade olan sabit cevher-i fertlerin de hâdislerle birlikte olduğu için hâdis olduğunu iddia ettiler. Nitekim hâdislere mukarin, hâdislerden azade varlık kazanamayan cevher-i fertler yani atomlar; içtima, iftirak, hareket ve sükûn olmak üzere dört tür oluş (*kevn*) içindedirler ve bu sayede arazların hâdisliği ortaya çıkar.<sup>497</sup>

<sup>495</sup> Kadî Abdülcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/68.

<sup>496</sup> Çağfer Karataş, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 29; Ulvi Murat Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2007), 65-97; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2021), 64; Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi: Mu'tezilenin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 64-73.

<sup>497</sup> Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, 34-39; Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi: Mu'tezilenin Âlem Anlayışı*, 118-119.

Peki kendi kendilerine hareket edemeyen cevher-i fertleri harekete geçirip bir şeylerin var olmasına neden olan ilke nedir? Diğer bir ifadeyle cevher ve arazların yani âlemin hudusunun faili kimdir? Elbette ikinci bölümde de başka bir yönden gösterdiğimiz üzere Tanrı atomculuk temelli cevherlerin ve arazların bizzat faili olan yakın ilkedir. Kelâmcılarda bu mesele *fiilin faile taallukunun zorunlu olması* ilkesine dayanır.<sup>498</sup> Fiilin faile taalluku ile ilgili olarak kelâmcılarla filozoflar arasında temel farklılık “fail” anlayışına dairdir. Kelâmcılara göre ancak canlı, iradeli ve bilgi sahibi varlıklara faillik atfedilebilir. Tabiatları kabul eden Bağdat Mu‘tezilesi’ni istisna edersek kelâmcılara göre hâdis varlık, kesin olarak canlı ve bilen bir muhdise taalluk eder. Bu anlamda ancak ihtiyar sahibi canlı bir varlık fail olabilir.<sup>499</sup> Hâdis olan atomların ilk defa yaratılması Allah tarafından gerçekleştirilmiştir. Yaratıldıktan sonra da atomlar ve arazlardan müellef cisimler üzerinde fail sebep olarak Tanrı’nın yanı sıra sadece insana yer verilmektedir.<sup>500</sup> Eş‘arîler ise tevlid teorisine ve bu bağlamda sebeplerle ilgili zorunluluk içeren varsayımlara da karşı çıkarak âdet teorisi ekseninde meseleyi ele alırlar.<sup>501</sup>

Filozoflara göre ise Tanrı muhtar ve müreccih bir fail olmadığı gibi kelâmcılarda olduğu gibi âlemdeki her şeyin yakın nedeni de değildir. Âlem öncelikle yakın neden olan doğa, madde, suret gibi etkin nedenlerle açıklanır. Kelâmcılar “Her hâdisin bir muhdise sebebi vardır.” derken “muhdis sebep” ile sadece muhtar ve müreccih bir faili kastederler; örneğin filozoflarda olduğu gibi doğa fail bir illet

<sup>498</sup> Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)*, 98.

<sup>499</sup> Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 119-120; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 25-27.

<sup>500</sup> Mu‘tezile genel olarak Tanrı ve insan dışında fail kabul etmez. Tanrı kendi başına bir sebeptir ve insan da Allah’ın yaratmış olduğu kudreti kullanarak tercihte bulunur ve etkin bir fail olabilir. Basra Mu‘tezilesi tabiat fikrini reddeder ve mevcutlar arasında Tanrı ve insan dışında fail bir ilke kabul etmez. Örneğin Kadı Abdülcebâr ve öğrencisi Nisâbüri’de olduğu gibi Basra Mu‘tezilesi tabiat fikrini reddetmişlerdir. Tabiat bir cevher olamaz çünkü cevher-i fertler aynı cinstendir, tabiatlar ise aynı cins değildir. Eğer tabiat bir araz ise bu durumda bir *ma’nâ* olarak kabul edilmelidir ki fakat bunların *tevlid edici* bir etkisi yoktur; bk. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 118-119, 128-129. Hatta tabiatları kabul eden Nazzâm ve Câhız’a göre de Allah’ın failliği esastır ve bu anlamda mütevellid fiillerin faili Allah’tır. Allah taşı bırakıldığı zaman aşağıya düşecek bir tabiatla yaratmıştır. Fakat Muammer, tabiatı mütevellid fiillerin faili görerek önemli bir istisna oluşturmakta ve Allah tarafından yaratılmış cevherlerden oluşan cisimleri kendi arazlarının faili olarak görmektedir. Böylece Muammer, Allah ve insan olmak üzere ihtiyar sahibi olmayan tabiatların da fiil sahibi olduğunu iddia ederek kelâmcıların kahir ekseriyetinden ayrılmıştır; bk. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu‘tezîlî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 191-192. Fakat Tanrı’yı kadir-i muhtar kabul ettiğine göre Muammer’e göre de tabiatlar bizzat Allah’ın yaratmasına bağlıdır. Bağımsız ve zorunlu bir doğa fikrinin anlamlı olması için Tanrı’nın da zorunlu bir varlık olması gerekmektedir. Diğer deyişle fail-i muhtar Tanrı düşüncesi ve tabiatın zorunlu failliği fikrinin birlikte kabul edilmesi tutarlı bir sonuç doğurmamaktadır.

<sup>501</sup> Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 132-133.

değildir. Bu anlamda Bağdat Mu‘tezilesi tarafından içsel bir zorunlulukla hareket eden doğaların yakın fail olarak kabul edilmesi ve Tanrı’nın ise doğaları yaratan uzak fail olarak kabul edilmesi dinî bir disiplin olarak kelâm ilminin imkânları bağlamında son derece önemli bir adımdır.<sup>502</sup> Fakat onlar da neticede doğayı fail-i muhtar Tanrı anlayışının bir uzantısı olarak ele almışlar ve aslında Tanrı’nın yaratıcılığını açıklamak üzere doğayla ilgili açıklamalarını derinleştirmişlerdir. Hâlbuki fail-i muhtar Tanrı ve içsel zorunlulukla fail bir illet olan doğa fikri arasındaki uzlaşmazlık, kelâmcıların ekseriyetini rahatsız etmiş ve Basra Mu‘tezilesi’nin çoğunluğu, Eş‘ari ve Maturidîlerin neredeyse tamamı tercihlerini kadir-i muhtar Tanrı’dan yana kullanarak doğa teorisini kesin olarak reddetmişler ve Bağdat Mu‘tezilesi’ne karşı çıkmışlardır. Çünkü Tanrı’nın tercihi doğa üzerinde her an etkindir ki bu durum bağımsız çalışan bir doğa prensibi fikriyle çatışır. Dahası Aristotelesçi anlamda önemli olan şu ki doğayı kabul eden kelâmcılara göre cisimlerin tabiatları cevher değil, araz/mana olduğu için cisimlerin tabiatları ile onların gereği olan fiiller arasında nedensellik bağının nasıl kurulacağız meçhuldür.<sup>503</sup> Öte yandan tabiatları kabul etmeyen Basra Mu‘tezilesi’nin de taşın düşmesi, ateşin yükselmesi, mıknatısın çekiciliği gibi tek yönlü hareketleri açıklamak üzere tabiat yerine *i’timâd* fikrini ikame etmeleri de hareketin ilkesi olarak dikkate değerdir. Fakat *i’timâd* düşüncesi aslında ihtiyar sahibi Tanrı’nın âlemdeki her fiilin hakiki ve yakın faili olduğunu açıklamayı hedefleyen öncelikle teolojik bir ilkedir. Nitekim tabiat fikrinden farklı olarak bu tür teoriler, Tanrı ve insan gibi iradeli varlıkların fail etkilerini açıklamayı hedeflemektedir.<sup>504</sup> O hâlde kelâmcılara göre ister kendi kendine hareket etmek üzere yaratılmış bir tabiat kabul edilsin ister sadece kendi kendine hareket edemeyen, sabit atomlardan ve arazlarından oluşan âlem anlayışı kabul edilsin neticede fark etmeksizin hâdisler, müreccih bir muhdise daha doğrusu müreccih ve irade sahibi bir muhdise kesin olarak ihtiyaç duyar ve bu durumda da kendisi muhdes olmayan ve böylece kadim olan bir muhdisin yani Tanrı’nın varlığına ulaşılır. Kadim olan muhdis, âlemin failidir. Neticede kelâmcılar, hâdis-kadim ayrımı çerçevesinde

<sup>502</sup> Örneğin Nisâbüri’nin aktardığına göre Ka‘bî, tabiatların kendilerine özgü istidatları olduğunu düşünmekte ve örneğin Allah’ın insan sperminden başka bir canlı yaratmasını mümkün görmemektedir; bk. Kandemir, *Mu‘tezilî Düşünce ve Nedensellik*, 116-117.

<sup>503</sup> Bu bağlamda Bağdat Mu‘tezilesi’nin *tab* ‘düşüncesi hakkında Erdinç’in soruları son derece önemlidir. Örneğin arazlar hâdis ve değişken kabul edildiği hâlde tabiatlar olarak arazların süresiz görülmesi nasıl izah edilecektir? Cisimlerin temasülünü temellendiren atomculuk temelli cevher-araz anlayışı içinde tabiatçılığın savunulmasına dair bu ve benzeri soru ve sorunlar hakkında Erdinç’in tahlil ve soruşturması hakkında bk. Erdinç, *Müteahhirîn Kelâmında Cismin Hakikati: Süreklilik ve Değişim*, 135-140.

<sup>504</sup> Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 132-133.

akidelerine uygun bir âlem tasarımına gitmişler ve böylece mevcutları da akidelerine uygun biçimde düzenlemişlerdir.<sup>505</sup>

O hâlde kelâmın metafizik olup olmaması bağlamında asıl sorun varlığı tasnif etmede hâdis-kadim ayrımının bir biçimde öncelenmesidir. Bu öncelenin epistemolojik gerekçelerini ve burhani felsefe ölçütünde epistemolojik sorunlarını ikinci bölümde ele almıştık. Hâdis-kadim ayrımının öncelenmesinin ontolojik anlamda da bazı sonuçları vardır ki bu bölümde dikkate almamız gereken nokta budur. Filozoflarda varlık öncelikle hâdis-kadim değildir, varlığa yüklenen bir-çok, kuvve-fiil, önce-sonra, tam-eksik, cevher-araz, hâdis-kadim, illet-malul vd. ayrımları arasında hâdis-kadim ayrımı ayrıcalıklı bir yere sahip değildir. Ama kelâmcılarda varlık öncelikle hâdis-kadimdir. Hâdis-kadim ayrımı adeta bir fasıl gibi Tanrı ve âlem olmak üzere varlıkları ikiye ayırmaktadır. Bu yüzden artık karşımızda vücut manasını ve tahakkuklarını bütüncül olarak inceleyen değil, onun zatî arazlarından birini yani hâdis-kadim ayrımını öne çıkaran, hiyerarşik olarak diğer zatî arazların ve eklentilerin önüne geçiren bir tavır vardır.

Bazı araştırmacılar kelâmcıların varlığı öncelikle hâdis-kadim şeklinde ayırmasını, varlık olmak bakımından varlık araştırmasının bir göstergesi olarak almaktadırlar ve bu bağlamda kelâmcıların metafiziğe denk bir varlık araştırması yürüttüklerini düşünmektedirler.<sup>506</sup> Acaba gerçekten mevcutları mevcut olmak bakımından incelediğimizde *öncelikle* hâdis-kadim ayrımına ulaşır mıyız? Bu anlamda iki ihtimalden söz edebiliriz. İlk olarak filozofların ontolojisini esas alalım. Filozoflara göre mevcut olmak bakımından mevcut incelemesinden hareketle varlığı öncelikle hâdis-kadim şeklinde ayırmak yani hâdis-kadim ayrımını incelemek mümkün değildir. Bu çerçeveyi esas kabul edersek kelâmcıların mevcuda dair incelemelerini mevcut olmak bakımından bir inceleme olarak kabul edemeyiz. Ya da ikinci yoldan gidebiliriz ve kelâmcıların ontolojisini esas alabiliriz. Yani kelâmcıların öncelikle hâdis-kadim ayrımına ulaşılmasını sağlayacak şekilde geliştirdikleri mevcut tasavvurunu esas

<sup>505</sup> Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 127-128.

<sup>506</sup> Bu bağlamda Hayrettin Nebi Güdekli'nin ifadelerine başvurmak yeterli olacaktır: "Böylece mevcûdun, bütün varlıkları kuşatacak bir şekilde şeylerin en geneli olduğunu düşünerek var olan ne varsa ele aldılar. Bu, mevcûd kavramını tümdengelsel olarak soruşturarak, mevcûda mevcûd olma bakımından bitişen bütün genel durumların tespit edilmesiyle sonuçlandı. Mevcûdu, mevcûd olmak bakımından düşündüklerinde "başlangıcı olma" ve "başlangıcı olmama" şeklinde iki genel niteliğe, yani kıdem ve hudûsa ulaşılar. Tanrı kadîm; Tanrı dışındaki her şey ise muhdes (hâdis) idi. Böylece kelâmcılar, birer metafizikçi olarak mevcutlara bitişen genel durumları ve bu durumların îmâlarını tek tek belirlediler." Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 130.

alalım. Bu durumda da kelâmcılar mevcutları dinî akideye göre tertip edip incelemiş olurlar ki bu, mevcut olmak bakımından mevcudun teolojikleştirilmesi, ontolojinin dine veya teolojiye tabi olması anlamına gelir. Her iki durumda da kelâm mevcutları mevcut olmak bakımından inceleyen metafizik bir araştırma olarak kabul edilemez. Bunun asıl nedeni hâdis-kadim ayrımının öncelendiği bir varlık araştırmasının “Her hâdisin bir muhdisi vardır.” öncülüne dayanmasıdır. Kelâmcılara göre her hâdisin bir muhdisi olduğuna göre ve söz konusu muhdis ile irade sahibi, muhtar ve müreccih bir fail sebep kastedildiğine göre her mevcudun, cevherin ve arazın yakın nedeni Tanrı olmaktadır. İnsanın failliği de söz konusu edilebilir ancak neticede insanın fiilleri de Tanrı’nın tercih ve iradesine bağlı olarak yaratılmıştır. Son tahlilde âlemdeki her varlığın hâdis olması yani yokluktan sonra bir cevher veya araz olarak varlık kazanması muhtar bir sebep sayesinde olduğuna göre söz konusu muhtar sebep yani Tanrı, âlemdeki her bir mevcudun yakın nedenidir. Tanrı her bir mevcudun yakın nedeni olunca herhangi bir mevcudu incelemekle Tanrı incelemesi özdeşleşmektedir. Yani mevcutlara dair mevcut olmaları bakımından yapacağımız bir inceleme Tanrı incelemesi ile aynılaşmaktadır.

Hâdis-kadim ayrımının öncelendiği ve böylece Tanrı’nın mevcutların yakın nedeni olduğu bir ontoloji, burhani bilimler metodolojisiyle uyumlu değildir. Daha önce de söylediğimiz gibi Meşşâî felsefede bir şeyin niçini, illeti, yakın nedeni onun bilgisini elde etmek için öncelikli öneme sahiptir. Bir spermin ilk hareketi babanın fail illet olarak yakın nedenliği dikkate alınmaksızın zatî anlamda açıklanamaz ya da yenice çimlenmiş bir domates fidesinin hareketi domates tohumunun doğasının fail illet olarak yakın nedenliği dikkate alınmaksızın zatî anlamda açıklanamaz. Hâlbuki filozoflara göre de Tanrı, spermin ya da çimlenmiş fidenin ve elbette tüm var olanların ilkesidir ama *en uzak illeti olmak bakımından* ilkesidir. Filozoflarda Tanrı sadece illet önceliğiyle ilk feyezana ettiği varlıkların yakın illetidir ki bu sebeple o varlıklar da *ilahi varlıklar* olarak ele alınır. Çünkü onların varlığına doğrudan Tanrı neden olduğu için o varlıkların incelenmesi doğrudan Tanrı’ya dair inceleme olmaktadır. Böylece yaratılanlar Tanrı’dan bağımsız ele alınamamakta ve adeta Tanrısal varlıklar gibi teolojik mevcutlar olmaktadır. Diğer bir deyişle kelâmcılarda Tanrı, her bir varlığın ve hareketin yakın nedeni olduğu için mevcudat bir bütün olarak tabiri caizse ilahi varlıklar gibi olmaktadır. Elbette filozoflardan farklı olarak illet değildir sadece maluldürler ki bu kaydı dikkate almak şartıyla *ilâhiyyûn* tabirini biraz genişleterek kullanırsak kelâmcılara göre Tanrı’nın müreccih olarak yakın nedeni olduğu bütün

mevcudat *ilâhiyyûn* olmaktadır. Tanrı'nın yakın neden olarak tüm varlıklara ilke vermesi sayesinde o varlıklar öncelikle maddi, cevher, araz, bir, çok, insan, hayvan değil, öncelikle Tanrı'nın yakın malulü olarak teolojik varlıklar olmaktadır. Hâdis-kadim ayrımının neticesi olarak bütün bir mevcudat teolojikleşmektedir. İşte Gazzâlî'nin "biz [kelâmcılar] âlemi incelediğimizde onu âlem, cisim, gökyüzü ya da yeryüzü olması bakımından değil, Allah'ın yarattığı bir varlık (*sun'ullâh*) olarak görmekteyiz."<sup>507</sup> ifadesi bu anlayışın açık bir örneğidir. Böylece Tanrı veya dinden alınan teolojik ilkeler, kelâm ilminin konularının veya kelâmın öngördüğü mevcudatın birleştirici noktası olmaktadır. Nitekim İbn Sînâ da *Kitâbu'l-Burhân*'da bu duruma dikkat çeker ve kelâm ilminin konularının müşterekliğini sağlayan noktanın *şeriata itaat* ya da *ilahilik* olduğunu ifade eder.<sup>508</sup>

Aristoteles'e göre çeşitli varlıkların tek bir bilimde incelenmesi ancak o varlıkları birleştiren ortak doğa veya kavram sayesinde olabilir.<sup>509</sup> Yukarıdaki açıklamalarımız çerçevesinde söylersek kelâmi varlık araştırmasında mevcutların yegâne müşterekliği Tanrı olmaktadır. Tanrı ise mevcutların tamamını oluşturmadığı hâlde tamamının hakikatinde ve mahiyetinde yakın neden olarak adeta zatî bir unsur olarak yer aldığından ötürü kelâm ilminde mevcutların mevcut olmak bakımından incelenmesi ile Tanrı incelemesi özdeşleşmektedir. Fakat yine de Tanrı mevcutların belli bir cüzüne karşılık geldiği için Tanrı incelemesiyle özdeşleşen varlık incelemesi mevcudatın belli bir cüzünün incelenmesine karşılık gelmekte ve bunun neticesinde metafiziksel tümellik sağlanamamakta ve yapılan araştırma salt bir Tanrı incelemesine dönüşmektedir. Bu durumda kelâm ilminin metafizik ilmüne yaraşır biçimde mevcutları mevcut olmak bakımından inceleyen tümel bir disiplin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak metafiziğe denk olmamakla birlikte tümel bir disiplin olma ihtimali hâlâ söz konusu edilebilir. Bu anlamda kelâm tikel bir ilim midir yoksa tümelliğini metafiziksel olmayan başka bir anlamda savunma imkânımız var mıdır? Bu soruyu ileride ele alacağız.

Kelâmi varlık araştırmasında mevcutların yegâne müşterekliğinin Tanrı olmasının bir başka sonucu da şöyle hülâsa edilebilir. Kelâmın teolojik olan ve olmayan konularının yegâne müşterekliği Tanrı olunca mevcutların tamamı teolojik mevcutlar

<sup>507</sup> el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 17.

<sup>508</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: II. Analitikler*, 104.

<sup>509</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 192 (1003b 10-15).

olmakta ve onların incelenmesi de teoloji incelemesi olmaktadır. Fakat böyle bir varlık anlayışında mevcutların mevcut olması bakımından incelenmesi Tanrı incelemesi ile aynı olmakta ve teolojik bir araştırmaya dönüşmektedir. Çünkü Tanrı mevcut olan her şeyin mevcut olması bakımından müşterek sebebi olmakla kalmaz aynı zamanda her şeyin yakın sebebi olur. Bu anlamda varlık aslında varlık olmak bakımından değil, Tanrı'nın yaratması bakımından gerçekleştirilen bir incelemeye dönüşüyor. Aslında araştırma incelenen varlık ve zatî arazları üzerine değil, Tanrı ve zatî arazları üzerinedir.

Yine kelâm ilminin salt teolojik bir disiplin olmadığını ispat etmek için kelâm ilminde teolojik olmayan konu veya problemlerin ele alınması da delil gösterilmektedir. Bu amaçla özellikle Câhız'ın *kelâmü'l-felsefe* ve *kelâmü'd-dîn* ayrımına dayanmaktadırlar.<sup>510</sup> Hâlbuki tam aksine Câhız'ın bu ayrımı kelâm ilminin teolojik olduğunun bir göstergesidir. Nitekim Câhız söz konusu pasajda açıkça *kelâmü'l-felsefe*'nin *kelâmü'd-dîn*'i temellendirme işlevine işaret etmektedir ki bu tam olarak bizim anlatmaya çalıştığımız şeyle uygundur. Yani Câhız'ın ifadeleri kelâmda teoloji dışı görünen tartışmaların teoloji amaçlı ve teoloji için olduğunu gösteren ifadeler olarak okunabilir.<sup>511</sup> İtikadi prensipleri ispat etme gayesine matuf olarak teolojik olmayan konular ele alınmaktadır. Bunun en açık örneği kelâmcıların atomculuğu tercih etme ve buna mülhak pek çok meseleyi ele alma sebepleridir.

Hâdis-kadim ayrımının öncelendiği bir ontolojide yegâne ilke ve illetin Tanrı olarak ele alındığı bir ilmin Aristotelesçi anlamda metafizik ilim oluşundan söz etmenin mümkün olmadığını yeteri kadar ele aldık. Şimdi ise kelâmın metafiziğe denk bir tümel disiplin olduğuna dair diğer bir gerekçeyi ele almak istiyoruz. Buna göre kelâm ilminin en azından âlemi tasnif ettiği genel ayrımlardan biri de cevher-araz ayrımıdır. Kelâm ilminin bu yönden Aristotelesçi metafiziğe benzediği düşünülmektedir. Nitekim Aristoteles'e göre mevcutların mevcut olması bakımından incelenmesi öncelikle mevcutlar arasında ortak olan "cevhere" dair bir incelemedir ki kelâmcılar Tanrı'yı cevher kabul etmese de en azından âlemi cevher-araz ayrımıyla ele almıştır. Acaba bu bağlamda kelâmcıların âlemi cevher-araz olarak ayırması mevcutları mevcut olmak bakımından incelediklerini gösterir mi?

<sup>510</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 2/134.

<sup>511</sup> Bk. Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 2/134-135; Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 239-241.

Burada yine kelâmcıların kahir ekseriyetinin kabul ettiği atomculuk temelli cevher-araz anlayışını esas alarak konuşacağız. Öncelikle atomculuğun benimsenme kaygısının teolojik olduğunu ikinci bölümde ele almıştık. Buna göre atomculuk Allah'ın dilediği gibi yaratıcı ve yakın sebep olduğu bir âlem anlayışını mümkün kılmaktadır. Fakat yine ikinci bölümde ele aldığımız daha önemli bir husus ise kelâmi atomculuğun ve bu atomculuğa dayalı cevher anlayışının vücudî değil, salt vehmî olduğuna dair izahlarımızdır. Nitekim orada gösterdiğimiz üzere kelâmi atomculuğa dayalı cevher anlayışı ancak süreksiz nicelik ekseninde üretilmiş geometrik bir temsile dayanmaktadır. Bu ise âlemin ilkesi olarak konulan atomların ve cevherin, Aristotelesçi anlamda apaçık gerçekliği olan mevcutlara göre değil, dış dünyadaki doğruluğu zanni olan bir düşünceye dayalı olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Böylece Aristoteles'in kendisinden öncekilere örneğin Pisagorcular'a yönelttiği eleştiriyi kelâmcıların atomculuk temelli cevher anlayışlarına da yöneltebiliriz. “ ‘Pythagorasçılar’ diye adlandırılanlar, doğa filozoflarınıninkilerden daha uzak ilke ve öğeleri ele almaktadırlar (bunun nedeni onların ilkelerini duyusal-olmayan şeylerden çıkarsamalarıydı. Çünkü astronominin konusu olanların dışında matematiksel nesnelere hareketsiz varlıklar sınıfına aittirler.)”<sup>512</sup> Aristoteles'e göre kendisinden önceki filozoflar felsefî konuları ele almışlarsa da cevher hakkında doğru bir anlayışa sahip olamadıkları için ve cevherin arazi niteliklere nispetle ne bakımdan önce olduğunu bilemedikleri için hakikatten uzaklaşmışlardır.<sup>513</sup> Bu anlamda Aristoteles'e göre kendisinden öncekiler mevcutları mevcut olmak bakımından incelememişler mevcutları *arazi bakımlardan* incelemişlerdir. İşte atomcu teoriyi benimseyen kelâmcılar da cevher anlayışlarını açıkça görünen mevcutlardan hareketle zorunlu biçimde inşa etmeyip niceliksel bir modeli esas alarak inşa etmişler, mevcut ve cevher hakkında vücudî değil, vehmî bir araştırma yapmışlardır. Çünkü kelâmcıların atomculuğu süreksiz niceliği esas alan geometrik açıklamalara dayalı olduğu için niceliksel bir araştırmadır. Bu ise Aristotelesçi anlamda nicelik arazına dayalı bir araştırmanın cevher kategorisinin yerine konulmasıyla meydana gelmiş bir ontolojidir. Bu bir anlamda âlemi nicelikselleştirmedir. O hâlde kelâmi cevher-araz ayrımı ekseninde kelâmcıların yaptıkları mevcut araştırması, mevcutlara dair arazi bakımdan yapılan bir inceleme olup mevcut olmak bakımından yapılan bir inceleme değildir.

<sup>512</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 122 (989b 25-35).

<sup>513</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 196 (1004b 5-15).

Kelâmcılar tarafından hâdis-kadim ayrımı ve Tanrı'nın fail-i muhtar oluşunun öncelenmesi, cevher-araz ayrımında olduğu gibi varlık olmak bakımından varlığın diğer zatî arazları ve eklentileri arasında da ontolojik tümelliğe nakısa getiren sorunlara neden olmaktadır. Varlık olmak bakımından varlığın zatî arazları arasındaki denklik ortadan kalktığı ve hâdis-kadim ayrımı ekseninde muhtar faillik diğer zatî arazları öncelediği için varlığın zatî arazlarına ve eklentilerine ilişkin her araştırma fail-i muhtar Tanrı için ve fail-i muhtar Tanrı'ya göre gerçekleştirilmiştir. Hâdislik ve muhtar fail arasında kurulan ilişki zorunlu kabul edilince faillik ve hâdislik arasında varlığın zatî arazı olmak bakımından denklik bozulmakta ve hâdislik, failliğin zatî arazı olmaktadır. Hâlbuki İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi hâdislik failliğin değil, varlığın zatî arazıdır bu anlamda fail de hâdis gibi varlığın zatî arazıdır. Böylece felsefî açıdan fail ve hâdis, varlığın zatî arazı olmak bakımından denktir. Eğer hâdislik ve muhtar bir muhdise sahip olma arasında zorunlu bir ilişki olsaydı muhdise sadece hâdis olanın varlığının değil, yokluğunun da faili olurdu. Çünkü hâdis olmak yok iken sonradan varlığa gelmektir.<sup>514</sup>

Bu denkliğin bozulmasından nasibini alan en önemli kavramlardan biri de zorunlu-mümkün ayrımıdır. Kelâmcıların tecviz ilkesi ve yol açtığı sorunlar, muhal olma sınırlarına kadar soyutlanmıştır ve neticede mümkün-zorunlu çifti, mutlak imkâna indirgenerek kavranmıştır. Nitekim Eş'arî'nin aktarımına bakılırsa ilk dönemlerden itibaren kelâmcıların çoğu, pamuk ile ateş birleştiği hâlde yanmanın zıddının yaratılmasını mümkün görmüşlerdir. Hatta Ebu'l-Huzeyl idrak ile körlüğü, dilsizlik ile konuşmayı da mümkün görmektedir.<sup>515</sup> Kelâmi araştırmada zorunluluğu meydana getiren şartlar ve illetler ıtlak edilmiş ve böylece zorunluluk-mümkünlük akli ve tümeli kavrayan mütefekkiye düzeyinde değil, mütehayyile düzeyinde kavranmıştır. Bu nedenle filozofların mümkün-zorunlu anlayışı ile kelâmcıların mümkün-zorunlu anlayışı çok farklı olmuş ve bu fark aslında Fârâbî'nin akıl risalesinde değindiği gibi kelâmcıların akli zorunluluktan anladıklarının da farklılaşmasına neden olmuştur.<sup>516</sup>

Tüm bunların nedeni kelâmi ontolojide muhtar failliğin, varlığın zatî arazları ve eklentileri arasındaki ayrıcalıklı konumudur. Böylece kelâmi ontolojide failliğin anlamı ve kapsamı daraltılmış sadece muhtar ve müreccih varlıklar fail olabilmiş fakat etkinliği artırılmıştır. Hâdislik ile muhtar ve müreccih faile ihtiyaç duyma arasındaki ilişkinin

<sup>514</sup> Bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 84-85; İbn Sînâ, *et-Ta'likât - Felsefî Bilimsel Fragmanlar -I-*, 161.

<sup>515</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 442.

<sup>516</sup> Fârâbî, "Akıl Anlamları (Risâle fî Me'âni'l-'Akl)", 128.

zorunlu olduğu iddia edilince mevcut olmak bakımından mevcut araştırmasına uymayan biçimde hâdislik, failliğin zatî arazı olmakta ve varlığa ait genel kavramlar arasındaki denklik bozulmaktadır. Böylece zorunlu-mümkün, cevher-araz gibi her bir ontolojik kavram çifti mevcudun mevcut olmak bakımından arazları olarak değil, sanki failin zatî arazları hâline gelmektedir. Hâlbuki filozofların metafizik ilminde varlığın zatî arazı ve eklentileri arasındaki denklik sayesinde var olanlar hakkında kuşatıcı bir yaklaşım elde edilebiliyor hatta mevcutları mevcut olmak bakımından inceleyen metafizik ilmi bu sayede mümkün olabiliyordu. Neticede varlığın zatî arazları ve eklentilerinden oluşan kuşatıcı ontolojik şema, kelâmcıların varlık tasniflerine göre düzenlendiğinde teolojik bir şemaya dönüşmüştür. Bu da kelâm ilminde varlığın varlık olmak bakımından incelenmediğini göstermektedir.

Aynı şekilde kelâmcılar için doğanın failliğini muhtar Tanrı devralmaktadır. Bu durumda doğal varlık cinsi ortadan kalkınca doğa bilimi de ortadan kalkmaktadır ve doğa biliminin ilgilendiği meseleler teolojikleşmektedir. Nitekim tam da bu nedenle kelâmcıların kozmolojik teorilerinden doğaya dair bilimsel araştırma geleneği doğmamıştır.

Şimdi vardığımız sonuçları hülasa edelim. Fârâbî'nin vurguladığı üzere nasıl ki Aristoteles'in metafizik ilmiyle ilgili amacı, kaygısı ve niyeti bütün varlıkları varlık olmak bakımından inceleyen bir ilim ortaya koymaksa kelâmcılarda durum tam tersidir. Kelâmcılar, cevher-araz vd. ontolojik ayrımları tamamen teolojik amaçlara göre inşa etmiş ve araştırmışlardır. Bu araştırmada varlıkları varlık olmak bakımından araştırma amacı değil, varlıkları muhtar ve müreccih bir Tanrı'nın yaratmasına mutabık biçimde anlama amacı ağır basmaktadır. Çünkü mevcutlar öncelikle hâdis-kadim şeklinde ayrılmaktadır ve hâdis-kadim ayrımı en azından ontolojik bakımdan cevher ve araz tartışmalarına ilke vermekte ve onları belirlemektedir. Neticede Aristoteles'te *teoloji, ontolojinin içinde ve ontoloji için* varken kelâmcılarda *ontoloji teoloji için, teolojiye göre ve teolojinin içinde* vardır. Bazı araştırmacıların yaptığı gibi kelâmcıların ontolojik açıklamalarını teolojiden arındırarak metafizik standartlara uygun tümel bir disiplin olarak sunmak, Fârâbî'nin ifadesiyle *tevhid ilmi ve mevcut olmak bakımından mevcut ilmini* birbiriyle aynı zannetmektir. Nitekim Fârâbî'nin tevhid ilmi göndermesi, Kindî ve öğrencilerine uyan bir gönderme olduğu kadar tevhidi temel ilkeleri edinen ve Allah'ın birliğinin ispat edilmesi üzerine pek çok risale kâleme alan kelâmcılara da uyan bir göndermedir.

### 3.3.2. Kelâm İlminin Konusu ve Haysiyet Kaydı<sup>517</sup>

İbn Sînâ felsefesi kelâmcılar tarafından ciddiye alınmaya başladıkça İbn Sînâ'nın mevzu-mebadi-mesail konusundaki hassas ayrımları bilindir hâle geldi ve özellikle müteahhirîn kelâmcıları burhani bilimler metodolojisinin ilkelerini esas alarak kelâm ilminin konusunun ne olduğunu ve bu konunun kelâmcılar tarafından hangi bakımdan incelendiğini açıklama gereği hissettiler. Mütakaddimîn kelâmcıları arasında bu türden bir ilgi olmadığı için doğrudan doğruya mevzu bahis edilmese de mevzu-mebadi-mesail ekseninde geriye dönüp bakıldığı zaman kelâmın konusu ve meseleleri için bir şeyler söylemek mümkündür. Bu anlamda müteahhirîn kelâmcıları kelâmın konusuna dair görüşlerini serdederken mütakaddimîn kelâmcılarının faaliyetlerini de kapsayacak ve açıklayacak şekilde kelâmın konusunu ve haysiyet kaydını yani konunun hangi bakımdan incelendiğini belirlemeye çalıştılar. Gerek Gazzâlî'nin gerekse de İcî ve Cürçânî'nin kelâmi tarihsel müktesebatı kuşatacak şekilde kelâmın konusuna, meselelerine ve ilkelerine yaklaştıkları görülmektedir. Dolayısıyla mütakaddimîn kelâmının konusu, konunun incelenme bakımı, meseleleri ve ilkeleri üzerine yapacağımız incelemede müteahhirîn kelâmcılarının görüşleri son derece önemli olmaktadır. Bilindiği üzere mevzu-mebadi-mesail ekseninde kelâm ilminin konusuna dair üç temel yaklaşım vardır. Amacımız, kelâmın konusuna dair kelâmcılar tarafından ortaya koyulan üç temel yaklaşımı izah etmek, bu yaklaşımlar arasındaki ilişkileri ele almak ve sonrasında ise bu üç yaklaşımın da bizim yukarıda kelâm ilminin ontolojik araştırmasının teolojik bir araştırma olduğuna dair açıklamalarımızı desteklediğini göstermektir.

Kelâm ilminin konusu ve bu konunun incelenme bakımı hakkında üç temel görüş ortaya koyulmuştur. (1) Kelâm ilminin konusu malumdur. İncelenme bakımı da dinî akidelere taalluk etmesi şeklinde ifade edilmektedir. Yani kelâmın konusu dinî akidelere taalluku bakımından malumdur. Bu görüş öncelikle Adududdîn İcî ve Seyyid Şerîf Cürçânî ve Teftâzânî tarafından dile getirilmiştir. (2) Diğer bir görüş ise Gazzâlî'nin kelâmın konusunu haysiyet kaydı belirtmeksizin “mevcûd” olarak takdim

<sup>517</sup> “*Kaydû'l-haysiyye*” yani “haysiyet kaydı” ifadesi bir ilmin konusunun “hangi bakımdan” incelendiğini ifade eder. Örneğin fiziğin konusu cisimdir ve fizik ilmi cismi mutlak anlamda değil, belli bir kayıtle inceler yani cismi *hareket etmesi bakımından* inceler. Yine astronomi de cisimleri inceler fakat *şekil (hey'et) olması bakımından* inceler. İnceleme bakımlarının “haysiyet kaydı” olarak ifadesi için bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *İlimlerde Konu, İlke ve Meseleler: Felsefe ve Kelamda Konu Tartışmaları - el-Livâü'l-merfû' fî hall-i mebâhisi'l-mevzû'*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: İLEM Yayınları, 2022), 98.

ettiği görüştür. (3) Diğer bir görüş ise Kadı Sirâceddîn Urnevî tarafından kelâmın konusunun Allah'ın zatı olarak kabul edildiği görüştür.

Kelâm ilmini “hüccetler serdetmek ve şüpheleri gidermek suretiyle dinî inançları ispat etmeye güç yetirilen bir ilim”<sup>518</sup> şeklinde tarif eden İcî'ye göre en genel kavram olarak kabul gören “malum” kelâm ilminin konusudur ve malum, *dinî akidelerin ispatının, uzak veya yakın bir şekilde taalluk etmesi bakımından incelenir.*<sup>519</sup> “Malum” konusu ve inceleme bakımı hakkında ilk ele alınması gereken sorular şunlardır: (1) Malum niçin dinî akidelere taalluk etmesi bakımından incelenmektedir? (2) Uzak veya yakın taalluk ile ne kastedilmektedir? (3) Kelâmın konusunun malum olarak belirlenmesinin temel gerekçesi nedir?

İcî'nin *Mevâkıf*'ine yazdığı meşhur şerhinde Cürcânî'nin açıklamalarından bu soruların cevabını edinmekteyiz. Ona göre kelâmcılar malumu dinî akidelere taalluk etmesi bakımından incelemektedir. Cürcânî'ye göre bunun temel nedeni tarih boyunca kelâmcıların bu ilimde ele aldıkları *mesâil*'in müşterek noktasının dinî akidelerle ilişkili olmasıdır. Nitekim bir ilmin meseleleri onun konusunun incelenme bakımından elde edilir. Felsefî ilimlerde olduğu gibi kelâm ilminde de malum olarak belirlenen konusunun incelenme bakımı ile meseleleri arasında zorunlu bir ilişki olmalıdır. Bu anlamda İcî ve Cürcânî kelâm ilminin konusu için koyulacak en uygun haysiyet kaydının kelâm ilminin tarih boyunca ele aldığı *mesâil*'i kuşatması gerektiğinin farkındadırlar. Cürcânî'ye göre kelâm ilminin ele aldığı meselelere odaklandığımızda ve bu meseleleri birleştiren, kuşatan ortak noktanın ne olduğunu sorduğumuzda “dinî akidelerin ispatı,” uygun bir haysiyet kaydı olmaktadır. Çünkü kelâmın bazı meseleleri ya doğrudan *dinî akidelerdir* ya da *dinî akidelerin dayanaklarını oluşturan önermelerdir*. Kendisinin kelâmın doğrudan dinî akidelerden edindiği meselelerine verdiği ilk örnek, *yaratıcının kadimliği ve birliğine* dairdir ve hemen sonrasında ise bunun gereği olarak yaratıcı dışında her şeyin yani *cisimlerin hâdisliği ve yeniden yaratılabilirliğinin ispatına* dairdir. Dinî akidelerin dayanaklarını oluşturan önermelere dair verdiği ilk örnek ise *atomculuğa dair olup cisimlerin cevher-i fertlerden oluşması ve yine atomculukla doğrudan ilişkili olan boşluğun imkânı* meselesidir. Sonrasında ise hâlin nefyi ve madumların ayrışmaması meseleleri örnek verilmiştir. Bu gibi konulara dair hükümler dinî akidelerin ispatına dayanak oluşturur. Bu çerçevede uzak ve yakın

<sup>518</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/130.

<sup>519</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/136.

taalluk ile neyin kastedildiği de ortaya çıkar. Cürcânî'ye göre dinî akidelere olması bakımından malum hakkında hüküm verildiğinde yakın taalluk olur; buna karşın dinî akidelere vesile olması bakımından malum hakkında hüküm verilirse uzak taalluk olur.<sup>520</sup>

Kelâmın konusunu malum olarak belirleyen diğer bir isim ise Teftâzânî'dir. Kendisi el-*Makâsîd*'ında tıpkı İcî gibi kelâm ilmini, dinî inançları yakini delillerle "bilgiye" dönüştüren bir ilim olarak takdim eder ve yine İcî gibi kelâm ilminin konusunu "malum" olarak belirler ve inceleme bakımını da "dinî akidelere ispatına taalluk etmesi" olarak belirler. Ona göre kelâmın mesâîli, itikadi ve şer'î olan nazari önermelere dairdir. Bu nedenle kelâmcıların maluma dair incelemeleri dinî akidelere taalluk etmesi bakımından müşterektir.<sup>521</sup>

Peki kelâmın konusunun malum olarak belirlenmesinin gerekçeleri nedir? İcî, Cürcânî ve Teftâzânî gibi kelâmcılar tarafından kelâm ilminin konusunun malum olarak belirlenmesi, Cürcânî'nin de belirttiği gibi malumun tıpkı mevcut yüklemi gibi apaçık ve ispata muhtaç olmayan ve kaplam bakımından en geniş yüklem olmasından ötürüdür. Zira bir ilmin konusu o ilimde ispat edilemeyeceğine göre kelâmın konusu da apaçık bir şey olmalıdır.<sup>522</sup> Peki öyleyse kelâmın konusu niçin mevcut olarak belirlenmemiştir? Bunun öncelikli sebebi İcî'nin belirttiği üzere madum, ahval gibi kelâmcılar tarafından konu edinilen bazı şeylerin "hariçte mevcut olması bakımından olmaksızın" incelenmesinden ötürüdür. Yani kelâm ilminde incelenen bazı şeyler "mevcut" yüklemine alamayan, mevcut olmayan ve bu anlamda hariçteki mevcudiyeti itibara alınmaksızın "konu" edinilen şeylerdir. Kelâmcılar mevcut yüklemesi yapılamayan şeyleri de incelediğine göre bu türden incelemeleri de kapsayan bir konu belirlenmelidir. Buna en uygun olanı mevcuttan daha genel olan malum yüklemidir.<sup>523</sup> Malumun mevcuttan daha genel oluşu mütekaddimîn kelâmcılarından beri malum ifadesinin terim olarak özel kullanımıyla doğrudan ilişkilidir. Nitekim hem Mu'tezilî hem Eş'arî kelâmcıların ittifakla kabul ettiği üzere malum, mevcuttan daha geneldir

<sup>520</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/136-138. Uzak-yakın taalluk ve *vesâil* önermeler hakkında ayrıca bk. Apaydın, *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek*, 195-196; Fatih İbiş, "Kelâmın Metafizikle İmtihanı - İsim ve Konu Merkezli Bir Tahlil: Dinî İlimden (İslam Kelâmı) Felsefî İlme (Kelâm Metafizigi) Evrilen Kelâm-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Şubat 2019), 83.

<sup>521</sup> Sa'düddîn et-Teftâzânî, *el-Makâsîd - Kelâm İlminin Maksatları*, thk. Ahmet Kaylı, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 92.

<sup>522</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/142 (19-23).

<sup>523</sup> Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/142-144.

çünkü malum, mevcut olmayanlara yani maduma da yüklenir. Madumun şeyliği konusunda ihtilaf olsa da madumun “malum” olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Mümkün düzeyinde olan bu şeylere hariçte var olmadığı için mevcut yüklemesi yapılamaz fakat bir biçimde bilindiği için “malum” yüklemesi yapılabilir. Böylece en genel yüklem malumdur.<sup>524</sup> Dahası Fahreddîn er-Râzî ve Kadı Beyzâvî gibi müteahhirîn kelâmının öncü isimleri de malumu apaçık ve en genel yüklem kabul edip malumatı, madum ve mevcut şeklinde taksim etmişlerdir.<sup>525</sup>

Kelâmın konusu hakkında ortaya koyulan diğer bir yaklaşım ise kelâmın konusunu malum olarak ifade edenlerden daha öncesine yani Gazzâlî’ye dayanır. Gazzâlî kelâmın konusunun “mevcut” olduğunu söylemiştir. Fakat inceleme bakımı vazetmeksizin mevcut demiştir: “Mütekellim ise şeylerin en genelini yani mevcudu inceler.”<sup>526</sup> “Mütekellimin incelemesi en genel şeyden yani mevcuttan başlar.”<sup>527</sup> Görüldüğü üzere Gazzâlî kelâmcının en genel şeyi yani mevcudu inceleme konusu yaptığına ve böylece kelâmın tümel bir ilim olduğuna dikkat çekmekte fakat ilginç biçimde herhangi bir haysiyet kaydından yani inceleme bakımından söz etmemektedir. Bu son derece ilginçtir. Anlaşılan Gazzâlî deyim yerindeyse kelâm ilmine filozofların metafizik gömleğini giydirmenin kelâmi açıdan doğuracağı sakıncaların farkındadır. Kelâm ilmini kendi otantikliği içinde kavrayan kelâmcılardan biri olarak Gazzâlî kelâmı bir metafizik disiplin gibi sunmaya çalışmamaktadır. Çünkü Gazzâlî mevcut derken bilinçli bir şekilde filozofların mevcudunu kastetmemekte kelâmcıların mevcudunu kastetmektedir. Nitekim kendisi *el-İktisat fi’l-i’tikât* kitabında mevcutları sayarak kelâmcının onları kendileri olmak bakımından değil, Allah’ın yarattığı şeyler olması bakımından ele aldığını belirtmektedir.<sup>528</sup> Nitekim mevcudu bir filozof gibi ele almadığının en açık göstergesi mevcudu *öncelikle* hâdis-kadim şeklinde ayırmasıdır. Yine kelâm ilminin dinî ilimlere ilke verdiğine ve dinî bir ilim olarak tümel bir disiplin olmasına dikkat çekmesi bu sayededir. Yani mevcudu metafizik gibi mevcut olması bakımından değil, öncelikle hâdis-kadim şeklinde inceleyen bir ilim olmasının sonucu

<sup>524</sup> Bk. Yıldırım, “Ma’dûm ve Mümkün”, 83, 93-96.

<sup>525</sup> Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe - el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 47; Kâdî Beyzâvî, *Tavâlî ‘u’l-Envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 48.

<sup>526</sup> Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’i-usûl*, thk. Nâcî es-Süveyd (Beyrut: El-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2009), 1/13; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 37.

<sup>527</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’i-usûl*, 1/14; el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, 38.

<sup>528</sup> el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 17.

olarak kelâm, diğer dinî ilimlerin mevzularını ispat ederek onlara ilke verebilme payesine erişebilmektedir.<sup>529</sup> Gazzâlî'nin *el-İktisat* kitabının başında kelâmi incelemenin Allah hakkında olduğunu ve aynı zamanda yegâne matlubunun Allah olduğunu ifade etmesi de bu sebeptir. Çünkü Gazzâlî, *hâdis-kadim ayrımının öncelendiği* bir “mevcut” araştırmasının aynıyla Allah’a dair bir araştırma olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda *Mustasfâ*'da kelâmın konusunun mevcut olarak belirlenmesi ile *el-İktisat*'ta Allah'ın zatı olarak belirlenmesi birbiriyle uyumludur.

Gazzâlî'nin *Müstasfâ*'da konusunu varlık olarak belirlediği kelâm tasavvuru, varlığı mutlak olarak var olması bakımından değil, dinin taleplerine uygun bir şekilde varlığı yaratıcıya delaleti açısından araştıran bir kelâm olarak anlaşılmalıdır. Yine Gazzâlî'nin gözüyle kelâmın varlık araştırması, hâdis ve kadim şeklinde bölümlenip kelâmın mümkün âlem anlayışına uygun olarak baştan belirlenmiş, yönlendirilmiş, kasıtlı bir tavidir. Bu haliyle, kelâmın varlık araştırması onu bir metafizik kılmamaktadır.<sup>530</sup>

Son olarak kelâmın konusuna dair Urmevî tarafından ortaya koyulan ve Tanrı'yı kelâmın konusu kabul eden görüşe değineceğiz. Urmevî *Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-ikelâm* adlı risalesinde kelâmın konusunun Tanrı olduğunu söyler. Fakat bir ilmin konusu kendi içinde ispat edilemeyeceğine göre ve bir ilim konusunun zatî arazlarını ve eklentilerini araştıracağına göre kelâm Tanrı'yı nasıl konu edinmektedir? Urmevî'ye göre kelâmın konusunu yani Tanrı'nın varlığını metafizik ilmi ispat eder. Mevcutlardan bir mevcut olarak özel bir varlık olan Tanrı'nın varlığı metafizikte ispat edilir. Kelâm ilmi ise Tanrı'yı konu edinir ve ona özgü eklentileri yani Tanrı'nın sıfatlarını inceler.<sup>531</sup> Şemsüddîn Semerkandî de benzer şekilde kelâmın konusunun Tanrı olduğunu düşünmektedir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla o, Urmevî gibi kelâm-metafizik arasındaki ilişkiyi hiyerarşik olarak kurmamaktadır. Ona göre kelâm ilmi ve metafizik ilmi arasında pek çok müşterek bahis vardır. Fakat kelâmın ayırt ediciliği onun ele aldığı meseleleri şeriata göre ele almasında ortaya çıkar. Yani her ne kadar Semerkandî, kelâmın konusunu Tanrı olarak belirlese de kelâmı metafizikten ya da metafizikteki ilahiyat bahislerindeki araştırma yönteminden ayıran yönün inceleme bakımıyla olduğunu düşünmektedir. Şu hâlde Semerkandî'ye göre kelâmın konusu, kendi olması bakımından Allah'ın zâtı ve Allah'a muhtaç olmaları

<sup>529</sup> Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'i-usûl*, 1/13-14; el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, 37-38.

<sup>530</sup> Altaş, “Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür?”, 284.

<sup>531</sup> Tuna Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-ikelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin Ve Çeviri”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 31 (Eylül 2016), 301-302.

bakımından mümkün varlıkların zâtıdır. Bu doğrultuda her bir ilmin konusu, o varlığı belirleyen zâti arazlar üzerine şekillenmektedir. Bu anlamda kelâmın Tanrı'yla doğrudan ilgili görünmeyen mümkünlere dair incelemesi de onların Allah'a muhtaç olmaları bakımındandır.<sup>532</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sînâcî mevzu-mebâdi-mesâil ayrımı çizgisinde Aristotelesçi burhani bilimler metodolojisine aşına olan müteahhirîn kelâmcıları tarafından kelâmın konusu ve inceleme bakımına dair üç temel yaklaşım vardır. (1) Dinî akidelerin ispatına taalluk etmesi bakımından malum. (2) Haysiyet kaydı belirtilmeksizin “mevcut.” (3) Allah'ın zatı veya Semerkandî'nin dediği gibi Allah'ın zatının yanı sıra Allah'a muhtaç olmaları bakımından mümkünler.

Kelâmın konusunu malum olarak belirleyen yaklaşım, “dinî akidelerin ispatına taalluk etmesi” bakımından diyerek kelâmın konusunu “Allah'ın zatı ve Allah'a muhtaç olmaları bakımından mümkünler” olarak belirleyen yaklaşımla önemli bir yönden ortaklığa sahiptir. Çünkü kelâmın konusu “Tanrı” olarak kabul edildiğinde her bir mevcut, dinî akidelerin ispatına taalluk etmesi bakımından inceleme konusu yapılacaktır ve aynı şekilde kelâmın konusu “malum” olarak kabul edildiğinde de dinî akidelerin ispatına taalluk etmesi bakımından inceleme konusu yapılacaktır. Nitekim Semerkandî'nin belirttiği gibi kabul edersek mümkünlerle ilgilenen kelâm, aslında kelâmın konusunu “malum” olarak kabul edenlerde olduğu gibi her şeyle ilgilenmekte fakat inceleme bakımıyla genel olarak felsefeden veya metafizikten ayrılmaktadır. İslam kanunu kaydını koymasak bile kelâmın konusunu mevcut veya Cürcânî'nin şerhinde eleştirel bağlamda Gazzâlî'ye atfettiği üzere<sup>533</sup> mevcut olmak bakımından mevcut şeklinde ele alsak yine aynı neticeye varırız. Çünkü kelâmcıların varlık tasavvurları filozofların metafizikteki varlık tasavvuru gibi değildir. Bundan dolayı kelâmın konusunu mevcut olarak belirleyerek yapılacak inceleme, kelâmın konusunu “Allah'ın zatı” veya “malum” olarak kabul edenlerin yaptığı incelemeyle aynı olacaktır. Şu hâlde metodolojik tartışmalardan ötürü farklı gibi görünse de müteahhirîn kelâmcılarının kelâmın konusu, inceleme bakımı ve meseleleri üzerine ortaya koydukları şablon kelâmi araştırmanın metafizik değil, teolojik bir araştırma olduğuna

<sup>532</sup> Şemsüddîn Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 65-66; Şemsüddîn Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, çev. Ramazan Biçer (Ankara: TÜBA, 2017), 33.

<sup>533</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/142.

işaret etmektedir. Dahası filozofların metafizik ilmine vakıf olan bu kelâmcıların hiçbirisi, kelâm ilminin bir tür metafizik disiplin olduğunu iddia etmemektedir. Dahası gördüğümüz üzere kelâmın konusunun varlık olmak bakımından varlık olduğunu iddia eden bir kelâmcı da yoktur. Dahası Gazzâlî'nin kelâm ilmini, mevcudu mevcut olmak bakımından inceleyen bir disiplin olarak takdim ettiğini söyleyen kelâmcılar bile “İslam kanununa göre” kaydını koymuşlardır.<sup>534</sup> Özetlersek kelâmcıların kelâmın konusu için doğrudan *varlık olmak bakımından varlık* terkiibini kullanmamaları hiç şüphesiz üzerinde durulması gereken bilinçli bir tercihtir. Çünkü varlık olmak bakımından varlığa dair bir incelemede mevcutların *öncelikle* hâdis-kadim şeklinde ayrılması söz konusu olamayacağı gibi dinî akidelerin ispatına taalluk etmesi bakımından şeklinde kayıtlar düşmek de mümkün olmayacaktır. Çünkü kelâmcılar, mevcut olmak bakımından mevcut ifadesinin kelâmcıların araştırmalarına delalet eden bir terkip olmadığını farkındadırlar.

Elbette sadece müteahhirîn kelâmcıları değil, ilk dönem sistematik mütekaddimîn kelâmcıları dahi bilinçli bir şekilde kelâmın teolojik olmayan meseleleri teolojik amaçlarla ele aldığını ifade etmekten çekinmiyorlardı. Zaten amaçları İslam'a ait dinî inançlar ile akli hakikatler arasındaki örtüşmeyi göstererek İslam dininin diğer *mille*'lerin şariatlarından daha doğru olduğunu göstermekti. Nitekim daha önce ele aldığımız üzere bu yüzden Câhız *mütekellimi*, *kelâmu'd-dîn* ve *kelâmu'l-felsefe* araştırmasını birleştiren kişi olarak takdim eder. *Kelâmu'd-dîn* ifadesini tevhid üzerine araştırma yapmakla açıklayan Câhız, *kelâmu'l-felsefe* ile tabiat araştırmasını kastetmektedir. Böylece tabiat gibi teolojik olmayan felsefî konunun tevhid araştırmasıyla birleştirilmesini teklif etmektedir. Ona göre bir kelâmcı kendi hüviyeti gereği tevhid ve tabiat incelemesini bir araya getirmediğiçe “yetkin” (*mütemekkin*) ve “âlim” olamayacaktır.<sup>535</sup> Yine Hayyât Mu'tezilî üstatlarını müdafaa ederken “Cismin devamlı hareket hâlinde hareketlilerin ise muhdes olduğunu iddia eden Dehrilere karşı ... Mu'tezilîler dışında yeryüzünde reddiye yazan başka bir kimse var mıdır? Yine onlardan başka tevhidi doğrulayan, şanı yüce Kadim'i gerçekte bir olarak ispat eden, bu konuda açık deliller getiren, kitaplar telif edip onlarda Dehrî, Senevî vb. çeşitli

<sup>534</sup> Örneğin Cürçânî'nin, Taşköprülüzâde'nin ifadelerine baktığımızda Gazzâlî'ye göre kelâmın konusu *İslam kanununa göre olmak kaydıyla* mevcut olmak bakımından mevcuttur; bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/142; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *İlimlerde Konu, İlke ve Meseleler: Felsefe ve Kelamda Konu Tartışmaları - el-Livâü'l-merfû' fi hall-i mebâhisi'l-mevzû'*, 198.

<sup>535</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 2/134-135.

mülhitlere reddiye yazan biri var mıdır?”<sup>536</sup> diyerek özellikle tevhide ve Allah’ın kadimliğiyle birliğinin savunulabildiğine dikkat çekmektedir. Esasında Stoacı, Epikürosçu felsefi görüşlerle mezcolmuş Helenistik felsefi mirası, kendi dinî inançlarını temellendirmek üzere alımlamış olan Senevîler’e veya Sümenîler’e karşı niçin kelâmcılar dışında nazari anlamda reddiye yazabilecek felsefi donanımda birilerinden söz edememekteyiz. Çünkü az önce aktardığımız üzere Câhız’ın da söylediği gibi ancak Mu‘tezile kelâmcısı tevhide ispat etmek için tevhide dair meseleleri, tabiatla ilgili yani cisim, hareket vd. meselelerle birlikte ele aldı. Eğer Mu‘tezile kelâmcıları bir çoğu tabip ve filozof olan Dehrîlere karşı deyim yerindeyse küçük düşmeden, onlara denk biçimde reddiyeler kaleme alabildilerse bunu sadece tevhid incelemesiyle değil, *tevhide ispat etmek bakımından* tabiata dair felsefi meselelerle ilgilenerken başarabildiler. Nitekim yine Hayyât’ın da belirttiği üzere bu sayede kelâmcılar olan-olacak, sonlu-sonsuz, parça-bütün gibi bazı ontolojik ve kozmolojik kavram çiftleri hakkında *kelâm* etmeyi *usûlu’t-tevhîd*’ten kabul etmeleri sayesinde Allah’ın kadim ve bir olduğunu ispat ettiler.<sup>537</sup>

Başta ifade ettiğimiz üzere kelâmın konusuna dair temel yaklaşımları ele almamızın nedeni, kelâmcıların teolojik olmadığı iddia edilen ontolojik, kozmolojik, epistemolojik araştırmalarının da aslında *teoloji için* yapıldığını ortaya koymaktı. İster kelâmın konusunu malum olarak gören İcî ve Cürcânî’nin yaklaşımını esas alalım ister kelâmın konusunu mevcut olarak gören Gazzâlî’nin isterse de Urmevî veya Semerkandî’nin yaklaşımını esas alalım. Neticede kelâmda araştırılan şeylerin müşterek noktası Allah’ın zatı veya dinî akideler olmaktadır. Tıpkı İbn Sînâ’nın *Kitâbü’l-Burhân*’da söylediği gibi: “Kelâmın konuları tek bir ilkeye nispette ortaktırlar. Bu ilke ise ya *şeriata itaat* ya da *ilahi olmalarıdır*.”<sup>538</sup>

### 3.3.3. Aristotelesçi Burhani Bilimler Metodolojisi ve Beş Sanat

#### Bakımından Kelâmın Yeri

Buraya kadar amacımız Aristotelesçi bilimler metodolojisi bakımından kelâm ilminin metafiziğe denk bir yöntem ve ontolojik şemaya sahip olmadığını göstermekti.

<sup>536</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr - Mu‘tezile Müdafaası*, 45.

<sup>537</sup> Ebu’l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbu’l-İntisâr*, thk. H. S. Nyberg (Kahire: Matba‘atü Dâri’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1925), 7; el-Hayyât, *el-İntisâr - Mu‘tezile Müdafaası*, 35-36.

<sup>538</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: II. Analitikler*, 104.

Kelâmi ontolojik şema temel alınarak mevcutlara dair mevcut olmak bakımından yapılacak bir inceleme zorunlu olarak salt Tanrısal bir incelemeye dönüşmekte, teolojik olmayan konu ve meseleler dahi Tanrı'ya ait incelemenin bir uzantısı olmaktadır. Nitekim bu tür bir varlık incelemesinde araştırılan her şey ilahi ve dinî olduğu için buna uygun olarak kelâm ilminin konusu mevcut olmak bakımından değil, dinî akidelerin ispatına taalluk etmesi bakımından olacaktır. Dinî önermelerin ispatına taalluk etmesi bakımından varlıkla ya da bilinenlerle ilgili bir araştırma teolojik bir araştırma olmaktadır. Kelâmın konusunu Tanrı olarak belirleyen kelâmcıların yaklaşımlarında görüldüğü üzere mevcutların dinî veya ilahi bakımdan incelendiği böyle bir varlık tasavvurunun ya varlık olmak bakımından yapılan bir inceleme olmadığını kabul etmeliyiz ya da kelâmi araştırmanın mevcut olmak bakımından yapılan bir araştırma olduğunu kabul etsek bile -mevcutlar listesinde Tanrı'nın her mevcudun yakın sebebi olmasından ötürü- kelâm ilminin varlık araştırmasının dinî veya ilahi bir incelemeyle özdeşleştiğini kabul etmek durumundayız. Her iki durumda da kelâm burhani anlamda metafizik bir disiplin olmadığı gibi metafiziğe denk tümel bir varlık araştırması da değildir.

Fakat kelâm ilmini hâlen bazı tümel meseleleri ele almasından ötürü tümel bir disiplin olarak görme imkânımız var mı yoksa tikel bir disiplin olarak mı görmeliyiz? Hatta soruyu şu şekilde sormalıyız. Tanrı'ya dair nazari bir inceleme olarak kelâm ilmi, Tanrı'yı incelediği için bir bakıma tikel bir disiplin midir yoksa yine Tanrı'yı incelediği için bir bakıma tümel bir disiplin midir? Belli bakımlardan bu iki soru da anlamlıdır çünkü teolojik bir araştırma için her ikisini de söz konusu etmek mümkündür. Yani kelâmda tam anlamıyla mevcudatın bir cüzünün kendine has bakımlardan incelenmesi söz konusudur; diğer deyişle mevcutlardan bir mevcut olan Tanrı'nın ve onun fiillerinin tutarlı biçimde açıklanması üzerine bir ilim kuruludur ki bu durumda kelâm tikel bir ilim olmaktadır. Fakat öte yandan Tanrı mevcutlardan bir mevcut olsa da sıradan bir mevcut değil, kelâmi ontolojide her mevcudun ilkesidir ve bu nedenle Tanrı, âlem hakkında tümel bir önermeye konu olmaktadır. Elbette Tanrı'nın ilke olmasına ilişkin tümellik, bir tür *pros hen/müşekkek* tümel yüklem olarak her bir mevcuda yüklenen "mevcut" yüklemine tümelliği gibi değildir. Fakat kadir-i muhtar Tanrı, mevcut olan her şeyin ilk sebebidir hatta her mevcudun yakın sebebidir. Bu anlamda kelâmi teolojinin de tümelliğinden söz edebilir miyiz?

Kelâm ilmini burhani metodolojinin dışında bırakmak ve bir metafizik ilim olarak düşünmemek şartıyla bir tür tümel ilim olarak tavsif etmeyi mümkün kılan başka hususlar da söz konusudur. Her ne kadar bilhassa mütekaddimîn kelâmı dikkate alındığında kelâmın metafizik bir araştırma veya metafiziğe denk tümel bir araştırma olmadığını iddia etsek de metafizik dışı tümel bir araştırma olma ihtimaline bu denli karşı çıkamayız. Nitekim kelâmcılar, metafizikle ortak bazı tümel mesâili ve genel şeyleri incelemektedirler. Dahası kelâm ilminin araştırdığı meselelerin çeşitliliği dikkate alındığında aslında metafiziğin değil, felsefenin mukabili olduğu göz önüne alınırsa kelâm ilminde fizik, optik, matematik, ahlak ve siyaset gibi bazı felsefi meseleler de ele alınmıştır. Yani kelâmın metafizikle ve diğer tikel bilimlerle paylaştığı ortak meseleler vardır ki bu yönüyle kelâm ilmine, felsefe gibi genel bir araştırma olmasından ötürü bir tür tümellik atfedilebilir. Öte yandan hem metafiziğin hem de kelâmın tümel kabul edilmesi iki ayrı tümel disiplinin olmasının imkânsızlığı ilkesince baştan reddedilebilir gibi görünse de birbirini yadsımayan ilimler arasında tek bir tümel ilim olabilir demek daha doğru olacaktır. Daha açık bir ifadeyle burhani bilimler hiyerarşisi içinde ve burhani anlamda iki tümel disiplin olamaz. İşte bu durumda kelâmın tümelliği savunulacaksa ancak burhani bilimler sistemi dışında bir tümel disiplin olduğu söz konusu edilebilir. Burhani bilimler sistemi dışında tümel bir disiplinden söz edince de *safsata* ve *diyalektik* disiplinleri akla gelmektedir. Üstelik kelâm ilmi bu iki disipline bazı bakımlardan benzediği için bu meselenin irdelenmesi gerekmektedir.

Aristoteles *Metafizik*'te burhani/apodeiktik bilimler hiyerarşisinin ve bu hiyerarşinin baş bilimi olan ilk felsefeyi içeren hakiki bilgelik olarak ele aldığı felsefi araştırmanın dışında gördüğü *safsata* ve *diyalektik* hakkında bazı nitelikler zikreder. Ona göre filozofun hakiki görevi, var olan her şeyi varlık olmak bakımından araştırmaktır. Çünkü filozof mevcutların tümüne dair araştırma yapan kişidir. Bu iddiasını gerekçelendirmek üzere kendisinden önceki filozoflara atıfta bulunmak isteyen Aristoteles, bu aşamada Sofistler'den ve Diyalektikçiler'den bahseder. Filozof her mevcudu kapsayan şekilde konuşma yapar çünkü kendisinden önce de "bilgelik/filozofluk" iddiasında bulunan Sofistler ve Diyalektikçiler de her şeyi kapsayan biçimde araştırmalarını yürütmüşlerdir. Aristoteles'in ifadesiyle onlar, *her şeyi* yani genel anlamda *varlığı/birliği*, varlık ve birliğin yüklem olduğu her şeyi tartışmışlardır. İşte Aristoteles'e göre bu husus, hakiki filozof ile filozofluk iddiasında

olan Sofistler ve Diyalektikçiler arasındaki yegâne benzerliktir. Fakat önceki bağlamı da dikkate aldığımızda Aristoteles onların mevcutların bütününe yönelen bir araştırma içinde olmakla birlikte mevcudat hakkında burhani anlamıyla tümel bir araştırma ortaya koyamadıklarını çünkü mevcudu mevcut olmak bakımından ele alamadıklarını düşünmektedir. Çünkü hem Diyalektikçiler'in hem de Sofistler'in temel hatası, -daha önce Pisagorcular hakkında aktardığımız gibi- hakkında doğru bir anlayışa sahip olmadıkları cevherin ana niteliklerden önce geldiğini unutmaları ve bu nedenle mevcut olmak bakımından mevcudu inceleyememiş olmalarıdır.<sup>539</sup> “Diyalektik ve sofistlik incelemeye gelince bu araştırmaların konusu varlıkların ilineklidir, varlık olmak bakımından varlıklar değildir.”<sup>540</sup> “İncelemelerinin konusu olarak [varlık ve birliğe dair] bu ana nitelikleri ele alan filozofların yaptığı yanlış felsefeye yabancı konuları ele almaları değildir; hakkında doğru bir anlayışa sahip olmadıkları tözün [varlık ve birliğe ait] ana niteliklerden önce geldiğini unutmalarıdır.”<sup>541</sup> Diyalektikçiler idealar teorisi nedeniyle dış dünyadaki hakiki mevcutların önceliğini kabul etmemişler ve Sofistler ise *homonym*'e dayalı türlü kelime oyunları ile dış dünyadaki mevcudata dair gerçekliği reddetmişler veya öncelememişler neticede mevcut olanlara mevcut olmak bakımından yönelebilecek bir *mevcudat tasavvuruna* sahip olamamışlardır. O hâlde dış dünyada mevcut olan *şeylerin tümüne yönelen her araştırma* tümel değildir, dış dünyada mevcut olan *şeylerin tümüne mevcut olması bakımından* yönelebilen bir araştırma tümel bir araştırmadır.<sup>542</sup> Öte yandan Aristoteles'e göre mevcutların hakikatini temel alamayan, mevcutlara zatî ve tümel biçimde yaklaşamayan diyalektik ve safsata, mevcutların hakikatine zatî anlamda mutabık bir gayeye de sahip değildirler ve esasen asıl sorun da onların gayelerindedir. Diyalektikçi iknai ve ihtimali öncüllerden hareket ederek iknayı hedefler. Karşı tarafın kabullerini öncül alarak araştırmaya başlayan Diyalektikçi'nin ana hedefi iddianın çürütülmesi olup hakikate muvafık bilginin üretimi değildir. Sofist ise zaten filozoflukla yani bilgelikle arızı anlamda ilişkili olan bir gayeyi yani toplumsal başarıyı ve kazancı hedefler. Bu iki disiplin de hakikat araştırmasıyla zatî uyuma sahip bir gayeye sahip değil, arızı bir gayeye sahiptir.<sup>543</sup>

<sup>539</sup> Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 196-197 (1004b 1-30).

<sup>540</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 454 (1061b 5-10).

<sup>541</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 196 (1004b 5-10).

<sup>542</sup> Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 196-197 (1004b 1-30).

<sup>543</sup> Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 196-197 (1004b 15-30).

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da sanatları ve ilimleri “özel/tikel mevcutları” konu edinen ilimler ve “külli şeyleri” (*umûrun külliyyetün*) konu edinen ilimler olmak üzere ikiye ayırır. Burada özellikle tikel ilimleri ifade ederken “burhani tikel sanatlar” olarak ifade etmesi önemlidir. Fârâbî'nin bu vurgusu önemlidir çünkü ancak burhani bakımdan tikel ilimler ortaya çıkmakta ve yine burhani tümellik ve mahiyet teorisi ekseninde tikel ilimler tikel mevcutlara özgü ilkeleri konu edinmek suretiyle felsefi sistem içinde metafiziğin müstakil yerini mümkün kılmaktadırlar. Aristotelesçi *cinsler arası geçiş yasağının* gereği olarak burhani bakımdan tikel bilimler ayrıştırılmazsa felsefe, mevcut ve birin yüklendiği her şeyle ilgilenir ve metafiziğin kendine özgü, müstakil araştırma sahasından söz edilemez. Fârâbî, külli şeyleri (*umûrun külliyyetün*) konu edinen ilimler ile ilk felsefe, cedel ve safsatayı kastettiğini belirtmektedir. Cedel ve safsata burhani olmadığına göre burhani tikel bilimlerin de tümeli değildir ve bu doğrultuda varlık ve bir hakkında genel bir araştırmadır ve tikel bilimlerin zatî arazlarına da girebilir. Burada özellikle *umûrun külliyyetün*, *el-'umûru'l-'âmme* veya *es-sâni'ul-'âmmiyye* gibi tabirler önemlidir. Külli şeyleri inceleyen genel ilimler mutlak mevcut, bir-çok gibi genel şeyleri inceler. Burada Fârâbî elbette cedel ve safsatayı burhani görmemekle birlikte tümel veya genel olan şeyleri incelediklerini ifade etmektedir. Bu anlamda cedel ve safsata burhani anlamda tümel değildir. Nitekim cedel ve safsata yakın öncüllere sahip değildir.<sup>544</sup>

İbn Sînâ ise tıpkı Aristoteles gibi mevcut ve bir üzerine düşünen bir ilmin en genel ilim olma vasfını söz konusu eder ve ilk felsefe, cedel ve safsatayı böyle bir ilim olarak görür. Kendisi, ilk felsefenin mevcudun, birin alanına giren ilkeleri ve zatî arazları incelediğini fakat tikel ilimlerin zatî arazlarını incelemediğini belirtir. Buna karşın cedel ve safsata ise İbn Sînâ'nın ifadesiyle “ister doğru ister yanlış olsun her biri kendi sanatına göre bütün konular hakkında konuşurlar.”<sup>545</sup> Bu anlamda cedel ve safsata, zatî olup olmadığına bakmaksızın bütün konuların diğer deyişle mevcut ve birin arazlarını ve yine duruma göre tikel ilimlerin de arazlarını da inceleyerek bütün konular hakkında konuşabilirler.<sup>546</sup>

<sup>544</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, thk. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 38-39.

<sup>545</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: II. Analitikler*, 113.

<sup>546</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: II. Analitikler*, 112-113.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ifadeleri göstermektedir ki burhani kıstaslara sahip olmayan cedel ve safsata, zatî ve arazi olmasına bakmaksızın varlık ve birin arazlarına ve yine tikel bilimlerin arazlarına kadar her konuyla ilgili konuşabilmektedir; bu nedenle de *cinsler arası geçiş yasağını (metabasis)* ihlal eden ve burhani olmayan disiplinlerdir.

Kelâm ilmine gelince elbette kendine has hüviyeti ve tarihsel geleneği itibariyle safsata ve diyalektikle tam olarak örtüştürülemez. Fakat önemli benzerliklere sahip olduğunu belirtmeliyiz: İlk olarak kelâm burhani olmadığı hâlde mevcut olan her şeyle ilgilenme konusunda diyalektik ve safsataya benzemektedir. İkinci önemli benzerliği ise tıpkı diyalektik ve safsata gibi mevcudu, mevcut olmak bakımından incelememektedir. Kelâm mevcutları, mevcut olmak bakımından incelemeyen mevcudu dinî akidelerin ispatına taalluku gibi Aristotelesçi anlamda arızı bir bakımdan inceleyen bir disiplindir. Öte yandan mevcut olan şeyleri değil, cevher-i fert ve boşluk gibi bilgisi apaçık olmayan, vehmî şeylere öncelik vermektedirler. Önceden incelediğimiz üzere bunlar, kelâmcıların mevcuda dair araştırmalarını zatî ve tümel olmaktan çıkararak hususlardır. Hâlbuki Meşşâî filozof mevcudu önceleyen bir cevher anlayışına sahiptir. Böylece her şeyde ortak olan cevherin incelenmesi sayesinde mevcut hakkında zatî bir inceleme mümkün olur. Dahası kelâmcıların mevcut olanları mevcut olmak bakımından inceleme iddiaları olmamıştır. Bunun en açık göstergesi mevcut olmak bakımından mevcut yaklaşımını çok iyi kavramış müteahhirîn kelâmcıların özgüvenli tanıklıklarıdır. Onların da ifade ettiği gibi kelâmcı, dinî önermelerin ispatına taalluk etmesi bakımından mevcuda bir bütün olarak yaklaşan kişidir. Böyle bir inceleme kelâmın gayesini de ele verir. Böylece kelâmcı tıpkı Sofistler ve Diyalektikçiler gibi bütün bir mevcuda, arızı bakımlardan yaklaştığı gibi yine onlara benzer şekilde mevcuda arızı bir gayeyle yaklaşmaktadır. Dahası dinî akidelerin ispat edilmesi gayesi ile mevcut incelemesi arasında -ikinci bölümde de gösterdiğimiz üzere- zatî bir ilişki kurulamaz. Ne var ki kelâmcı, dinî akideler ve mevcut incelemesi arasında nazari olarak geçerli, tümel bir ilişkinin varlığını iddia edebileceği bir âlem tasarımına gitmiştir. Hâlbuki bir dinin inanç ilkelerinin hakikatle örtüşmesi zorunlu değil, mümkündür. Dinî önermeler, ilke ve öncül edinilmeden İbn Sînâ'nın '*Uyûnu'l-hikme*'de ifade ettiği gibi filozofu ancak *tenbih yoluyla* ('*alâ sebîli't-tenbih*) etkileyebilir.<sup>547</sup> Bu ise Fârâbî'nin dediği gibi temsîlî ve muhayyel olan dinî

<sup>547</sup> İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 17.

önergeleri lafzen burhani önerme düzeyinde *bir veri olarak kabul etmemekle* mümkün olabilir.<sup>548</sup>

Dahası kelâm ilminin dinî akidelerin ispatına taalluk gayesi ve diyalektik arasında önemli bir benzerlik daha söz konusudur. Dikkat edersek kelâmcılar tarafından dinî akidelere taalluktan değil, dinî akidelerin *ispatına* taallukundan söz edilmektedir. Yani burada doğrudan doğruya ispat gayesi söz konusudur. Diyalektikçi de öne sürdüğü iddiasının yanlış olduğunu karşı tarafa kabul ettirmek isteyen ve bu anlamda iknayı hedefleyen kişidir. Kelâmcı ise bir önermenin doğruluğunu karşı tarafa kabul ettirmek isteyen ve bu anlamda iknayı hedefleyen kişidir. Bu hem önemli bir benzerlik hem de önemli bir farklılıktır. Diyalektikçi eleştirir fakat belli birtakım önermelerin ispatını hedeflemeyerek karşı tarafı hakikate hazır hâle getirir. Kelâmcı ise ikna etmek istediği öncülün karşıtı olan öncülleri eleştirmekle Diyalektikçi'ye benzer fakat muhatabını bilinçli olarak belli önermeleri yani dinî akideleri kabul etmeye yönlendirerek Diyalektikçi'den ayrılır. Elbette kelâmcı sadece karşı tarafı yani muhatabı değil, önemli ölçüde kendisine de ikna etmek istemektedir ki bu esasen sınırlı da olsa bir tür hakikat araştırması, diyalektiğin aksine bir tür bilgi üretme çabasıdır. Fakat bu üretilen bilgi *dinî akidelere taalluk eden dinî bilgidir*.

Şu hâlde özetlersek kelâm ilmi safsata ve diyalektiğe şu bakımlardan benzemektedir: (1) Safsata ve diyalektik gibi kelâm ilminde de mevcutlar zatî bakımdan incelenmemektedir. Nitekim kelâmcılarda mevcutlar dinî akidelerin ispatına taalluk etmesi bakımından incelenmektedir. (2) Dinî akideleri ispat etme gayesine en baştan sahip olarak cevher-i fert ve boşluk gibi burhani kıstaslara uygun olmayan teoriler benimsenmiştir. Böyle bir durumda ise cevher, apaçık olan mevcutlara göre belirlenmemiştir. (3) Kelâmcılar tıpkı Sofistler ve Diyalektikçiler gibi hakikatin bilgisini üretmeye yaraşır zatî bir gayeye sahip değildir. Ne var ki onlardan farklı olarak dinî akidelere uygun dinî bilgi üretmeyi amaçlar.

Son olarak kelâmın bir cedel olup olmadığı konusunda ve yine burhani anlamda değilse de genel anlamda tümel meseleleri incelemesi dolayısıyla bir disiplin olup olmadığı konusunda kesin bir neticeye varmış değiliz. *Kitâbu'l-Burhân*'da cedelin gayesinin ikna olduğunu söyleyen Fârâbî,<sup>549</sup> benzer şekilde *Kitâbu'l-Hurûf* ta

<sup>548</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 70.

<sup>549</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 39.

kelâmcının özellikle “hakikatin misallerini hakikat olarak temellendirmeyi” amaçlayarak iknayı hedeflediğini ifade etmektedir. Üstelik kelâmcı tıpkı cedelci gibi meşhuratı öncül alır.<sup>550</sup> Sonuç olarak Fârâbî’ye göre cedelle tam olarak aynı kabul edilmese de bazı özsel bakımlardan kelâm ve cedel arasında benzerlik kurulmaktadır.

Öte yandan İbn Sînâ da *Fi'l-ecrâmi'l-ulviyye* risalesinde “ufak bir kusur dışında” kelâm disiplininin cedel mertebesine yakın olduğunu söyler.<sup>551</sup> İbn Sînâ (1) kelâm ilmini cedele hangi bakımdan yakın görmekte ve (2) “ufak bir kusur” ile neyi kastetmektedir? İlk soruyu İbn Sînâ, bu ifadeden hemen önceki cümlesinde bütün ilimlerin ilkelerinin iki disiplinde içerildiğini ifade ettiği bağlamda açıklamaktadır. İlimlerin ilkeleri *burhani bir yöntemle* (‘ale’s-sebîli’l-burhânî) ilahi ilim denilen ilk felsefede yani metafizikte içerilmekte, ikinci olarak ise ilimlerin ilkeleri *iknai bir yöntemle* (‘ale’s-sebîli’l-iknâi) cedelde içerilmektedir. İşte İbn Sînâ kendi zamanında kelâmın *ufak bir eksik dışında* cedele yakın bir mertebede olmasını da bu bağlamda ele almaktadır. Yani cedel, mevcutlara genel olarak yaklaşmakla ilk felsefeye benzemekte fakat meşhuratı öncül edinerek genel ilkeleri ikna yöntemiyle ispat etmekle ilk felsefeden ayrılmaktadır. Aynı şekilde İbn Sînâ kelâm ilmini, iknayı hedeflemek, meşhuratı öncül edinmek ve en önemlisi de genel ilkeler üzerine inceleme yapmak bakımından cedele yakın görmektedir. Yine ilerleyen pasajda fakihin kelâmcıdan ilke almasını mevzubahis etmesi de bunu destekler niteliktedir.<sup>552</sup> Peki İbn Sînâ’ya göre kelâm ilmini tam olarak cedel kabul etmemize mani olan *küçük kusur* nedir? Bu sorunun cevabı için İbn Sînâ’nın *Kitâbu'l-Burhân*’da kelâmcılara yaptığı göndermeyi tekrar hatırlamamız gerekmektedir. İbn Sînâ orada kelâmın konularının *şeriata itaat* ya da *ilahi* olmak bakımından tek bir ilkeye nispette ortak olduğunu belirtmekteydi.<sup>553</sup> Bu ifade kelâmcının cedel mertebesine yakınlığı bağlamında küçük kusurunun ne olduğunu açıklıyor olabilir. Kelâmcı cedelci gibi meşhur olan her önermeyi kullanamaz. Sadece dinî, ilahi veya şeriata itaate uygun meşhur önermeleri kullanır. Hâlbuki Aristoteles’in Diyalektikçi olarak atıfta bulunduğu zümreye de baktığımız zaman diyebiliriz ki esasen cedelci belli bir dine bağlı kalmaksızın zamanı ve muhatabı için meşhur olan her önermeyi kullanarak iknayı gerçekleştirmeye çalışırken kelâmcı

<sup>550</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 70.

<sup>551</sup> İbn Sînâ, “Fi'l-ecrâmi'l-ulviyye”, *Tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'iyâtî* (Kahire: Dâru'l-Arab, ts.), 41.

<sup>552</sup> İbn Sînâ, “Fi'l-ecrâmi'l-ulviyye”, 42.

<sup>553</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler*, 104.

meşhur önermeler içinde sadece dinî önermelerin ispatına uygun olan önermeleri öncül edinebilmektedir.

Kelâmcı dinî inancı ispat ederek “dinî bilgiyi” üretmeye çalışan kişidir. Bu anlamda kelâm, *burhani anlamda tümel bir disiplin olmadığı gibi* yine burhani anlamda *tikel bir disiplin de değildir*. Ancak burhani bilimlerin hiyerarşisi dışında tümel olan meseleleri ele alan bir disiplindir. Fakat kelâm burhani tümel bir disiplin olmamakla birlikte hem filozoflara göre hem de kelâmcılara göre dinî ilimlerin tümeli kabul edilmektedir. Hem fıkıhın hem de kelâmın konularına özgü olan yüklemelerin “konularına özgülüğünün” burhani anlamda bir zatîliğe sahip olmadığını göstermeye çalıştık. “Şarap haramdır.” önermesinde haramlık hükmü, şarabın mahiyetinde zatî bir mukavvim cüz olmadığı gibi zatî araz da değildir. Şarabın mahiyeti haramlık hükmü olmaksızın tasavvur edilebilmektedir. Öyleyse haramlık şarap için arızı bir hükümdür. Bu fıkıh için bir kusur değildir esasen bu bütün hukuki önermelerin yapısından kaynaklanır. Hukuki önermeler *-dır* değil, *-meli -malı* önermeleridir. Fakat fakihlerin dinî uzlaşmaları neticesinde haramlık şaraba tümel olarak yüklenebilmektedir. Öte yandan kelâm olgusal düzlemde konuşsa da dinî inançların ispatına bağlı olarak mevcutla ilgilendiği için dinî önermelere uygunluk bir ilke olarak akıl yürütmeye eşlik eder ve bu da esasen gizil bir *-meli -malı* durumudur. Diğer deyişle buna *inanılmamalıdır*, şuna *inanılabilir* gibi dinî akidelerle ilgili bir sonuca varılmak istenmektedir. Nitekim fıkıh *dine uygun filleri* tespit ederken kelâm da *dine uygun inançları* tespit eder. Neticede kelâmın konusu ve dinî akidelerin ispatı arasında burhani anlamda zatî bir ilişki yoktur. Çünkü zatîlik, doğa ve mahiyete dairdir. Fakat kelâmcının inceleme bakımı *dinî uzlaşıya*, *dinî meşhurata* dayalıdır ve bu nedenle tümelliği de ancak dinî uzlaşıya bağlı olan ilmî yapı içinde yani İslami ilimler içinde söz konusu olabilir. Bu bağlamda Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'taki ifadesini zikretmek yerinde olacaktır: “Onun da [kelâmcının] da seçkinlerden olduğunu bilmek gerekir ama onun seçkinliği yalnızca o dinin mensuplarına nispetlidir. Oysa filozofun seçkinliği bütün insanlara ve bütün dinlere nispetlidir... Mutlak olarak seçkinler mutlak olarak filozof olan filozoflardır. Seçkinlerden sayılan diğer insanlar ise ancak filozoflara bir benzerlik taşıdıkları için seçkinlerden sayılırlar.”<sup>554</sup> Kelâmcı filozofla önemli bir benzerliğe sahiptir. O da kelâmcının inceleme sahasının, filozofun ele aldığı tümel ve tikel pek çok meselede filozofa ortaklığıdır. Fakat kelâmcı gayesi ve inceleme bakımı doğrultusunda

<sup>554</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 71.

bu meselelerle ilgilenir. Bu anlamda dinî akidelerin ispatı bakımından felsefeyle aynı meselelerle ilgilenen kelâmcıların gayesi, ispat etmek suretiyle dinî akideleri dinî bilgiye dönüştürmektir. Bu sayede kelâm burhani tikel bilimlerin değil, dinî ilimlerin tümeli olmaktadır.

Özetleyecek olursa kelâmcılar her ne kadar varlığa dair genel kavramlar ve yaklaşımlarını Tanrı'nın yegâne kadim varlık olarak birlenmesine hasretmişler ve bu doğrultuda ontolojiyi teolojiye göre düzenlemişlerse de dinî akideleri ispat etmek maksadıyla varlığa dair pek çok meseleyi ele almışlardır. Bu anlamda kelâm ilminin bir metafizik olduğunu ve burhani bilimler metodolojisi çerçevesinde tümel bir disiplin olduğunu söylemek mümkün değilse de varlığa dair bir pek çok meseleyi ele alan genel (*umûm*) bir teoloji disiplini olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu meselelerde varlık bir bütün olarak varlık olmak bakımından konu edilmeyip Tanrı'nın birliğinin ispatı bakımından konu edinildiği için veya daha genel olarak söylersek dinî akidelerin ispatı bakımından konu edinildiği için varlık aslında arızı bakımdan incelenmektedir. Aristoteles'e göre varlığı arızı bakımdan inceleyen iki tümel disiplin vardır. Biri safsata diğeri de cedeldir. Bu anlamda kelâmın bir ilim olarak cedele yakın olduğunu kabul edebiliriz.

Son olarak kelâmın bazen matematikle, bazen kozmoloji ve hatta zooloji meseleleriyle ilgilendiği ve bu nedenle teolojik bir disiplin olarak nitelenemeyeceğine bilakis tümel bir disiplin olduğuna dair iddialardan söz etmiştik. Açıklamalarımız göstermiştir aslında kelâm ilminin çeşitli bilim dallarına ait meselelerle ilgilenmesi, *genel bir teoloji disiplini* olmasıyla uyumludur. Dolayısıyla bizim araştırmamız, söz konusu araştırmacıların sunduğu gerekçeleri tamamen reddetmemekte bilakis bu gerekçelerle genel felsefeye denk tümel bir hakikat araştırması olma arasında bir gerektirme ilişkisi olmadığını göstermektedir. Kelâm ilminin tümel bir disiplin olduğunu iddia eden araştırmacıların kelâm ilminin tümel olduğuna dair sundukları gerekçelerin pek çoğunu, kelâmın cedel ve safsata gibi genel bir ilim olması anlamında kabul edebiliriz fakat her bakımdan cedel ve safsatayla bir tutmamak kaydıyla. Bu anlamda kelâm ilmi, ikna yöntemine ve teolojik amaçlarına göre cedel ve safsata gibi varlık ve birin yüklendiği her mevcudu inceleyebilen, genel ve özel pek çok meseleyi ele alabilen, bu anlamda felsefi metafizikle ve diğer bilimlerle ortak konu ve meseleleri inceleyebilen genel bir teolojik disiplindir. Teolojik problemleri çözmek için genel ve özel pek çok felsefi meseleyi incelemesi zorunlu olmuştur.

## SONUÇ

Kelâm ilminin pek çok özelliğini kendisinde barındıran dört çatı niteliği vardır: (1) Külli mesâili incelemek (2) nazari bir disiplin olmak, (3) *mille*'ye tabi olmak ve *mille*'nin temel inanç öncüllerini ilke edinerek araştırma yürütmek ve (4) *mille*'nin siyasi-toplumsal başarısını gaye edinerek kelâmî araştırma yapmak. İlk iki çatı nitelik kelâmın felsefi nitelikleri olarak alınabilir fakat öte yandan diğer iki çatı nitelik ise kelâmın dinî bir ilim olmasına ilişkin nitelikleridir. Kelâmın felsefi hüviyetine dair sorun kelâm ilminin felsefi ve dinî nitelikleri arasındaki çatışmadan, uzlaşmazlıktan kaynaklanmaktadır. Üstelik bu dört nitelik bir arada kabul edildiğinde sadece kelâmın mahiyetine dair bir sorun söz konusu değildir aynı zamanda felsefenin mahiyetini ilgilendiren bir sorun söz konusudur. Bazı araştırmacıların ima ettiği gibi eğer kelâmın dinden ilke alması onun felsefeyle benzer niteliklerinin reddini gerektirmiyorsa ya da bu niteliklere hiçbir nakısa getirmiyorsa ve hatta bazı durumlarda kelâmı daha başarılı bir nazari araştırma kılıyorsa bu felsefenin mahiyetine dair de ciddi bir sorundur. Çünkü Antik Yunan'dan itibaren felsefe, dinî inançları ve mitleri nazari anlamda ilke edinmemekle bağımsız bir araştırma olagelmiştir. Şu hâlde felsefenin mahiyeti bakımından eğer nazari olmak ve dinî olmak bir arada pekâlâ birlikte yürütülebiliyorsa burada meta-felsefi bir sorun söz konusudur. Bu noktada Antik Yunan'dan beri süregelen ve başka bir gaye için değil sadece "bilgelik-sevdası" (*philo-sophos*) üzerinden kendini ifade eden felsefe anlayışı ile *dinden ilke alan* ve *dinin siyasi başarısına yönelik gayeler doğrultusunda nazari araştırma yürüten* bir disiplin olmak birbiriyle çatışmaktadır. Eğer dinden ilke alındığı hâlde yetkin bir nazari araştırma mümkünse artık felsefenin kendine has ayırıcı bir hususiyeti kalmayacaktır. Bu anlamda kelâm ve felsefe arasındaki ayrımı, felsefenin aksine kelâmın dinî, dinden ilke alan bir disiplin olması üzerinden açıklayan birisi yani kelâm ile felsefe ayrımını dine tabi olmak üzerinden kuran birisi için iki yol söz konusudur: Ya dinî bir disiplinin kesin olarak nazari bir disiplin olamayacağını veya külli bir araştırma tarzı olamayacağını iddia etmeli ve böylece kelâmın felsefi niteliklerini reddetmelidir. Fakat bu seçenek kelâm ilminin nazari yöntemi benimsediğine ve külli meseleleri ele alan bir araştırma olduğuna dair pek çok tarihsel veriyi göz ardı etmeyi ya da yeniden yorumlamayı gerektirir. Ya da bizim önerdiğimiz gibi dinî bir disiplinin ancak sınırlı ve nispeten nakıs bir nazari araştırma olabileceğini ve ancak belli türden külli bir disiplin olabileceğini iddia etmelidir. Fakat tekrar söylemeliyiz ki eğer kelâmın dinî

niteliklerinin onun felsefi niteliklerinin yetkinliğine hiçbir zarar vermeyeceği kabul ediliyorsa bu durumda felsefe ve kelâm arasında hiçbir ayırım kalmayacağı gibi felsefenin ne olduğu anlamında da ciddi bir sorun söz konusu olacaktır. Dolayısıyla felsefenin aksine kelâmın dinden ilke aldığı şeklinde bir kelâm-felsefe ayırımı doğrudur fakat yeterli değildir, bilakis dinden ilke alan bir disiplinin nazari araştırmasında ne gibi nakısalardan meydana gelebileceğinin ya da en azından ne gibi sınırlılıklara sahip olabileceğinin izah edilmesi gerekmektedir.

Kelâm ilminin külli olması ve nazari olması ile dinî nitelikleri arasındaki çatışma ancak kelâmın nazari yönteminin analogik akıl yürütmeye dayandığının kabul edilmesiyle ve burhani sistemin dışında bir külli disiplin olarak kabul edilmesiyle uzlaştırılabilir. Öncüllerinin içeriği bakımından analogik bir akıl yürütme yöntemi dinden ilke almakla çatışmayacaktır çünkü dinin temsilî önermeleri analogik akıl yürütmeye uyumludur. Aynı şekilde burhani kıstaslarla sınırlanmamış bir tümel disiplinin serbestliği dinî gayeler doğrultusunda araştırma yapmaya ve dinden ilke almaya uygundur. Çünkü böyle bir tümel disiplinin cinsler arası geçiş yasağına uyması gerekmediğinden dinden ilke alabilmesi mümkündür. Ya da dinî önermeleri ispat için cinsler arası geçiş yasağını ihlal etmesi mümkündür. Böylece çatışmanın olmadığı bir zeminde kelâmın dört temel niteliği uzlaştırılabilir ve bir arada kabul edilebilir. Yine bu sayede kelâm ilminin felsefi hüviyetini, imkân ve sınırlarını da tespit etmiş oluyoruz.

Nazari bir akıl yürütme akıl yürütme sürecine bağlı kalmayı gerektirir. Kelâmcılar dinî inançları başlangıçta bilgi statüsünde kabul etmeseler de dinî inançları nazari araştırmalarında öncül edinerek ve yine dinî inançlarını ispat edecek kozmolojik tasarımlar oluşturmuşlardır. Bu aslında en başta cumhurun kabul ettiği şekliyle temel dinî inançları nazari bir araştırmaya uygun veriler olarak kabul ettiklerini gösterir. Yani araştırmanın başında dini nazari gördüklerini gösterir. Bu anlamda Tanrı'nın kadir-i muhtar oluşu, âlemin yoktan var edilmesi ve hâdis oluşu, nübüvvet ve ahirete ilişkin inançlar büyük ölçüde kelâmcılar tarafından nazari bir araştırmaya uygun kabul edilmiştir. Hâlbuki filozofların din-felsefe münasebeti ekseninde ortaya koydukları tevil anlayışına göre dinin nazari olup olmadığı ancak dinden ilke alınmaksızın, dinden bağımsız bir nazari araştırmanın sonucunda karar verilebilecek bir şeydir. Filozoflar, nazari araştırma sonuçları ile dinin temel inanç ilkeleri arasında uyumsuzluk gördükleri için dinî önermeleri tevil etmişler ve dinin de nazari bir araştırmaya uygun olmadığı kanaatine varmışlardır. Hâlbuki kelâmcılar tam aksine en başta dinin nazari bir şey

olduğunu ispat etmek için yola çıkmışlar fakat bunu yine nazari araştırmayla göstermek istemişlerdir. Fakat epistemik olarak araştırmanın başlangıcında temel dinî inançları nazari araştırmada ilke edinmek onların zaten nazari olduğuna dair bir “inançla” işe başlamaktır. Dinin nazari ve akli olduğuna, akla dayanan mantıksal bir araştırmayla örtüşeceğine dair bir inançla araştırmaya başlandığı zaman bu inanç, nazari araştırmayı yönlendirecek ve neticede dinin nazariliğine uygun sonuçlar hedeflenecektir. İşte bunun neticesinde dinî inanç önermelerine uygun bir âlem tasarımı kaçınılmazdır. İşte böyle bir araştırmada akıl esas alınmakla birlikte sınırlanmakta ve esasen tam anlamıyla bağımsız bir akli araştırma söz konusu olmamaktadır. Öte yandan yine böyle bir araştırmada mevcut mevcut olmak bakımından esas alınmamakta dinî inançlara uygun olarak ontolojik ve kozmolojik tasarımlar ortaya çıkmaktadır.

Bunun en açık göstergelerinden biri atomculuk teorisiydi. Esasen benzer bir araştırma kûmun-zuhur, arazcılık teorileri için de yapılabilir. Tüm bu teorilerin mantıksal çıkışı gösterdiğimiz üzere illeti malullerde icra etme gerekliliğine dayanmaktadır. Hakikatin birliği için illetin malullerde icrası gerekli görülmüş ve şahidin gaibe istidlâli de bu doğrultuda formel anlamda sıhhatli bir işleyiş kazanmıştır. İlk sistematik kelâmcılar temel dinî inançlarındaki hükümlere ait illetleri tüm malullerde icra edebilmek için âlemi düzenlemişlerdir. Örneğin “hâdis olma” ile “müreccih ve muhtar bir sebep” arasındaki ilişkinin âleme dair her türlü hâdiste icra edilebilmesi için âlem, atomculuk gibi bir teoriyle düzenlenmiştir. Aksi takdirde illetin malullerde icrasını terk etmiş olacaklar ve hakikatin birliğini sağlayamayacaklardı. Asıllar için *vesail*'lerin oluşturulduğu tüm bu çabalar, dinî akidelerin ispatı bakımından mevcudun araştırıldığı bir araştırmaydı. Ayrıca bu, dinî akidelerin nazari ispata uygun olduğu inancına daha baştan sahip olduğunu gösteriyordu.

İşte ikinci bölümde gerek mütekaddimîn dönemi temel nazari yönteminin ana omurgasını oluşturan şahitle gaibe istidlâl yöntemiyle ilgili sorunlarda görüldüğü üzere gerek bu istidlâllerin bilfiil hâle geçtiği sistemsel kavramların ortaya çıktığı temel akıl yürütme biçimlerinde görüldüğü üzere kelâmcılar salt nazari bir faaliyet içinde değil, bilakis dinî-nazari bir faaliyet içinde olmuşlardır. Dinî inançların öncül kılındığı ve dinî inançların ispat dilmesine uygun biçimde âlemin düzenlendiği bir araştırma sürecinde şahitle gaibe istidlâl yönteminin bir şahısta mevcut olan inancın ispatlanmasına ve savunulmasına, mevcut olan duyusal bir malumatın mevcudiyeti apaçık olmayanlara uyarlanmasına yarayan aslında cedel için son derece elverişli ve elbette yakın sonuç

verme noktasında pek çok problemi olan zanni bir yöntem olduğu ortaya çıkmıştır. Böyle bir yöntem kısmen burhan teorisini dikkate almaksızın mantığın formel kısmına uyarlanabilse de esasen *sylogistic* yöntemin kendisine göre inşa edildiği dış dünya gerçekliğine uygun değildir.

Matematiksel akıl yürütmelerin dış dünyadaki gerçekliğe mutabakatı zorunlu değil, olasıdır. Aristoteles'in Pisagorcu felsefeye yönelttiği temel eleştiriler bu doğrultuda olduğu gibi günümüz fizik-matematik ilişkisinde de temel sorun bu çerçevededir. Matematiksel ve geometrik ispatlamalar dış dünyadaki nedenselliği vermez, sadece birtakım korelasyonları gösterir. Bu korelasyonların doğrulanması deneyimsel bir ispatı da gerekli kılar. Bunun temel nedeni sayıların ve geometrik şekillerin dış dünyada arız oldukları şeylerden tam anlamıyla soyutlanarak zihinde işlem görmesinden ötürüdür. Yani niceliksel nesnelere dış dünyada var olduğu şeylerden ayrı biçimde zihinde işlem görmektedirler. Üç elmadan soyutlanan "üç sayısı" zihinde dış dünyadaki "elma" olmaksızın işleme konur. Fakat aynı durum niteliksel mahiyetler için örneğin at, insan için geçerli değildir, zihindeki atla dış dünyadaki at arasında yani atın tasavvuru ve tasdiki arasında zatî bir mutabakat vardır. İnsanın mahiyeti insan hakkındadır, atın mahiyeti at hakkındadır fakat "üç elmadaki" için mahiyeti elma hakkında değildir. Süreksiz niceliğe dayalı geometrik temsillerle ortaya koyulan kelâmî atomculuk teorisinde âlemin niceliksel bir indirgemeye tabi olduğunu görüyoruz. Üstelik bu, atomlara ilişkin deneyimsel bir ispatın eşlik etmediği bir indirgemedir. Duyu bilgisine son derece önem veren kelâmcılar duyusal olmayan ve epistemik anlamda "gaip" olan nokta atomları dinî akidelere uygun olmasından ötürü kabul etmişlerdir. Neticede niceliğin cevherin yerine geçirilmesiyle Aristotelesçi burhan teorisinin temel ilkesi olan cinsler arası geçiş yasağı ihlal edilmektedir. Nicelik kategorisine ait bir ispatlama ancak dış dünyadaki niceliksel bir araştırmaya ilke verebilirken kelâmî atomculukta nicelik kategorisine ait bir niceliksel ispatlama biçimi neticesinde ulaşılan sonuçlar cevher kategorisinin yerine geçirilmiştir. Bu, epistemik anlamda nazari akıl yürütme bakımından zanni ve yakini vermeyen bir yöntem olduğu gibi ontolojik anlamda da mevcudun mevcut olmak bakımından incelenmesine aykırıdır. Mevcut kendi olması bakımından değil, arazlarından biri olan nicelik arazi bakımından incelenmiş ve mevcut nicelikselleştirilmiştir. Atomculuk, apaçık olan vücudi bir noktadan hareket etmiyordu bilakis mevcutla bağlantısı zatî olmayan niceliksel akıl yürütme sürecinden yani diğer deyişle vehmî bir akıl yürütme sürecinden

hareket ediyor neticede mümkün ve arızı bir geometrik temsili yakın ve zorunlu gibi sunuyor, âlemdeki gerçekliğe dayatıyor ve her şeyin ilkesi kılıyordu. Böylece ikinci bölümde dinî inançların öncül kılındığı ve dinî inançların ispat edilmesi için âlemin bu inançlara uygun olarak düzenlenmesi amacına binaen kelâmcılar tarafından özellikle tercih edildiğini gösterdiğimiz atomculuk temelli cevher-araz teorisi burhani bakımdan da gerekli kıstasları sağlamamaktadır. Öte yandan Aristotelesçi felsefenin mahiyet-nedensellik ve cevher teorileri arasında sağladığı uyum ve karşılıklılık, kelâmi cevher ve arazlar/manalar arasında sağlanamamıştır. Bunun sebebi de cevherin yine gaip ve apaçık olmayan vehmî bir modelle çıkarsanmasından ötürüdür. Nitekim nicelik, niceliksel olmayanın zatîsi değildir. Fârâbî, İbn Sînâ ve daha pek çok ismin atomculuk eleştirilerine rağmen müteahhirîn kelâmcıları dahi atomculuktan vazgeçememişlerdir çünkü açıkça ifade etmişlerdir ki atomculuk dinî akidelerin savunulması için son derece elverişlidir. Dinî asılların *vesâil*'idir.

Aristotelesçi burhani kıstasları esas aldığımızda hudus delilinde orta terim-büyük terim, orta terim-küçük terim ve dolayısıyla büyük-terim-küçük terim arasındaki ilişkinin zatî olmadığı görülür. Bu nedenle delil cedeli bir seviyeye düşmektedir. Hatta atomculuk teorisi kabul edilmeksizin hudus teorisi savunulursa tek tek şeylerin hâdisliği ile âlemin hâdisliği farklı anlama geleceğinden hâdislik terimi üzerinden dördüncü terim hatası meydana gelir ve delil safsataya dönüşürdü. Nitekim atomculuğun gerekliliğinin bir sebebi de budur. Nitekim atomculuk sayesinde kelâmcılar, tek tek şeylerin hâdisliği ile âlemin hâdisliğini aynı anlama gelecek şekilde düzenlediklerini düşünmüşlerdir. Fakat atomculuk vehmî bir epistemolojik sürece dayandığı için zatîliği ve zorunluluğu sağlamaz.

Her hâdisin bir muhdis sebebe ihtiyaç duymasını zorunlu gören kelâmcılar muhdis derken bir illeti kastetmemektedirler, muhtar ve müreccih bir sebebi kastetmektedirler. Böylece âlemin muhtar ve müreccih bir yaratıcısı olduğunu ispat etmeyi hedefleyen deliller, ilk önce âlemdeki hareket ve değişimleri insan fiillerine benzetmekte sonra da âlemdeki hareket ve değişimleri Tanrı'ya isnat ederek Tanrı ve insan arasında bir benzetme kurmaktadır. Yani âlem ve âlemdeki değişimler insani bir fiil olan yazı ya da bina gibi bir fiile benzetilmekte ve insan da Tanrı'ya benzetilmektedir. Neticede kelâmcı “Yazı, yazan olmaksızın var olamazsa veya bina banî olmadan var olamazsa âlemdeki hiçbir değişim de Tanrı'nın sebepliliği olmadan

gerçekleşemez.” şeklinde aslında benzetime dayalı bir düşünce temelinde hudus teorisini inşa etmektedir.

Aristoteles’in *Metafizik* kitabındaki gayesi mevcutları *mevcut olmak bakımından* inceleyen bir araştırma yapmaktı. Aristoteles’e göre filozofun işi varlık olmak bakımından varlık araştırmasıdır. Bu anlamda Tanrı’nın mevcut olmak bakımından incelenmesi onun bir ilk ilke ve ilk illet olmak bakımından ispatı ve incelenmesidir. Bu, varlık olmak bakımından varlık araştırmasında teoloji incelemesinin sınırlandırıldığını ve varlık araştırmasına tabi kılındığını göstermesi bakımından önemlidir.

Aristoteles’e göre metafizik, belirli bir cinsi ve varlığı değil, var olan her şeyi inceleme konusu yapmak suretiyle matematik, fizik gibi tikel bilimlerden ayrılır fakat mevcut olmak bakımından incelemekle de cedel ve safsatadan ayrılır.

İslam dünyasında ise metafizik kelâmın da etkisiyle önce gayri maddi cevherler ve teolojik meselelere hasredilmiş biçimde anlaşıldı. Bu anlamda Kindî ve takipçileri, Aristotelesçi metafizik ilmini *Usûlûcyâ* kitabı ekseninde ele alarak Aristoteles’in gayesinin gayri maddi cevherlerin incelenmesine hasredilmiş bir teoloji olduğunu düşündüler. Kindî *İlk Felsefe* risalesinde ontolojik açıklamalara yer verse de bu açıklamaları teoloji için gerçekleştirmekteydi. Fakat ilk defa Fârâbî, Aristotelesçi metafiziği *Usûlûcyâ* ekseninde değil, Aristoteles’in *Metafizik* kitabını merkeze alarak anlamayı hedefledi. Neticede ulaştığı sonuçlara göre Aristoteles’in gayesinin mevcutların tamamının mevcut olmak bakımından incelendiği ontoloji temelli bir disiplin meydana getirmek olduğunu gösterdi. Nitekim kendisini takip eden İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar başta olmak üzere İslam felsefe geleneği Aristotelesçi metafiziği ontoloji merkezli ele almıştır.

Hudus-kıdem, cevher-araz veya maddi-gayri maddi gibi ayrımlar çerçevesinde varlığı farklı bakımlardan ele alan kelâmcıların ontolojik şeması hudus-kıdem ayrımının öncelenmesine dayalıydı. Mevcutları *öncelikle* hudus-kıdem olarak ayıran kelâmcılar için her hâdis muhdis bir sebebi zorunlu olarak gerektirmekteydi. Her hâdisin muhdis bir sebebi zorunlu olarak gerektirdiği ontolojik bir hiyerarşide ise hâdislik mevcudun zatî arazı değil, failliğin zatî arazı olmaktadır. Üstelik bu fail, müreccih ve muhtar bir fail olup mevcut olan her şeyin yani her hâdisin yakın nedenidir. Elbette bu hususun kelâm ilminin metafizik bir disiplin olup olmaması bakımından çok

ciddi sonuçları vardır. Her şeyden önce hudus-kıdem ayrımının öncelendiği böyle bir ontolojide tüm ontolojik araştırmalar zorunlu olarak teolojikleşmekte ve teoloji için yapılmaktadır. Böyle bir ontolojide kelâmcıların mevcut olmak bakımından mevcut araştırması yaptığı kabul edilse bile mevcutlar ancak teolojik bir bağlama indirgenmektedir. Hudus-kıdem ayrımının öncelendiği bir ontolojinin diğer bir sonucu ise hakiki anlamda Tanrı'dan başka hiçbir ilkenin olmamasıdır. Aristotelesçi felsefede olduğu gibi cevher, madde, suret, doğa gibi fail ilkelere yer vermeyen kelâmcıların mevcutların ilkeleri üzerine yapacakları bir araştırma bir şekilde Tanrısal bir inceleme olacaktır. Şu hâlde kelâmcıların mevcutları mevcut olmak bakımından incelediği varsayılsa bile hudus-kıdem ayrımının öncelendiği bir ontolojide mevcut olmak bakımından mevcut incelemesi Tanrı incelemesiyle özdeşleşecektir.

Öte yandan kelâmcıların diğer bir ontolojik ayrımı da Tanrı dışındaki şeyler için geçerli olan cevher-araz ayrımıdır. Aristoteles'e göre mevcutları mevcut olmak bakımından ele almak öncelikle cevher kategorisi bakımından ele almaktır. Bu anlamda kelâmcılarda âlemin cevher-araz olarak ayrılması önemli görülebilir. Fakat kelâmcıların cevher anlayışıyla filozofların cevher anlayışı aynı değildir. Aristotelesçi bir filozof cevher denilince konuda bulunmayan ve kendisine açıkça işaret edilebilen mevcudiyeti bize göre en iyi bilinen şeyleri kasteder. Hâlbuki kelâmcıların cevher anlayışı cevher-i fertlere dayalıdır. Cevher-i fertler ise süreksiz niceliğe dayalı geometrik bir modele göre inşa edilmiş olup dış dünyadaki mevcudiyeti açık değildir. Atomlar arasındaki boşluk da aynı şekilde mevcudiyeti tasdik edilmiş bir şey değildir. Dolayısıyla kelâmi anlamda cevher, kelâmcıların kahir ekseriyetine göre yine atomculuk ekseninde ele alındığı için vücudi değildir. Aristoteles'in bu anlamda kendisinden önceki Antik Yunan filozoflarına ve özellikle de Pisagorculara yaptığı eleştirileri kelâmcılar için de rahatlıkla söyleyebiliriz. Yani atomculuk temelli bir cevher-araz ayrımına sahip kelâmcıların mevcutlar üzerine yapacakları inceleme mevcut olmak bakımından yapılan bir inceleme değil, arazi bakımdan yapılan bir incelemedir. Diğer deyişle kelâmcılar, bir cevher olarak mevcudun kendisiyle değil, nicelik kategorisi ekseninde arazi bir durumuyla ilgilenmekte ve üstelik nicelik kategorisine ait bu arazi nitelikleri cismin ilkesi kılmaktadırlar.

Kelâmi ontoloji ekseninde metafiziğe denk bir araştırma olmadığına dair iddialarımızı, Meşşâî felsefeyi özümsemiş müteahhirîn kelâmcılarının kelâmın mevzu, mevzusunu inceleme bakımı ve mesâiline dair görüşleri de desteklemektedir. Esasen

çalışmamız mütekaddimîn kelâmı hakkında idi. Fakat kelâmın konusu ve meseleleri hakkında konuşan müteahhirîn kelâmcıları, mütekaddimîn kelâmcılarının faaliyetlerini de kapsayacak ve açıklayacak şekilde görüş beyan ettikleri için onları da dikkate almamız gereklidir. İlki dinî akidelerin ispatına taalluk etmesi bakımından *malum*, ikincisi haysiyet kaydı belirtilmeksizin *mevcut* ya da İslam kanununa göre olmak üzere mevcut olmak bakımından mevcut ve son olarak da *Allah'ın zati*. Bu üç konu ve haysiyet kayıtlarını incelediğimizde aslında üç görüşe göre de kelâm ilmi mevcut olmak bakımından mevcut incelemesi yapan Aristotelesçi anlamda metafizik bir disiplin olarak takdim edilmemektedir. Üstelik gerek dinî akidelerin ispatına taalluk etmesi şeklinde koyulan haysiyet kaydı veya İslam kanununa göre şeklinde haysiyet kaydı, bizim kelâmi ontolojinin teolojik bir araştırma olduğuna ve mevcut olmak bakımından mevcut araştırması olmadığına dair iddialarımızı desteklemektedir.

Aristotelesçi burhani bilimler metodolojisinin bir gereği olarak metafizik ilminden söz edebilmekteyiz. Kelâmcılar tarafından burhani bilimler metodolojisi benimsenmediği için müstakil bir varlık olmak bakımından varlık araştırmasından söz etmek mümkün değildir. Fakat kelâm ilmi, Aristotelesçi anlamda metafizik bir disiplin olmamakla birlikte Aristotelesçi felsefeyle ortak bazı tümel meseleleri ele almaktadır. Hatta pek çok noktada genel felsefeye ait tikel meseleleri de soruşturmaktadır. Bu anlamda kelâmcı ontoloji ve teoloji bahislerinin yanı sıra kozmolojik meselelerle ilgili yeri geldikçe tabiat, nedensellik ve yine atomculukta gördüğümüz üzere matematiksel bazı meselelerle dahi uğraşmışlardır. İşte böyle bir araştırma tarzı Aristoteles'in mevcutları mevcut olmak bakımından incelemeyen fakat bütün olarak mevcut ve birin yüklendiği her şey hakkında konuşabilen ve tartışabilen Sofistler ve Diyalektikçiler'e ait araştırma biçimini akla getirmektedir. Zira Aristoteles'e göre Sofistler ve Diyalektikçiler kendi sanatlarının gereğince mevcuda dair her şey hakkında konuşabilirler. İşte kelâmcı da belli bakımlardan böyledir. Nitekim İbn Sînâ *ufak bir kusur dışında* kelâmı cedel seviyesine yakın görmektedir. Çünkü kelâmcı, Diyalektikçiler gibi akıl yürütme yaparken meşhur olan her önermeyi değil, meşhur önermeler içinde sadece dinî ve ilahi olan önermeleri ya da en azından dinî meşhurata uygun önermeleri ilke edinmektedirler. Fakat elbette kelâm disiplini yine de cedel veya safsata ile özdeşleştirilemez. Kelâmcılar, Sofistler'le genel olarak mevcut olan her şey hakkında konuşmak dışında benzeştirilemezler. Diyalektikçiler'le ise belirli bir bilginin inşa edilmesi bakımından ayrışır. Nitekim Aristoteles'in de ifade ettiği gibi

Diyalektikçiler karşı tarafı çürütmekle yetinir fakat yeni bir bilginin inşasıyla ilgilenmez. Fakat kelâmcı karşı tarafı çürütmeyi hedeflediği akıl yürütmelerde Diyalektikçiler'e benzese de sonrasında dinî ve ilahi olan bilgiyi inşa etmek ve dinî önermeleri de karşı tarafa kabul ettirmek ve en azından ispat etmek ister. Böylece kelâmcı, Diyalektikçi'den farklı olarak *dinî-bilgiyi* inşa eder.

Öte yandan külli meseleleri ele alan bir ilim olması bakımından cedele yakın olan kelâm ilmi, akıl yürütme bakımından burhani tümdengelsel akıl yürütmenin şartlarını sağlamadığı için burhani bir yönteme sahip değildir ve Aristotelesçi anlamda en iyi ihtimalle cedelîdir. Dahası kelâmcının Müslümanların meşhuratı olan dinî temel ilkeleri kabul etmesi onu cedelî pozisyona yaklaştırmaktadır. Elbette cedelî bir kıyasın unsurları arasındaki ilişkinin zatî olması ve kıyasın da tümdengelsel olması mümkündür. Eğer burhani bir öncül belli bir grup arasında meşhur olursa ve cedelci de burhani olduğu için değil, meşhur olma değerinden ötürü bu önermeleri kabul eder ve bunlardan kıyas kurarsa böyle bir durumda cedelî bir kıyas aynı zamanda burhani yani tümdengelsel ve zatî olur. Fakat söz konusu durum kelâmcıların alımladığı dinî önermeler olunca durum farklıdır. Çünkü filozoflara göre dinî önermeler temsil ve teşbih barındırdığı için burhani bir önerme değildir ve bu nedenle onlarla kurulacak bir kıyasın unsurları arasındaki ilişki de zatî olmayacaktır. Bu yüzden dinî önermelerden kurulu bir kıyas en iyi ihtimalle cedelî bir kıyas olabilir.

Kelâmın felsefî hüviyetine dair sorunun ne olduğuna ilişkin tahlillerimiz kelâm ilminin felsefiliğine dair bundan sonraki tartışmalar için bir çıkış noktası olabilir. Kelâmın ne tür bir nazari disiplin ve külli ilim olduğuna dair incelemelerimizle biz bu çatışmayı gidermeyi teklif ettik. Bundan sonra kelâmın gerek felsefî niteliklerine dair gerekse dinî ve siyasi niteliklerine dair müstakil araştırmalar üzerinden bu soruna farklı çözümler bulmak mümkündür.

Yine mevcut iddialarımız üzerinden müteahhirîn kelâmına yönelik bir okuma yapmak da mümkündür. Nitekim atomculuk, irade sıfatı, hudus teorisi, hudus-kıdem ayrımının öncelendiği bir ontoloji gibi hususiyetler müteahhirîn kelâmında da mevcuttur. Fakat söz konusu kelâmcıların Meşşâî felsefeyi büyük ölçüde kelâma uyarladıklarını biliyoruz ve bu doğrultuda müteahhirîn kelâmcılarının kelâm ilminin burhani sorunlarına yaklaşımlarını incelemek için müstakil bir araştırma yapılabilir.

Aristotelesçi felsefenin kuramsal yapısının kurucu unsurlarını temel olarak mütেকaddimîn kelâmı ekseninde kelâm ilminin kuramsal yapısının temel unsurlarını karşılaştırdığımız bu çalışma, esasında Aristotelesçi felsefenin kelâma yaklaşımını kuramsal bir temelde yeniden inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda Aristotelesçi kuramsal yapı temel alındığında kelâmî kuramsal yapının nasıl değerlendirilebileceğini soruşturduk. Benzeri bir çalışmayı yine mütেকaddimîn kelâmının etkilendiği felsefi kaynaklardan biri olan Stoacı felsefenin kuramsal standartları üzerinden gerçekleştirmek de mümkündür. Bu anlamda Stoacı felsefi kuramsal yapının yetkinlik standartlarına kıyasla kelâm ilminin felsefi hususiyetleri hakkında yapılacak tespit ve tahliller kelâmın felsefi hüviyetini, imkân ve sınırlarını başka bir yönden aydınlatacaktır.

## KAYNAKÇA

Akoğlu, Muharrem. *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım., 2021.

Alıcı, Mehmet. *Işığın Elçisi Manî ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan Kitap, 1. Basım., 2018.

Alper, Ömer Mahir. "Avicenna's Conception of The Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 85-103.

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım., 2010.

Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ'da Dinî İfadelerin Epistemolojik Değeri: Dinî Önergeler Burhânî Kıyâsın Öncülleri Olabilir mi?" *Felsefe ve İbrâhimî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu ve Epistemoloji*. ed. Torrance Kirby vd. 205-218. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 1. Basım., 2018.

Alper, Ömer Mahir. "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafizik'in Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme". *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*. ed. Mehmet Vural. 47-86. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım., 2009.

Alper, Ömer Mahir. *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1998.

Altaş, Eşref. "Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 75-170.

Altaş, Eşref. "Felsefî Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?" *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. 35-54. İstanbul: Mahya Yayıncılık, Birinci basım., 2019.

Altaş, Eşref. "Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür? Gazzâlî'nin Kelâm Tasavvuru". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Modern*

Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu (12-14 Mayıs/May 2011 Bildiriler Kitabı). 273-285, 2014.  
<http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=78789375&tarama=kela m%C4%B1n>

Âmirî, Ebu'l-Hasan el-. *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed - Sonsuzluk Peşinde*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2013.

Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek-Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Aristoteles. "Eudemian Ethics". çev. J. Solomon. *The Complete Works of Aristotle - The Revised Oxford Translation*. ed. Jonathan Barnes. 2/4126-4254. New Jersey and Chichester: Princeton / Bolingen Series LXXI • 2, Digital Edition., ts.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 10. Basım., 2023.

Aristoteles. *İkinci Çözümlmeler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım., 2022.

Aristoteles. "Kitâbu Anûlûtîkâ'l-evâhir ev Kitâbu'l-Burhân li'Aristûtâlis". çev. Ebû Bişr Mettâ bin Yunûs el-Kunnâî. *Mantiku Âristû*. thk. Abdurrahmân Bedevî. 2/327-485. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kalem, 1. Basım., 1980.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 4. Basım., 2012.

Aristoteles. "Metaphysics". çev. W. D. Ross. *The Complete Works of Aristotle - The Revised Oxford Translation*. ed. Jonathan Barnes. 2/3343-3717. New Jersey and Chichester: Princeton / Bolingen Series LXXI • 2, Digital Edition., ts.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 7. Basım., 2017.

Aristoteles. *Organon III: Birinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 3. Basım., 1989.

Aristoteles. *Organon IV: İkinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 3. Basım., 1989.

Aristoteles. "Posterior Analytics". çev. Hugh Tredennick. *Posterior Analytics Topica*. 24-261. Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1960.

Aristoteles. "Posterior Analytics". çev. Jonathan Barnes. *The Complete Works of Aristotle - The Revised Oxford Translation*. ed. Jonathan Barnes. 1/263-380. New Jersey and Chichester: Princeton / Bolingen Series LXXI • 2, Digital Edition., ts.

Aristoteles. "Prior Analytics". çev. A. J. Jenkinson. *The Complete Works of Aristotle - The Revised Oxford Translation*. ed. Jonathan Barnes. 1/103-262. New Jersey and Chichester: Princeton / Bolingen Series LXXI • 2, Digital Edition., ts.

Aristoteles. *Sofistçe Çürütmeler*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım., 2022.

Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Atay, Hüseyin. "Giriş". *Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's- 'Saade), Platon Felsefesi, Aristoteles Felsefesi*. 13-20. İstanbul: M. Kabalcı Yayınevi, 2023.

Ay, Mahmut. *Mu'tezîle-Siyaset İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2000.

Bağdâdî, Ebu'l-Berekât el-. *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*. 3 Cilt. İsfahan: Dânişgâh-ı İsfahânî, 1. Basım., 1373.

Bartha, Paul. "Analogy and Analogical Reasoning". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. N. Zalta Edward, Summer 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/reasoning-analogy/>

Başoğlu, Tuncay. "İlletî Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 141-160.

Bayın, İrfan. *İslâm Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım., 2020.

Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Şifâ'*. Boston: Brill, Leiden, 2006.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım., 2018.

Bulğen, Mehmet. "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/39 (2010), 49-80.

Bulğen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım., 2017.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım., 2020.

Câhız. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 2. Basım., 1965.

Câhız, Ebû Osman. “el-Me‘aş ve'l-me‘âd”. *Rasâilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 1/87-134. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.

Câhız, Ebû Osman. “Risâle fi sînâ'ati'l-keâm”. *Rasâilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4/241-250. Beyrut: Dâru'l-Hubeyl, 1964.

Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım., 2015.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, (Gözden Geçirilmiş İlaveli) 7. Basım., Nisan 2010.

Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 1. Basım., 2002.

Cook, M. A. “The Origins of Kalâm”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 43/1 (1980), 32-43.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2015.

Cüveynî. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşeâtü'l-Ma'ârîf, 1969.

Cüveynî. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Richard M. Frank. Tahran: Müessesese-i Mutâla'âti İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be Tahran, 1981.

Çelebi, İlyas. “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları”. *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri Sempozyumu*, 87-99.

Çelebi, İlyas. “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde ‘Konu’ Problemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 28 (Ocak 2005), 5-35.

Çelebi, İlyas - Mehmet Bulgen (ed.). *İslâmî İlimlerde Metodoloji–VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, Birinci basım., 2016.

Çelebi, İlyas - Güdekli, Hayrettin N. “Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’elesini (Sempozyum)*, 369-416.

Çelik, Zeynep. *Bir Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Analoginin Değeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.

Demir, Abdullah. *Ebû İshak es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım., 2018.

Demir, Hilmi. “Apolojetik ve Kelam İlmi: Klasik Kelam İlminin Anlaşılmasında Yaklaşım Sorunları”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2008), 17-75.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sunnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

Demir, Hilmi. “Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn’ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”. *Dinî Araştırmalar* X/29 (2007), 79-114.

Demir, Hilmi. “Klasik İlim Sınıflamaları ve Kelâm İlminin Konumu: Klasik İlim Sınıflamasının Epistemolojik Yapısı ve Sorunları”. *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri Sempozyumu*, 101-116.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım., 2015.

Deniz, Gürbüz. “Din, Felsefe ve Mille”. *Diyanet İlmi Dergi* 52/1 (2016), 65-80.

Dhanani, Alnoor. “İbn Sînâ’nın Atomculuk Eleştirisinin Sonraki Kelâm Atomculuk Tartışmaları Üzerindeki Etkisi”. çev. Emine Nur Erdem. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 19/1 (2021), 322-346.

Dhanani, Alnoor. “Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar”. çev. Mehmet Bulgen. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 245-258.

Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*. çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım., 2020.

Doğan, Nagihan. *İslâm Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbâsi Dönemi (750-833)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2013.

“Kollokyum Tartışması (‘İslam Kelamı’nın Başlangıcı)”. çev. Şaban Ali Düzgün. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLI (2000), 415-423.

Düzgün, Şaban Ali. *Neseft ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım., 2021.

Düzgün, Şaban Ali. “Tecrübe, Dil ve Teoloji: ‘Dinî Tecrübe’nin Teolojik Yorumu”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* V/13 (2004), 99-118.

El-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslam Aklının Yapısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Baskı., 2020.

el-Küleynî er-Râzî. *el-Usûl mine'l-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. 8 Cilt. Tahran, 1381.

Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım., 2018.

Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yayınları, ts.

Erdinç, Ziya. *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sifât İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Erdinç, Ziya. *Müteahhirîn Kelâmında Cismin Hakikati: Süreklilik ve Değişim*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım., 2023.

Erdoğan, Ömer Faruk. *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları: Gazzâlî'nin İbn Sînâ Yorumu*. Çizgi Kitabevi, 2020.

Erlwein, Hannah C. *Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought - A Reappraisal of the Discourse*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2019.

Erzi, Mesut. *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.

Ess, J. van. *Anfänge muslimischer Theologie: Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*. Beyrut-Wiesbaden: Franz Steiner, 1977.

Ess, Josef Van. "İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm". çev. Murat Memiş. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 167-183.

Ess, Josef van. "The Beginings of Islamic Theology". *The Cultural Context of Medieval Learning*. ed. J. E. Murdoch - E. D. Sylla. 26/87-103. Boston Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1975.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Zeydûn, 1. Basım., ts.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Eş'arî Kelâmı - el-lüma' fi'r-red alâ ehli'-zeyğ ve'l-bida'*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım., 2019.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım., 2019.

Fahredden er-Râzî. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe - el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım., 2019.

Fârâbî. "Aklın Anlamları (Risâle fi Me'âni'l-'Akl)". çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 127-137. İstanbul: Klasik Yayınları, 12. Basım., 2020.

Fârâbî. "Beş Fasil (el-Fusûlü'l-Hamse)". çev. Yaşar Aydın. *Mantiğa Giriş Risâleleri*. 32-57. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım., 2018.

Fârâbî. *Ebü Nasr il-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makakesi - Fârâbî's Article on Vacuum*. çev. Necati Lugal - Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım., 1985.

Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım., 2018.

Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye - Mevcutların İlkeleri*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım., 2020.

Fârâbî. “Fusûlü'l-Medenî”. çev. Hanifi Özcan. *Fârâbî'nin İki Eseri*. 47-127. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım., 2014.

Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, Birinci basım., 2017.

Fârâbî. “İlimlerin Sayımı (İkinci Bölüm: Mantık İlmi Hakkında)”. çev. Yaşar Aydın. *Mantığa Giriş Risâleleri*. 90-127. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım., 2018.

Fârâbî. *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*. thk. Ali Bû Mülhim. Beyrut-Lübnan: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1. Basım., 1995.

Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. thk. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım., 2012.

Fârâbî. *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım., 2013.

Fârâbî. “Kitâbu'l-Kıyâsi's-sağîr”. çev. Mübahat Türker-Küyel. *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. 53-95. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille - Din Üzerine*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, Birinci basım., 2019.

Fârâbî. “Küçük Kıyâs Kitabı”. çev. Mübahat Türker-Küyel. *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. 97-126. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

Fârâbî. “Makâle fî ağrâdı'l-hakîm fî külli makâletin mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf”. *al-Fârâbî's Philosophische Abhandlungen*. thk. Friedrich Dieterici. 34-38. Leiden, 1890.

Fârâbî. “Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu's-Sa'âde)”. çev. Hüseyin Atay. *Farabî'nin Üç Eseri*. 2-62. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Fazlıoğlu, İhsan. “Giriş”. *Tahrîru Usûli'l-Hendese ve'l-Hisâb: Eukleides'in Elemanlar Kitabının Tahriri*. 19-50. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2012.

Fazlurrahman. *İslam'da Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet*. çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az. Ankara: Adres Yayınları, 1. Basım., 2017.

Fazlurrahman. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London and New York: Routledge, 1. Basım., 2008.

Frank, Richard M. *Al-Ghazālî and the Ash'arite School*. Durham and London: Duke University Press, 1994.

Frank, Richard M. "Al-ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr". *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 248-259.

Frank, Richard M. "The Science of Kalâm". *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (Mart 1992), 7-37. <https://doi.org/10.1017/S0957423900001557>

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ min 'ilmi'i-usûl*. thk. Nâcî es-Süveyd. 2 Cilt. Beyrut: El-Mektebetü'l-'Asriyye, 2009.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Esâsü'l-Kıyâs (Fıkhî Kıyasın Esası: Tevkîf)*. çev. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım., 2019.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka: İslam'da Tekfir Söyleminin Temellerine Dair*. çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım., 2021.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 6. Basım., 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Hakikat Arayışı - el-Münkız mine'd-Dalâl*. çev. Abdürrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım., 2015.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım., 2018.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Me'âricu'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefsi*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım., 1988.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Mi'yâru'l-İlm - İlmin Ölçütü*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. thk. Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım., 2013.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Mustasfâ*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım., 2017.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 16. Basım., 2005.

Görkaş, İrfan. "Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 11/11 (2017), 67-90.

Görkaş, İrfan. "Farabi Metafiziğinde 'Varlıkta Müstereklik (El-Mevcud Lafzun Müsterek)' Meselesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 6/2 (2017), 13-34.

Görkaş, İrfan. "Kindî Metafiziğinin Temel Kavramları". *ERDEM* 81 (Aralık 2021), 41-62. <https://doi.org/10.32704/erdem.2021.81.041>

Griffel, Frank. *İslam'ı Düşünmek: Bir Dini Anlama Denemesi*. çev. Mücahid Kaya. İstanbul: Albaraka Yayınları, 3. Basım., 2022.

Gutas, Dimitri. "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantiği". çev. M. Cüneyt Kaya. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 34 (Ocak 2008), 247-258.

Gutas, Dimitri. "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı". çev. M. Cüneyt Kaya. 113-148. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım., 2010.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 8. Basım., 2017.

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, 2015.

Gyekye, Kwame. "Al-Fārābī on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians". *Journal of the History of Philosophy* 27/1 (Ocak 1989), 135-143.

Haklı, Şaban. *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahraddîn Er-Râzî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2002.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyin el-. *el-İntisâr - Mu'tezile Müdafaası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyin el-. *Kitâbu'l-İntisâr*. thk. H. S. Nyberg. Kahire: Matba'atü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1925.

Heinen, Anton M. "Kelâmcılar ve Matematikçiler: Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri". çev. Mehmet Bulgen. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. 1/439-455. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım., 2017.

Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım., 2014.

Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İnsan Yayınları, 1995.

İbiş, Fatih. "Kelamın Metafizikle İmtihanı -İsim ve Konu Merkezli Bir Tahlil: Dinî İlimden (İslam Kelamı) Felsefi İlme (Kelam Metafiziği) Evrilen Kelam-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Şubat 2019), 75-91.

İbn Fûrek. *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-usûl*. thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım., 1999.

İbn Fûrek. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut, 1987.

İbn Hallikân. *Vefeyâtu'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

İbn Nedîm. *el-Fihrist fi ahbâri'l-ulemâi'l-musannifîn mine'l-kudemâ ve'l-muhdesîn ve esmâi kütübihim*. thk. Rızâ Teceddüd. Tahran, 1978.

İbn Rüşd. *el-Keşf 'an menâhici'l-edilleti fi'l-'akâidi'l-mille*. thk. Mahmûd Kasım, 1964.

İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi - Tefsîru mâ ba'de't-tabîa'*. çev. Muhittin Macit. 3 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

İbn Rüşd el-Ced. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. thk. Muhammed Haccî. 3 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım., 1988.

İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2013.

İbn Sînâ. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım., 2013.

İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahmân Bedevî. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, ts.

İbn Sînâ. *et-Ta'likât - Felsefi Bilimsel Fragmanlar -I-*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım., 2019.

İbn Sînâ. "Fi'l-eçrâmi'l-ulviyye". *Tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'iyâtî*. 39-59. Kahire: Dâru'l-Arab, 2. Basım., ts.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler - el-İşârât ve't-Tenbîhât*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım., 2017.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: el-Kıyâs*. thk. Saîd Zâyed. Kahire, 1964.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım., 2015.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım., 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım., 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım., 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-Şifâ: Sofistik Deliller.* çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım., 2017.

İbn Sînâ. *Kitâbü 'ş-Şifâ: Nefs.* çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA, 2021.

İbn Sînâ. *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risale.* çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım., 2020.

İbn Sînâ. *Risâletü adhaviyyeti fî emri 'l-me'âd.* thk. Süleyman Dünya. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1. Basım., 1949.

İbn Sînâ. *Tanımlar Kitabı - Kitâbu 'l-Hudûd.* çev. Aygün Akyol - İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım., 2013.

İbn Sînâ. *Uyûnu 'l-hikme.* thk. Abdurrahmân Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2. Basım., 1980.

İbnü'l-Murtazâ. *Kitâbu Tabakâti 'l-Mu'tezile.* thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut-Lübnan, 1961.

Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-. *Kitâbu 'l-Makâlât ve me'ahû 'uyûnu 'l-mesâil ve 'l-cevâbât.* thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER, 1. Basım., 2018.

Kadı Abdülcebbâr. *el-Muğni fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl.* thk. Muhammed Mustafa Hilmî. XX (?) Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.

Kadı Abdülcebbâr. *el-Muğni fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl.* thk. Taha Hüseyin. XX (?) Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.

Kadı Abdülcebbâr. *el-Muğni fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl.* thk. Mahmûd Muhammed Kasım. XX (?) Cilt. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1963.

Kadı Abdülcebbâr. *Kitâbu 'l-Mecmû' fî 'l-muhît bi't-teklîf.* thk. J. J. Houben. 2 Cilt. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, ts.

Kadı Abdülcebbâr. *Muğni Külliyyatı: İslam Dışı Firkalar - el-Fıraku Ğayru 'l-İslâmiyye.* İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım., 2022.

Kadı Abdülcebbâr. *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse - Mu'tezile'nin Beş İlkesi.* çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım., 2013.

Kadı Abdülcebâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse - Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım., 2013.

Kadı Bâkullânî. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. R. J. McCarthy. Beyrut: El-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.

Kâdî Beyzâvî. *Tavâli'u'l-Envâr*. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2014.

Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İliyet Teorisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Kalyoncu, Rıza Tefik. *Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İslam ve Türk Felsefesi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2023.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşünce'de Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Karataş, Çağfer. *Bâkullânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Kaya, Cüneyt. "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Pratik Felsefe Tasavvuruna Dair Yeni Bir Değerlendirme". *Felsefe ve İbrâhimî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu ve Epistemoloji*. ed. Torrance Kirby vd. 234-251. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 1. Basım., 2018.

Kaya, Mahmut. "Kindî ve Felsefesi". *Felsefî Risâleler*. 21-119. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2015.

Kaya, Mahmut. "Kindî, Ya'küb b. İshak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak#1>

Kaya, Veysel. *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, Birinci basım., 2015.

Kıftî, Cemâlüddîn el-. *İhbâru'l-ulemâ bi ahhâri'l-hukemâ*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım., 2005.

Kılavuz, Ulvi Murat. *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2007.

Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ’nın Hudûs Yorumu”. *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy* 1/2 (Aralık 2011), 104-132.

Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”. *Dîvân (Dergi)* XV/28 (2010), 115-134.

Kindî, Ya‘kûb bin İshak el-. “Âlemin Sonluluğu Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 294-305. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2015.

Kindî, Ya‘kûb bin İshak el-. “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 426-459. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2015.

Kindî, Ya‘kûb bin İshak el-. “Cisimsiz Cevherler Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 370-377. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2015.

Kindî, Ya‘kûb bin İshak el-. “Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 272-275. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2015.

Kindî, Ya‘kûb bin İshak el-. “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 346-369. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2015.

Kindî, Ya‘kûb bin İshak el-. “İlk Felsefe Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 144-247. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2015.

Kindî, Ya‘kûb bin İshak el-. “Nefis Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 378-391. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2015.

Kindî, Ya‘kûb bin İshak el-. “Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 392-395. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2015.

Kindî, Ya‘kûb bin İshak el-. “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 306-345. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2015.

Kindî, Ya'kûb bin İshak el-. "Tarifler Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 248-271. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2015.

Kolak, Daniel - Thomson, Garrett. *The Longman Standard History of Philosophy*. New York vd.: Pearson Longman, 2006.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım., 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 169-194.

Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi - Harezmi Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

*Sekizinci Asırda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog*. çev. Süleyman Koyuncu. İstanbul: Ark Kitapları, 2007.

Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım., 1998.

Kutluer, İlhan. "İbnü't-Tayyib es-Serahsî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnut-tayyib-es-serahsi>

Kutluer, İlhan. "İlhâd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilhad>

Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, Dördüncü basım., 2017.

Lameer, Joep. *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994.

Leaman, Oliver. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, Üçüncü basım., 2015.

Losee, John. *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*. çev. Elif Derviş. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2. Basım., 2012.

Lukasiewicz, Jan. *Aristotle's Syllogistic: From the Standpoint of Modern Formal Logic*. London: Oxford University Press, (Genişletilmiş) 2. Basım., 1957.

MacIntyre, Alasdair. *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*. çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Macic, Haris. *Filozof İbn Ruşd: Şerhler Üzerinden Bir Metafizik İnşası*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2017.

Marmura, Michael E. "Avicenna and The Kalām". *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī, and Other Major Muslim Thinkers*. 97-130. Binghamton University: Global Academic Publishing, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut ve İstanbul: Dâr-u Sâdır ve Mektebetü'l-İrşâd, 2007.

Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım., 2018.

McGinnis, Jon. *İbn Sīnâ*. çev. E. Burak Şaman. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım., 2022.

McKirahan, Richard D. *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

Mihirig, A. Ali. "Analogical Arguments in the Kalām Tradition: Abū l-Ma'ālī al-Juwaynī and Beyond". *Methodos: Savoirs et textes* 22 (2022). <https://doi.org/10.4000/methodos.9004>

Mihirig, A. Ali. "The Existence of Arguments in Classical Islamic Thought: Reply to Hannah Erlwein". *Sophia* 61 (2022), 429-444.

Musametov, Bakhadir. *Sınırdan Durmak: İslam Felsefe-Bilim Tarihinde Metabasis Sorunu*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım., 2021.

Neşşâr, Ali Sâmi en-. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İnsan Yayınları, 1. Basım., 1999.

Numanoğlu, İsmail. *Abbasilerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Nûreddîn es-Sâbûnî. *el-Bidâyetü fî usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. Dımaşk, 1. Basım., 1979.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: XV-XVII. Yüzyıllar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 8. Basım., 2020.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Türk Heterodoksi Tarihinde ‘Zındık, Harici, Rafizi, Mülhid ve Ehli Bidat’ Terimlerine Dair Bazı Düşünceler”. *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*. 251-263. İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. Basım., 2011.

Oktay, Ayşe Sıdıka. “İbn Sînâ’nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Ocak 2012), 287-316.

Owens, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian “Metaphysics”: A Study in the Greek Background of Medieval Thought*. Toronto, Kanada: Pontfical Institute of Medieval Studies, 3. Basım., 1978.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 13. Basım., 2014.

Öz, Mustafa. “Ca’d bin Dirhem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cad-b-dirhem>

Öz, Mustafa. “Zındık”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zindik>

Özen, Şükrü. “İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi’nin İdamının Fıkıhiliği”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 17-62.

Öztürk, Yunus. *Kelam-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Eksenli Bir İnceleme)*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım., 2021.

Öztürk, Yunus. *Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Merkezli Bir İnceleme)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.

Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım., 2017.

Rıza Tevfik. “Ateizm: Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad”. haz. Fuat Aydın, Mehmet Özşenel. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 157-187.

Ross, W. D. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 3. Basım., 2017.

Rudolph, Ulrich. *Mâturîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım., 2017.

Sabra, A. I. "Ortaçağ İslâm Kelâmında Bilim ve Felsefe: On Dördüncü Yüzyılın Tanıklığı". çev. Mehmet Bulğen - Bilal Taşkın. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 610.

Sabra, A. I. "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: a Preliminary Statement". *History of Science* 25 (1987), 223-243.

Schöck, Cornelia. "Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6) ve 'Cehmiyye' ile Dırâr b. Amr (ö. 200/815)". çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 95-122. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım., 2020.

Semerkandî, Şemsüddîn. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.

Semerkandî, Şemsüddîn. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. çev. Ramazan Biçer. Ankara: TÜBA, 2017.

Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2. Basım., 2008.

Süt, Abdunnasır. *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler: Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşki*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım., 2014.

Şehristânî. "Cevheri Ferdin İspatı Hakkında". çev. Ömer Ali Yıldırım. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 155-160.

Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasen Fâ'ûr. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım., 1993.

Şehristânî. *Kitâbu Nihâyeti'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım., 2009.

Şehristânî. *Kitâbu'l-Musâraa - Filozoflarla Mücadele*. çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel. İstanbul: Litera Yayıncılık, İkinci basım., 2017.

Şehristânî. *Milel ve Nihal - Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. ed. Mehmet Dalkılıç. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 6. Basım., 2021.

Şenel, Cahid. “Giriş”. *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi*. 15-23. Ankara: TÜBA, 2017.

*Üsûlücyâ - Aristoteles'in Teolojisi*. çev. Cahid Şenel. Ankara: TÜBA, 2017.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *İlimlerde Konu, İlke ve Meseleler: Felsefe ve Kelamda Konu Tartışmaları - el-Livâü'l-merfû' fi hall-i mebâhisi'l-mevzû'*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: İLEM Yayınları, 1. Basım., 2022.

Teftâzânî. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi - Şerhu'l-Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım., 2017.

Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *el-Makâsîd - Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. thk. Ahmet Kaylı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım., 2019.

Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ali Kemâl. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014.

Tekin, Ali. “Meşşâî Mantıkta Örneklemenin (Analoji) Farklı Cihetlerden İncelenmesi Üzerine Bir Soruşturma”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/Özel Sayı (Güz 2019), 339-362.

Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım., 2017.

Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, Birinci basım., 2007.

Toktaş, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım., 2018.

Treiger, Alexander. “Kelâmın Kökenleri”. çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 58-78. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım., 2020.

Tricot, J. “Giriş”. çev. Hamdi Ragıp Atademir. *Organon IV: İkinci Analitikler*. İstanbul: MEB Yayınları, 3. Basım., 1989.

Tunagöz, Tuna. “Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 171-203.

Tunagöz, Tuna. “Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin Ve Çeviri”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 31 (Eylül 2016), 281-304.

Türcan, Galip. “Kelâmın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli -Bakıllani'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2011), 127-138-138.

Türcan, Galip. “Kelâmın Dinî Meşrûiyeti ve Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 127-166.

Türcan, Galip. “Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu -Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki-”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* V/3 (2005), 175-193.

Türcan, Galip. “Klasik Kelâm'ın Apolojik Değeri”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004), 324-336.

Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26.

Türker, Ömer. “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi”. *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 331-373-373.

Türker, Ömer. “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-24.

Türker, Ömer. “Giriş”. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım., 2015.

Türker, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım., 2019.

Türker, Ömer. “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 1-24.

Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri - Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. ed. Recep Alpyağılı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım., 2020.

Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım., 2019.

Türker, Ömer. “Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-Îcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, 299-337.

Türker, Ömer. “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (Şubat 2007), 75-92.

Türker, Ömer. “Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-Îlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil”. *Diyanet İlmi Dergi* L/1 (2014), 15-26.

Türker, Ömer. “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 603-653.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım., 2017.

Verbeke, Gérard. “Aristotle's Metaphysics Viewed by the Ancient Greek Commentators”. *Studies in Aristotle*. ed. Dominic J. O'Meara. 107-128. Catholic University of America Press, 1981.

Walker, Paul E. “Philosophy of Religion in al-Fârâbî, Ibn Sînâ and Ibn Tufayl”. *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought (Essays in Honour of Hermann Landolt)*. ed. Todd Lawson. 85-101. London and New York: I.B. Tauris Publishers, 2005.

Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım., 2022.

Yıldırım, Ömer Ali. *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım., 2018.

Yıldırım, Ömer Ali. “Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şariat) ve Yorum”. *Dini Araştırmalar* 21/53 (2018), 99-120.

Yıldırım, Ömer Ali. “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* X/2 (2012), 251-274-274.

Yıldırım, Ömer Ali. “Ma‘dûm ve Mümkün: Mûtezile’nin ‘Ma‘dûm’ ve İbn Sînâ’nın ‘Mümkün’ Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 30 (2013), 81-107.

Yıldırım, Ömer Ali. “Metafizik İlmi ve Bu İlmin Farklı Şekillerde İsimlendirilmesi; Prote Philosophia’dan el-İlmü’l-İlâhîyyât’a: Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî Merkezli Bir İnceleme”. *Ulum: Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (2020), 393-410.

Yıldırım, Ömer Ali. “Mu‘tezile ve Nîşâbûr Fitnesi: Mihnetü Eşâ‘ire”. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağıl. 2/696-713. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım., 2017.

Yıldırım, Ömer Ali. *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi: Mu‘tezilenin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Yu, Jiyuan. *The Structure of Being in Aristotle’s Metaphysics*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.

Yurdagür, Metin. “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-huzeyl-el-allaf>

Yurdagür, Metin. “Ehl-i Nazar”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-nazar>

Zekiyüddîn Şa‘bân. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 14. Basım., 2011.

Zimmermann, F. W. “Review”. *International Journal of Middle East Studies* 16/3 (1984), 437-441.

Zuppolini, B. A. “Aristotle on Per se Accident”. *Ancient Philosophy* 38/1 (2018), 113-135. <https://doi.org/10.5840/ancientphil20183817>