



## Kelâmın Felsefleşme Süreci The Philosophization Process of Kalâm

Fatih İBİŞ

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Denizli/Türkiye  
Associate Professor, Pamukkale University, Faculty of Theology, Denizli/Türkiye  
[fatihibis81@hotmail.com](mailto:fatihibis81@hotmail.com) | [orcid.org/0000-0003-4269-3012](https://orcid.org/0000-0003-4269-3012) | [ror.org/01etz1309](https://ror.org/01etz1309)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
16 Nisan 2023	16 April 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
20 Haziran 2023	20 June 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2023	30 June 2023

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatih İbiş). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatih İbiş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ İbiş, Fatih. “Kelâmın Felsefleşme Süreci”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 225-245. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1284036> ”

## Öz

Eş'arî kelâm tarihinde bilinen yaygın dönemlendirme İbn Haldûn'un Gazzâlî üzerinden yaptığı mütekaddim ve müteahhir kelâmcılar ayırımıdır. Kimileri bunu yapay ve gerçeği yansıtmayan bir dönemlendirme olarak değerlendirse de biz bunun böyle olduğunu düşünmüyoruz. Bu dönemleri tam olarak birbirinden ayıran şeylerin neler olduğu, yeni dönemde ne türden büyük farklılıklar ve değişikliklerin yaşandığı bilinmeden dönemlendirmenin mantığını ve gereğini anlamak ve anlamlandırmak pek mümkün görünmüyor. İki dönemin kelâm faaliyetini ayırıtıran en önemli faktör kuşkusuz ikinci döneme damgasını vuran felsefedir. Felsefenin müteahhir dönem üzerinde çok ciddi etkilerinin olduğu muhakkaktır. Müteahhir dönem Eş'arî kelâmcıların felsefeyle kurduğu doğrudan ilişki kelâmda yaşanan pek çok değişikliğe kaynaklık etmiştir. Bu değişiklikler kelâmda yöntem anlayışından tanım teorisine, delil kullanımından doğa, akıl ve nefis teorilerine, en önemlisi de fâil-i muhtar Tanrı tasavvurundan imkan-vücup metafiziğine, cevher-arazdan metafiziğin başat konusu umûr-i âmmeye kadar pek çok alanda kendini göstermiştir. En nihayet Gazzâlî ile başlayan ve Fahreddin er-Râzî ile tekâmül eden süreçte yaşanan değişiklikler kelâmı felsefleşmenin eşiğine getirmiş, süreç sonunda kelâm tümel (metafizik) bir disipline dönüşmüştür. Bu durum doğal olarak metafizik düşünce ile kelâmî düşüncenin iç içe geçmesine sebebiyet vermiştir. Kelâmın en şerefli, en yüce ilim olduğundan bahsetmek başka, onun tümel olduğunu ortaya koymak daha başkadır. Gazzâlî bu bağlamda kelâm ilmini ilk defa dinî tümel bir disiplin olarak ilan ve ikame etmiştir. Bu ikame aslında felsefi/metafiziksel bir anlam ve mesajı barındırır. Gazzâlî'nin kelâmı tümel olarak nitelemesi, kelâm için disiplinler anlamda kuşatıcılığı ve önceliğiyle hem ait olduğu alanın ilimlerine hem de kendi dışındaki ilimlere karşı bir meydan okuma olarak yorumlanabilir. Unutulmamalıdır ki kelâm bir yandan felsefeyle, metafizikle yüzleşip hesaplaşırken, inceleme alanına aldığı konularla tümelleşirken bir yandan da ait olduğu ve temsil ettiği dinî karakterini muhafaza etmekle yükümlüdür. Kelâmın felsefe karşısındaki konumunu felsefede varlıktan bilgiye, mebdeden meâda, âlemden Tanrı'ya nüfuz alanı alabildiğine geniş ve etkin olan, zaman zaman haricî/aynî varlığın önüne geçen zihnî varlık düşüncesinin gücünü ve etkisini kırmaya yönelik bir direnç olarak tanımlamak mümkündür. Son tahlilde kelâm genelde dışa dönük bir hakikate sahip tüm varlıkların, özeldir Tanrı ve insanın zihnî varlık kategorisine indirgenmesine karşı çıkmakta ve varlıkların zihin dışındaki ontolojik bütünlüklerini, gerçeklik ve etkinlik alanlarını korumaya çalışmaktadır. Kelâmın felsefeyle kurduğu yoğun temas aslında varlığı bir bütün halinde görme ve değerlendirme çabasının, inanç sistemiyle düşünce sistemi arasında bir muvafakat kurma kaygısının sonucudur.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Felsefe, Metafizik, Tümel, Mantık, Gazzâlî, Râzî.

## Abstract

The common periodisation in Ash'ari kalâm is Ibn Khaldun's distinction between the early and late periods over al-Ghazâlî. Although some consider this as an artificial and unrealistic periodisation, we do not think so. For, it is not possible to understand and make sense of the logic and necessity of periodisation without knowing what exactly distinguishes these periods from each other and what kind of great differences and changes occurred in the latter period. The most important factor that distinguishes the theological activities of the two periods is undoubtedly the Peripatetic philosophy that left its mark on the second period. The direct relationship established by the Ash'ari theologians of the late period with philosophy has been the source of many changes in theology. These changes have manifested themselves in many areas from the understanding of method in theology to the theory of definition, from the use of evidence to the theories of nature, intellect and soul, most importantly from the notion of the Omnipotent God (*al-Fâ'il al-Mukhtâr*) to the metaphysics of possibility-necessity, and from the cosmology of substance-accident to *al-umûr al-'amma* as the main subject-matter of metaphysics. Finally, the changes in the process that started with al-Ghazâlî and evolved with Fakhrudîn al-Râzî brought theology to the brink of philosophization, and at the end of the process, theology turned into a universal (metaphysical) discipline. This situation naturally led to a convergence between the metaphysical thought and theological thought. It is one thing to say that theology is the most honourable and supreme science, and it is another to reveal that it is universal. In this context, al-Ghazâlî declared and substituted the Islamic theology as a religious universal discipline for the first time. Actually, this substitution has a hidden philosophical/metaphysical meaning and message. Al-Ghazâlî's characterisation of theology as a universal science can also be interpreted as a challenge to both the sciences of the field it belongs to and the sciences outside itself, with its disciplinary encompassing and priority for theology. It should not be forgotten that theology, while confronting and coming to terms with philosophy and metaphysics, integrating with the subjects it has taken into the field of study, on the other hand, it has to maintain and protect the religious character it belongs to and represents.

**Keywords:** Theology/Kalâm, Philosophy, Metaphysics, Universals, Logic, al-Ghazâlî, al-Râzî.

Ne bilgiler felsefe yapar ne de cahiller.  
 - Peki kimler felsefe yapar?  
 Bu ikisi arasındakiler sadece.  
 -Platon-

## Giriş

Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* mukaddimesi kelâm telif tarihi açısından önemi hâiz bir mukaddimedir. Îcî'nin mukaddimesi hem o dönemde kelâma karşı duyulan ilgiyi hem de telif noktasında erken ve geç dönem kelâm eserlerinin niteliğini bildirmesi bakımından ilginç detaylar içerir. Mukaddimedede kendisini *el-Mevâkıf*'ı yazmaya zorlayan şartlara değinen Îcî çağdaşlarının özellikle de ilim talebelerinin kelâma olan ilgisizliklerinden yakınır. Diğer yandan kelâm alanında kendi dönemine kadar yazılan eserleri de seviye itibarıyla sathî ve tatmin edicilikten uzak bulur. Altı mevkıf halinde taksim edip “Kabukla özü birbirinden ayırdım.”<sup>1</sup> (ve meyyeztü fihî'l-kışra mine'l-lübâb) diyerek tanıttığı eserini yazmaya sevk eden şartları ve önceki dönem eserlerine yönelttiği ağır eleştirileri içeren mukaddimedeki şu pasaj hem geçmiş dönem kelâm telifâtının yetersizliği ve yüzeyselliği hem de Îcî'nin yaşadığı çağda kelâm ilmine karşı oluşan ilgisizliği ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir:

“Zamanımızda kelâm ilmine sırt dönüldü. Pek çok kimse için kelâmı talep etmek artık tuhaf bir şey haline dönüştü. İnsanlar arasında kelâmdan geriye çok az şey kaldı. Nadiren de olsa iştiğal edenlerin bakışı da kıl ü kâlden öteye geçemedi. Bu nedenle günümüz talebelerini tetkik talebine yönlendirmek ve bu ilmin tahkik yollarına sevk etmek üzerimize vacip oldu. Kuşkusuz ben kelâm alanında telif edilip de bana ulaşan kitapları mütalaa ettim; ancak onlar içinde ne bir hastaya şifâ ne de bir susuza revâ olabilecek bir şey gördüm. Öyle ki artık himmetler kısır, istekler cılız, sâikler az olup bahaneler ise çoktur. Bu kitapların kısa olanları meramı ifadede yetersiz, uzun olanları da bıktırıcı olmak yanında zihinleri de karıştırıcıdır. (1) Onların kimisi kelâmın amaçlarını açığa çıkarır; ancak bunu iknâî delillere kanarak yapar. (2) Kimisi (delilde) doğru yolu izler; ancak o da amaçların uzağına düşer. (3) Kimisi ucunun nereye varacağına aldırış etmeksizin mezhepleri, görüşleri aktarmak, istidlâl vecihlerinde tutumlu davranmak, soruyu ve cevabı çoğaltmak peşindedir. (4) Kimisi kendi görüşünü pazarlamak için aldatmacalı, yanıltıcı şeyleri toplar; fakat ardından gelecek olan tenkitçileri hiç hesap etmez. (5) Kimisi tek tek her bir öncüle bakıp inceler ve ilk bakışta kendine doğru geleni tercih eder. Oysa kimi zaman bu öncüller birbirini iptal eder de bu sebeple amaçlar bozuma uğrar. (6) Kimisi yayıla yayıla yazar da tekrarlarla kitabın hacmini şişirir ki kendisi engin, coşkun bir deniz zannedilsin. (7) Kimisi de gece odun toplayan, yayayı, athly bir araya getiren kimse gibidir ki kelâmcılar ne demişse bulduğunu toplamış, topladıklarını nakletmiş ne var ki o da aklını kullanmamıştır. Eğer kullansaydı aldığı şeyin verimli mi, verimsiz mi, karşılaştığı şeyin zayıf mı, güçlü mü olduğunu bilir ona göre toplardı. İşte talip olanlara ve hakkın tahkikine ihtiyaç duyanlara yönelik şefkat, bıktırıcı bir uzunlukta ve zarar verici bir kısıklıkta değil de orta uzunlukta böyle bir kitabı yazmaya beni sevk etti.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 'Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ty.), 5.

<sup>2</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 4, 5.

Îcî ilmî meselelerde kendisini çıkışını görmediği girişe ayağını koymayan, çıkış yolunu görmediği sokakların girişine bile adımını atmayan biri olarak tasvir eder.<sup>3</sup> Kelâm ilmini öğrenmek isteyenlere, hakikatin tahkikine ihtiyaç duyanlara duyduğu şefkatin kitabı yazmaya sevk ettiğini söyleyen Îcî sözlerinin devamında âdetâ enkaz gibi resmettiği bir ortamda koyulabilecek en iyi eseri vücuda getirdiğini düşünür. Yazara göre *el-Mevâkıf* akılların özünü taşıyan, kabuğu özden ayıran, kelâmî istekleri ve itikadi ihtiyaçları karşılayan, delilleri tüm yükseklikleri, kuşkuları da tüm alçaklıklarıyla açığa çıkaran, okumayı bıktırıcı uzunluktan, anlamayı zorlaştırıcı kısalıktan uzak bir şekilde telif edilmiş orta hacimli bir eserdir.<sup>4</sup> VIII./XIV. asır mütekellimi olarak Îcî'nin ifadelerinde bahsettiği mütekellimlerin kendi dönemi ve mütekaddim dönem âlimleri olduğunu söylemek mümkündür. Îcî'nin kelâma dair yazılan eserlerin ihtiyaçlara cevap vermediği yönündeki eleştirilerinden de kelâmın ilk dönemlerde ciddi bir yöntem ve içerik kriziyle karşı karşıya olduğu anlaşılmaktadır.

Cüveynî'nin (ö. 478/1085) yöntemsel kısmî eleştirileri dışta tutulacak olursa Gazzâlî (ö. 505/1111) bu bağlamda kelâm tarihinde metodik, içerik, muhatap ve amaç bakımından kelâmın tıkanıp noktaları gören, itikadi alanın entelektüel krizini fark eden ve bunların üzerine ciddiyetle eğilen ilk Sünnî kelâmcıdır. Genel anlamda Gazzâlî, Eş'arî kelâm sistemi içerisinde özellikle varlık ve bilgi tasavvuruna ilişkin konularda gerçekleştirdiği kırılmayla tam bir dönüm noktası sayılabilir. Nitekim Gazzâlî kendinden önce Eş'arî kelâmının Mutezile üzerinden felsefeyle kurduğu dolaylı ilişkiyi, Meşşâî filozofları muhatap alarak doğrudan bir niteliğe büründürdü. Kelâmın kapılarını felsefeye aralayan Gazzâlî kendisinden sonraki mütekellimlerin de bu kapıdan rahatlıkla içeri girmelerine imkân verdi. Başlangıçta Mu'tezile'ye yüklenen muhatap kitle rolü böylece Meşşâî filozoflara devredildi. Sünnî kelâmcıların artık ilk hedef kitlesi Mutezile değil, Aristotelesçi felsefenin Doğu'daki takipçileri olan Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam filozofları oldu. İslam düşünce geleneğinde kelâm-felsefe ilişkisi ve etkileşimi tam olarak bu süreçle birlikte başladı. Mütekellimlerin karşısında artık filozoflar yer aldı; filozoflar derken de Cürcânî'nin Îcî'ye düştüğü notla açımlayacak olursak “metafizikçi filozoflar”<sup>5</sup> (*el-felâsifetü'l-ilâhiyyûn*) kendini göstermeye başladı.

Gazzâlî'nin felsefe tahsili, tahlil ve tenkit içerikli felsefî telifleri kelâm için başlayacak olan yeni dönemin habercileriydi. *Makâsîdü'l-felâsife*'de Gazzâlî'nin felsefî konuları öncelikle disiplinin kendi durduğu zemin üzerinden açıklamaya çalışması, sonrasında *Tehâfütü'l-felâsife*'de meseleleri kelâmî boyutlarıyla ama yine aklî/felsefî zemini terk etmeden tartışmaya açması, diğer yandan yönetime ilişkin *Mî'yâru'l-'ilm* ve *Mihakkü'n-nazar* gibi mantık alanında iki önemli eser kaleme alması ve en sonunda *el-Müstesfâ*'ya yazdığı mantık mukaddimesinde mantığı “tüm ilimlerin mukaddimesi” (*mukaddimetü'l-'ulûm küllihâ*) olarak kabul etmesi, mantık ilmini kuşatmayan, bilmeyen birinin ilmine “asla” (*aslen*) güven duyulamayacağı yönündeki hükmüyle mantığı kelâm dâhil tüm

<sup>3</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 5.

<sup>4</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 5.

<sup>5</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev.Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/100.

ilimlerin mukaddem şartı sayması<sup>6</sup> kelâm dahil diğer ilimlerde kendisiyle başlayacak, değişecek ve gelişecek olan paradigmanın güçlü göstergeleridir.

Aslında kelâmdaki felsefleşme sürecini iki aşamada değerlendirmek mümkündür: Bunların ilki hicrî ikinci asırda başlayan ve üçüncü asırda yoğunlaşan Mu'tezile kelâmıyla ortaya çıkan süreç, diğeri de Eş'arî kelâmında Gazzâlî ile başlayan ve Râzî (ö. 606/1210) eliyle yükselen süreçtir. Şerhu'l-Akâid muhaşşîlerinden Ebû İshâk İsmâüddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538), Teftâzânî'nin "Kelâmı felsefenin pek çok şeyiyle karıştırdılar" ifadesinde geçen "karıştırdılar" (*haletû*) fiilinin öznesinin kudemâ dönemi kelâmcıları olduğunu, sonrasında geçen tabiiyât, riyaziyât ve ilahiyât konularını kelâmın "içine soktular" (*edracû*) cümlesindeki öznenin ise müteahhir dönem kelâmcıları olduğunu dile getirir. İsferâyînî ilkinde "mahlût kelâm", ikincisine de "müdreç kelâm" adını verir (*el-kelemü'l-mahlût kelâmü'l-kudemâ ve'l-müdreç fihî kelemü'l-müteahhirîn*).<sup>7</sup>

İsferâyînî'ye göre felsefeyle kelâmı ilk karıştıranlar aslında müteahhir kelâmcılar değil; felsefecilerin kuyruğuna tutunan Mu'tezile'yi reddetmeye çalışan kudemâ kelâmcılarıdır. Buna göre kelâmın felsefeyle karışma süreci Mutezile üzerinden dolayı olarak kudemâ döneminde, yani daha önceleri başlamış oluyordu. Zira Mu'tezile "usûl" konularında filozofları takip ediyorlardı. Mu'tezile'ye cevap vermek isteyen muhalif kelâmcılar da ister istemez felsefeyle ilgileniyorlar, onlara karşı çıkarken eşzamanlı olarak felsefenin de kelâma nüfuz etmesine imkân veriyorlardı.<sup>8</sup> Müttekaddim dönemde kısmen kelâma nüfuz eden felsefe, müteahhir dönemde mesâil düzeyinde tümüyle kelâmın içine girmişti. Ne zaman ki müteahhir kelâmcılar yakın veya uzak bir taallukla inanç esaslarının ispatına ilişkin "kelâmın konusu"nu "varlık olmak bakımından varlık" (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) veyahut "bilgi" (*el-ma'lûm*) olarak belirledi işte o zaman "felsefe tümüyle kelâmın içine girdi" (*dehâle fihî'l-felsefe küllühâ*).<sup>9</sup> Böylece kelâma fizik, matematik ve metafizikle ilgili meseleler tümüyle dahil oldu.

İsferâyînî'nin açıklamalarında değinilmeyen ve üzerinde durulmayan asıl nokta kelâmla felsefeyi doğrudan ilk defa "karıştıran" zümrenin Mu'tezile olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla kelâm-felsefe ilişkisinin ilk aşamasını Mu'tezile aracılığıyla kelâma felsefeyi dolayı yoldan katan Sünnî muhataplar üzerinden değil, felsefeyle doğrudan ilgilenen Mu'tezilî kelâmcılar üzerinden değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olur. Ancak bu çalışma esas itibarıyla kelâmdaki felsefleşme sürecinin ikinci aşamasına odaklanmaktadır. Zira müteahhir dönemde kelâmda ne olup bittiğine, nelerin değiştiğine, hangi noktalarda etkileşimler yaşandığına dair mantık ve felsefenin kelâma girmesi şeklinde yapılan bir genelleme dışında ayırdedici ve ayrıntılı bir tabloya rastlayamadık. Bu ihtiyaca binaen Gazzâlî ve ardıllarıyla mantığın etkisiyle oluşan yöntem değişikliğinden başlayarak kelâmda felsefleşme süreciyle birlikte nelerin değiştiğini ortaya koymak, bir boşluğu doldurmak anlamına gelecektir.

<sup>6</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Beirut: Müessesetü'r-Risâle; 1997), 1/45.

<sup>7</sup> Ebu İshâk İsmâüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâyînî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâid*, (*Mecmûatü'l-Havâşî el-Behiyye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* içinde), 2/31.

<sup>8</sup> İsferâyînî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâid*, 2/31.

<sup>9</sup> İsferâyînî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâid*, 2/32.

## 1. Mantık Etkisi ve Tahkik Yöntemi

Kelâmda müteahhir döneme geçişi hazırlayan amillerin başında yöntem üzerinden gelişen tartışmaların etkili olduğu görülür. Bu süreç Cüveynî ile başlayan, Gazzâlî ile güçlenen ve Râzî ile kökleşen, Âmidî (ö. 631/1233), İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürcânî'nin (ö. 816/1413) katkılarıyla madde-form bakımından incelenerek genişçe tartışılıp yetkinleşen yöntem eleştirilerini içermektedir. Yöntem eleştirileri neticesinde kelâmın deliller hiyerarşisinde bir dönüşüm yaşanmıştır. Örneğin sürecin başındaki isim Cüveynî fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı *el-Burhân*'da kelâmcıların mütekaddim dönemde sıkça kullandıkları şâhiden gâibe istidlâl veya gâibin şâhide kıyası olarak adlandırılan yöntemi, kelâmın temelinde bulunan yoktan yaratma düşüncesiyle tutarsızlıklar içerdiği gerekçesiyle eleştiriye tâbi tutmuştur. Gazzâlî *el-İktisâd*'da, hocası Cüveynî'nin kelâma ilişkin öne sürdüğü metodolojik eleştirileri ve getirdiği önerileri dikkate alarak kelâm için yeni denilebilecek bir yöntem uygulamıştır. Yöntemsel eleştiri sürecinin sonunda kelâm açısından iki önemli sonuç ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri gaib ile şâhit arasındaki illet birliğinin reddi, diğeri de kelâmda uygulanan kıyas teorisinin yeniden düzenlenmesidir.<sup>10</sup>

Kıyas bahislerinde yapılan düzenlemenin müteahhir dönemdeki etkileri açıkça kendini belli eder. Nitekim kıyas bahsinde beş ayrı kıyas formunu anlattıktan sonra bunların güçlü kıyas yolları olduğunu belirten Cürcânî bunları (a) orta terimin küçük ve büyük terimleri içermesi, (b) büyük öncülün tümel olması ve iki öncülün de tek bir şeyde icap ve selp itibariyle bir araya gelmelerinin imkansız olması, (c) küçük ve büyük terimlerin orta terimde bulunduğu ve bulunduğu bilinmesi, (d) lâzım ve melzûm arasındaki mülâzemet ve (e) iki şey arasında varlık-yokluk bakımından bulunan münâfât şeklinde sıralar. Bunların dışında zayıf kıyaslar bahsinde iki zayıf kıyas yolu olduğunu, bunların ilkinin “hakkında delil bulunmayanın nefyinin vacip olmasına hükmedilmesi” (inikâs-ı edille),<sup>11</sup> diğerin de “gâibin şâhide kıyası” (*kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid*) olduğunu ifade eder. Oysa biz Allah hakkında bir hükmü ispat sürecinde mütekaddim mütekellimler tarafından yaygın şekilde kullanılan yöntemlerin başında gâibin şâhide kıyas edilmesinin geldiğini biliyoruz. Bu yöntem esas itibariyle daha çok tikelden tikele yapılan fikhî kıyasa, diğeri adıyla analogiye benzemektedir. Gâibin şâhide kıyası, zatî varlığı itibariyle duyulara konu olmadığı için gâib olan Allah'ın, duyulara konu olması itibariyle mümkün varlıkları oluşturan şâhide kıyas edilmesini içerir. Fikhî kıyasta olduğu gibi gâibin şâhide kıyasında da üç temel unsur bulunmaktadır: makîs, makîsun aleyh ve illet-i müştereke. Makîs (kıyaslanan) ferî, makîsun aleyh (kendisiyle kıyaslanan) aslı teşkil eder. İlet-i müştereke (ortak illet) ise makîs ve makîsun aleyh arasındaki ortak olan nedeni ifade eder. Bu kıyası uygulayabilmek için makîs ile makîsun aleyh arasındaki illet-i müşterekenin kesinlik içinde ispatlanması gerekir. İlet-i müşterekiyi isbat/tespit etmenin de üç yolu vardır: tard-akîs, sebr ve ilzam. Ne var ki itikadi esaslar söz konusu olduğunda bu noktada ortak illeti ispat hem zor hem de sorunlu hale gelmektedir. Çünkü asıldaki özellik kendi özelindeki hükmün varlığına şart olsa da fer'in özelliği

<sup>10</sup> Geniş tahlil için bk. Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 18, 2007, 1-25.

<sup>11</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/400-404.

aynı hükmün fer'deki varlığına engel teşkil edebilir. Dolayısıyla aralarında ortak illet olduğunu her halükarda iddia etmek mümkün olmayabilir.<sup>12</sup>

Cüveynî ve Gazzâlî ile başlayan yöntem eleştirisinin Râzî ile birlikte güçlendiğini ve yetkinleştiğini görmekteyiz. Râzî geliştirdiği yöntemle kendisinden sonra devam edecek olan özgün bir çizginin öncüsü olmuştur. Râzî'nin kelâmî ve felsefî meseleleri değerlendirmede benimsediği yöntemi "tahkik" olarak adlandırmak mümkündür.<sup>13</sup> Tahkikin bir yöntem olarak ilk defa Râzî ile gündeme gelmiştir. Başlangıçta Râzî kelâmın erken döneminde kullanılan dört yöntemi eleştiriye (tezyif) tâbi tutarak elekten geçirir: "1. İnikâs-ı edille (mâ lâ delîle aleyh vecebe nefyühû) 2. Gâibin şâhîde kıyası (el-kıyâs) 3. İlzâm (el-ilzâmât) 4. Aklî konularda sem'î/naklî delil kullanmak (et-temessük bi'l-edilleti's-sem'îyye fi'l-akliyyât)." Bu dört istidlal yöntemini "zayıf yollar" ve "yakîn ifade etmeyen yollar" olarak tanımlayan Râzî'nin söz konusu metodolojik açımlarıyla ilk defa tahkik yöntemi "yakînî" (burhanî) yönüyle öne çıkmaya başlar.<sup>14</sup>

Râzî geleneğinde tahkik bir düşünceyi ortaya çıkararak "yöntem"i takip ederek söz konusu düşüncenin "doğruluk ve yanlışlık değeri"ni "deliller"le ortaya koymak şeklinde tanımlanabilir.<sup>15</sup> Bu yönüyle tahkikin uygulanması düşünsel anlamda uzun ve zor bir süreci beraberinde getirir. Râzî'nin uyguladığı yöntemde her konu bir mesele olarak ele alınıp incelenmez. Öncelikle burada 'mesele olan şey' ile 'mesele olmayan şey'i temyiz etmek gerekmektedir. Bunun için de ilk yapılması gereken iş o şeyin gerçekten bir mesele olup olmadığının tahkik edilmesi, mesele değeri taşıyan ve taşımayan şeylerin elenerek asıl meselenin net bir şekilde açığa çıkarılmasıdır.<sup>16</sup>

Râzî söz konusu işlemleri yaparken bir meselenin kabulünü ya da reddini gerektirebilecek her türden delili, aynı değerlilik oranında tartışma konusu yapar. Râzî bir grubun ya da kişinin kendi lehinde kullandığı ya da aleyhinde kullanıldığını iddia ettiği bir delilin 'cedelî' (diyalektik) gücü ile 'istidlâlî' (epistemik) gücü arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını öngörmez. Bu yüzden kimi zaman Râzî başlangıçta cedelî bakımdan güçlü gösterdiği bir görüşü, bir anda istidlâlî bakımdan gözden düşürebilir. Ayrıca Râzî'ye göre bir şeyin 'mantıkî' olmasıyla 'burhânî' olması da birbirinden farklı zihin durumlarıdır. Mantıksal kusursuzluk metodik ve teorik bir takım işlemlerle sağlanabilir; ancak meselenin burhânî olması, önermelerin yüklem ve konu uyumu içinde mahiyet teorisi açısından kesinlenmesine bağlıdır. Bu kesinleme sadece konuyu ontolojik düzlemde yükleme nispet etmekle gerçekleşmez.<sup>17</sup> Ne var ki konunun istidlâl düzeyi içinde kalıyor

<sup>12</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/410, 412.

<sup>13</sup> Tahkik kelimesi önceleri kullanılıyor olsa da tam olarak kavramsal ve metodik içerik kazanması Hicrî VI. yüzyılda ve sonrasında Râzî ve takipçileriyle mümkün olmuştur. Nitekim bu dönemin kelâmcılarının genellikle "muhakkikûn" olarak anılması da bir tesadüf değildir. Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Râzî Ekolü ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi* 17, 2007, 51, 52.

<sup>14</sup> Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beirut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 1, 124-153.

<sup>15</sup> Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim-Seyyid Şerif Cürcânî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 44.

<sup>16</sup> Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Râzî Ekolü ve İbn Haldun", 55.

<sup>17</sup> Bunu mantıksal kıyasın şekli ve maddesi üzerinden örneklemek mümkündür. Bir kıyasın şeklen kusursuz ve doğru olması onun her zaman madden de kusursuz ve doğru olduğu anlamına gelmez. Zira mahiyet teorisi açısından bir

olması da Râzî açısından mahiyet teorisinin tümüyle uygulanamadığı anlamına gelir. Bu eksiklik sebebiyle Râzî metafizik meselelerde hükümler ve deliller ne kadar ileri derecede tahlil ve tetkik edilse de insan aklının metafizik anlamda nihâî bir kesinliğe ulaşamayacağı kanaatindedir.<sup>18</sup>

Müteahhir dönemde kelâm için metafizik bir inceleme ancak tahkik yöntemiyle mümkündür. Tahkik yönteminin uygulanmasında bazı araçlara ihtiyaç duyulur. Bunların başında tahkik yöntemini metafizik bir incelemede işlevsel kılan en önemli araç olarak mantık ilmi gelmektedir. Bu sebeple kelâmda Cüveynî ve Gazzâlî sonrası artarak devam eden ve Râzî ile belirli bir zemine oturan yöntem ve iç tutarlılığa ilişkin tartışmalar müteahhir dönemde mantık ilmini kelâmın bir parçası haline getirmiş ve bu dönemde mütekellimler artık kıyas yaparken mantıkî kıyas formlarını kullanmaya başlamışlardır. Bunun doğal sonucu olarak (a) mütekellimler için mütekaddim dönemde daha çok yerel din mensupları ve diğer itikadi mezheplerden ibaret olan muhatap kitle değişmiş, onların yerine Meşşâî filozofların gelmesiyle yeni bir diyalog ve etkileşim süreci başlamıştır. (b) Diğer yandan mantığın kabulü yanında mütekellimler doğal olarak İbn Sînâ metafiziğini kendi konuları içine derç etmişler ve İbn Sînâ metafiziğinin varlık, mahiyet, imkân ve vücut gibi temel kavramlarını kelâm müfredatına dâhil etmişlerdir. Örneğin mütekaddim dönemde varlık-mahiyet ayırımı kesin şekilde reddedilirken daha sonraki dönemde İbn Sînâ mahiyet kavramına yer verildiği, illiyet teorisinden doğan boşluğun mahiyet kavramı aracılığıyla doldurulduğu görülmektedir. Mütekellimlerin ayrıca eşyayı tahlil ederken ve yaratmayı açıklarken mahiyet kavramını sıkça kullanmaları mahiyeti müteahhir dönem için vazgeçilmez bir konuma getirmiştir. Bu bağlamda mahiyet, kelâmın gerek mantık gerekse metafizikle kurduğu ilişkide başat kavramlardan biri haline gelmiştir.<sup>19</sup>

## 2. Tanım (Mahiyet) Teorisi ve Delil Hiyerarşisi

Eşari kelâmının müteahhir döneminde geçirdiği değişimlere bağlı olarak yaşanan önemli gelişmelerden biri de yine mantığını etkisiyle kelâmın tanım teorisinde ortaya çıkmıştır. Mantığın tanım teorisi kelâmın epistemolojik yapısına doğrudan etki etmiştir. Öyle ki müteahhir dönemde mantık neredeyse kelâmın tanım teorisi haline gelmiştir. Tanımlar barındırdıkları ayrıştırıcıya (mümeyyiz) göre taksim edilirler. Ayrıştırıcı zâtî ise bu tarif had (özel tanım) arazî ise resim (ilintisel tanım) olarak isimlendirilir. Had kendi içinde hadd-i tām ve hadd-i nākıs, resim de resm-i tām ve resm-i nākıs olarak ayrılır. Bu tanımları oluşturan unsurlar cins, fasıl, tür, hāssa ve genel arazdır. Bir tarifte cins, tür ve fasıl zātî; hāssa ve genel araz da arazî unsurları teşkil eder. Had ile resmi ayıran temel ölçüt, tanımlayıcılar içinde arazî bir unsurun kullanılıp kullanılmamasıdır.

---

kıyasın hükümlerindeki unsurların tasavvur düzeyinde tam olarak ortaya koyulmaması ve tasdik aşamasında tasavvurlar arası kurulan nispetlerin vakiyle mutâbakat arz etmemesi ilgili kıyasın doğruluğuna gölge düşer.

<sup>18</sup> Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 35, 36. Râzî kendinden önceki düşünürlerin görüşlerini tamamen kabul veya tamamen ret üzerinden bir tutum takınmayı doğru bulmaz. İlgili ilgisiz her türden şeyin bir meseleymiş gibi değerlendirilmesini doğru bulmayan Râzî bunların birbirinden ayrıştırılarak ortaya konulması gerektiğini savunur ve bunun için de tahkik olarak isimlendirilebilecek sentezci bir yöntemi benimser. Müstakim Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 184; Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Râzî Ekolü ve İbn Haldun”, 56. Teftâzânî’de tahkik uygulamasına bir örnek olarak bk. Fatih İbiş, “Bir Felsefi Kelâm Klasığı Olarak Şerhu’l-Makâsîd”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 28, 2016, 383-400.

<sup>19</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 13.



Tanım arazî olan hâssa ve genel araz gibi tümeller kullanılarak yapılmışsa tanım resim; zâtî olan cins ve fasıl aracılığıyla yapılmışsa tanım had kategorisinde kabul edilir. Bu bağlamda sınıflandırılacak olursa had ve resim Cürcânî'ye göre şu şekilde formüle edilir:

Hadd-i tām: yakın cins + yakın fasıl

Hadd-i nākıs: fasıl veya uzak cins + fasıl veya (fasıl + genel araz)

Resm-i tām: yakın cins + hâssa

Resm-i nākıs: hâssa veya uzak cins + hâssa veya hâssa + genel araz<sup>20</sup>

Mütekaddim dönemde kelâmın felsefeyle arasına koyduğu mesafe doğal olarak hem felsefenin temel aracı mantığa hem de mantığın kavram ve önerme anlayışına mesafe koymak anlamına geliyordu. Bu mesafe ister istemez mütekellimlerin mantığa başvurmadan kavramlara ilişkin yaptıkları tanımları, mantığı kullanan filozofların tanımları karşısında istidlal değeri açısından zayıf hale getiriyordu. Mütekaddim dönemde tanımlar daha ziyade “lafzî/ismî ve temsilî” denebilecek seviyede dilin ve usûl-i fihhın imkanlarıyla sınırlıydı. İlk dönem mütekellimleri tanımda en önemli şartın “ittirad ve inikas” şartı olduğunu biliyorlar, hakiki bir tanımın “efrâdını câmi, ağıyârını mâni” olması gerektiğini de dile getiriyorlardı. Ancak bunu nasıl yapacaklarını doğrusu tüm unsurları ve koşullarıyla bilmiyorlardı. Bunda mantığın tasavvurât bölümünde yer alan özsel ve ilintisel beş tümelin bilgisine sahip olmamanın rolü büyüktü. Zira mütekaddim dönem kelâm terminolojisinde tümel-tikel kavramları olmadığı gibi böyle bir ayırım da mevcut değildi. Bu sebeple literatürde yer alan tanımlar “tümellik”le değil en fazla “çoğunluk” ve “genellik” vasfıyla kayıtlanabilecek türdendi. Bunun yanında mantıkta hakikî tanım için şart koşulan “muarrifin muarreften daha açık olması, muarrifin umum-husus noktasında muarrefle eşit olması, muarrifin mümeyyiz olması, tarifte garip, eşanlımlı ve çok anlamlı kelimelerin kullanılmaması”<sup>21</sup> gibi şartlar da erken dönem tanımlarında tam olarak görülmez. Kelâmın tanım alanında ortaya çıkan tüm bu eksiklikler mantığın kelâma girmesiyle ikmal edilecektir. Mütekaddim dönemin mantıksal boşluğu mantığın tanım teorisinin müteahhir dönemde kelâmî düşünceye taşınmasıyla doldurulmuştur. Mantıksal tanım teorisinin kelâma taşınması metafizik meselelerin taşınmasındaki kadar problemlere neden olmamıştır. Gazzâlî sonrası mütekellimlerin mantığı benimseme noktasında büyük bir direniş göstermemelerinin önemli gerekçelerinden biri onlar açısından mantığın bir âlet ilmi olarak görülmesidir. Her ilim için matematik ve gramer nasıl ortak kullanım değerine sahipse mantık da böyle bir ortaklık değerine sahiptir. Matematik nasıl ki bize sayma ve ölçmenin; gramer nasıl ki bize okuma ve yazmanın ilkelerini sunuyorsa mantık da bize düşünmenin ilkelerini sunmaktadır. Bu da mantığı diğer ilimlerin müşterek kullanımına açık ve uygun bir ilim haline getirmektedir. Sonuç itibarıyla kelâmın kendisine ait özgün bir tanım teorisinden söz edilemez. Kelâm âlimleri süreç içinde mantıkta geçerli olan tanım kurallarını işletmeye çalışarak mantığın tanım teorisini bilmenin kelâmında da tanım yapmanın zemini haline getirmişlerdir.

Kelâmdaki felsefleşmenin etkisiyle istidlal mantığı içinde naklî delil yerine daha çok aklî delil kullanımının arttığı bir gerçektir. Öyle ki bazen bu durum aklî istidlalin yoğunluğuna bakılarak nakli gölgede bırakacak seviyede algılanmış ve kelâmında aklın öncelendiği, naklin ötelendiği

<sup>20</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/390.

<sup>21</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1, 388.

yönünde yorumların yapılmasına sebebiyet vermiştir. Oysa kelâmcı açısından yapılan şey “akıl evvel, nakil müevvel” ilkesinde dile getirilen önceliğin uygulanmasıdır. Osmanlı kelâmcısı Hayâlî’den (ö. 875/1470) bir örnekle konuyu daha da netleştirmek mümkündür. Hayâlî, Teftâzânî’nin “kudemânın kelâmı”, kendisinin “selefin kelâmı” dediği kelâm faaliyetini “inanç esaslarının felsefî şeylere karıştırılmaksızın (*halt*) bilinmesi” (*ma’rifetü’l-akâid min gayri halti’l-felsefiyyât*) şeklinde açıklar.<sup>22</sup> Hayâlî’nin selef dönemini felsefeden bağımsızlığı açısından değerlendirmesi onun ilerleyen süreçteki Sünnî kelâmı özellikle de müteahhir dönem kelâmını doğrudan felsefeyle ilişkilendirdiğine işaret etmektedir. Hayâlî’nin müteahhir dönem kelâmına ilişkin benimsediği yaklaşımı Teftâzânî’nin “Şüphesiz ki şeriat ve ahkâm ilminin dayanak noktası, İslam akâidindeki kaidelerin esası, ‘kelâm’ adını alan ‘tevhit ve sıfatlar ilmi’dir.”<sup>23</sup> sözüne ilişkin yaptığı şerhten çıkarsamak mümkündür. Teftâzânî’nin bu sözünü Hayâlî “inancın esası” ve “inancın esasının esası” şeklinde bir ayırım üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre “İslam inancının esası (*esâsü’l-akâidi’l-islâmiyye*) Kitap ve sünnettir”; ancak bu iki esasın esası “kelâmî meselelerdir” (*ve hümâ yetevakkafâni ‘alel-mesâili’l-kelebiyye*).<sup>24</sup>

Hayâlî, Kitap ve sünnetin dayanak noktası kelâmî meseleler derken kelâm ilminin Kitap ve sünneti öncelediğini, kelâmın Kitap ve sünnet üzerine rüçhaniyetini mi ima ve iddia etmektedir? Kelâm bu manada Kitap ve sünnetten daha yüksek bir otorite haline mi gelmektedir? Hayâlî’nin sözünden böyle bir sonuç çıkarılabilir mi? İlk bakışta Hayâlî’nin ifadesi böylesi bir çıkarım için uygun görünse de şu noktaya dikkat çekilmelidir ki Hayâlî kelâmın Kitap ve sünnetle kıyaslandığında bir “şümül” durumu olduğunun farkındadır; ancak o söz konusu esâsiyet meselesine geldiğinde bunun mutlak değil mukayyet olduğunu, delillerin mücmel ve mufassal olması noktasında ortaya çıktığına dikkat çeker. Kelâmın akâidin esasını teşkil etmesi aslında akâidin “ayrıntılı deliller”inin (*ed-delâilü’t-tafsîliyye*) kelâm ilminde yer almasından dolayıdır. Zira inanç esaslarının kanıtlanması ve açıklanmasında kullanılan nazar ve delil bahislerinin kelâm ilminin bir parçası (*cüz*) olması inanç için bir temel oluşturmaktadır.<sup>25</sup>

Vâkıa şu ki müteahhir dönemde kelâmdaki delil hiyerarşisi değişmiş, istidlâl sürecinde aklî delil naklî delilin önüne geçirilmiştir. Râzî’nin *Muhassal*’ının üçüncü mukaddimesinin birinci meselesinde sem’î/naklî delillerle ilgili kurduğu şu cümle bunu açıkça ortaya koymaktadır: “Salt sem’î delilin (kesin) bilgi ifade etmesi imkânsızdır.” (*emme’s-sem’iyyü’l-mahdu femühâlün*). Daha sonra Râzî ikinci meselede bu türden (*lafzi*) delillerin kesin bilgi (*yakîn*) ifade etmesi için on koşulda kesinlik (*teyakkun*) aranmasını şart koşar; ki bu koşullar sağlanmadıkça naklin kesin delil değer taşımayacağı belirtilmiş olur.<sup>26</sup> Râzî’nin ileri sürdüğü koşullar lafızların delâlet çerçevesinin tam ve doğru olarak tespitine matuf olup şu şekilde sıralanır: a. Tek tek lafızları b. Lafızların iraplarını c. Lafızların çekimlerini aktaran râvilerin masum olması d. Lafızların müşterek olmaması e. Lafızların mecaz olmaması f. Lafızların şahsa ve zamana özel olmaması g. Lafızlarda izmar, zamir

<sup>22</sup> Ahmed el-Hayâlî, *Hâşiyetü’l-Hayâlî ‘alâ Şerhi’l-Akâid*, (*Mecmûatü’l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi’l-Akâidi’n-Neseftiyye* kenarında) (Mektebe-i İslamiyye: yy., 1390 (h)), 1/19.

<sup>23</sup> " فان مبنى علم الشرائع والاحكام واساس قواعد العقائد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام "

<sup>24</sup> Hayâlî, *Hâşiyetü’l-Hayâlî*, 1/8.

<sup>25</sup> Hayâlî, *Hâşiyetü’l-Hayâlî*, 1/8.

<sup>26</sup> Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Kitâbü’l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü Dârü’t-Türâs, 1991), 142.

olmaması h. Lafızlarda takdimin olmaması i. Lafızlarda tehirin olmaması j. Tercih gerektirecek aklî bir itirazın bulunmaması; zira nakil akla muhtaçtır (*liftikârihî ileyhi*).<sup>27</sup>

### 3. Doğa ve Akıl-Nefis Teorileri

Müteahhir dönemde doğa, akıl ve nefis teorilerinde felsefenin etkisiyle kelâmın varlık ve Tanrı tasavvurlarına da yansıyan bazı değişikliklerin olduğu göze çarpmaktadır. Bu dönemde doğa teorisi açısından Râzî ile kelâmın cevher-araz bahisleri filozofların kategorileri üzerinden yeniden tasarlanmıştır. İlk defa Râzî yeni tertibi *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'de uygulamış,<sup>28</sup> daha sonra bu içerik Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâli*'i, İcî'nin *el-Mevâkıf*ı, Tefâtânî'nin *el-Makâsîd*'i, Şemseddin el-İsfahanî'nin (ö. 749/1349) *Metâli*'i gibi eserlerde ufak değişikliklerle korunarak sonraki süreçte devam ettirilmiştir.

Mütekaddim dönemin âlem tasavvuru cevher-araz teorisine dayanmakta olup esasında bu teori müteahhir dönemde de devam ettirilmiştir. Bu teoriyi benimsemenin doğal gereği ise filozofların âlem tasavvurunda temel teşkil eden madde-suret teorisine karşı çıkmaktır. Madde-suret teorisinin mütekellimler tarafından reddedilme gerekçesi âlemin kademine giden yolu açıyor olmasıdır. Fakat erken dönemde mütekellimlerin arasında filozofların madde-suret yaklaşımını mümkün gören bazı örtük yorumlara yer verildiğini görmekteyiz. Örneğin Cüveynî, Bâkılânî'nin bazı eserlerinde ahvâl teorisine karşı çıkarken, bazı eserlerinde bu teoriye onay verdiğini ve ikisinin de usûle uygun olduğunu dile getirmektedir. Müteahhir döneme gelindiğinde ise Cürçânî açık biçimde madde-suret anlayışının metafizik kusurlarından arındırılarak kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışı ve âdet teorisi ile örtüştürülebileceğini mümkün görmekte ve bunu uygulamaya çalışmaktadır.<sup>29</sup>

Mütekaddim dönem kelâm kozmolojisinin doğa, fizik anlayışında mütekaddim kelâm kozmolojisinde filozofların bahsettikleri bağlamda kürelerin hareketlerini içeren bir anlayışa yer verilmediği gibi ay altı âlemde görülen oluş ve bozuluşu açıklamada kullanılan akıllar ve nefisler teorisine de hiçbir şekilde yer verilmemiştir. İlgili dönemde bu teorilerin hareket ve zaman gibi teorik fizik konularını açıklama aracı olarak kullanıldığına da rastlanmaz. Zira kelâmın vazgeçilmez kabullerinin ve onu felsefeden ayıran en önemli hususların başında filozofların kabul ettiği zihni varlık anlayışının reddi gelmektedir. Bu bağlamda gaybî olarak nitelenen varlıklardan cinler ve melekler bile mütekellimlerin teorik fizik anlayışında açıklayıcı bir unsur olarak kullanılmazlar. Duyuya konu olan şehâdet âleminin mukabilinde söylenen gayb, esas itibarıyla bir varlık tarzını değil, insan idraki açısından yapılan bir nitelemeyi bildirir. Bu bağlamda metafizik kapsamına giren tek varlık Tanrı'dır; cin ve melek bile bu kategori dışındadır. Zira cin de melek de son tahlilde Tanrı-âlem eşleştirmesi söz konusu olduğunda âlem kapsamına girmekte ve Tanrı dışında hiçbir varlık fizik ötesi olarak nitelendirilmemektedir.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Râzî, *Kitâbü'l-Muhassal*, 142.

<sup>28</sup> Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1990), 1/267-vd.; 2/573-578. Râzî'de cevherin bir kategori olarak değerlendirilişi için bk. Râzî, *el-Mebâhis*, 1/243-247.

<sup>29</sup> Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî", 44.

<sup>30</sup> Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî", 45.

Nedenselliğin reddi söz konusu olduğunda mütekaddim dönemden müteahhir döneme Eşarilikte organik bir bütünlük göze çarpar. Dönemleri farklı olsa da mütekellimler şu dört konuda genellikle belli kavramlar üzerinde mutabakat sağlamışlar ve bu ortak söylemden hareketle düşünce üretmişlerdir: “*ilahiyatta (metafizik) ‘kâdir-i muhtâr’, nübüvvette ‘istifa’, ef’âl-i ibâdda ‘kesb’ ve âlemde (fizik) ‘âdet’ kavramları.*”<sup>31</sup> Eşarilikte âdet teorisi, kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışının bir uzantısı olup âlem tasavvurunun oluşumunda rol oynayan en önemli dayanaktır.

Tanrı-âlem ilişkisinde etken (fâil) hiçbir varlık araya giremez; çünkü Ehl-i sünnet kelâmı felsefede olduğu gibi “fiziksel ve metafiziksel fâil” ayırımını içermez. Gerek erken dönem gerekse geç dönem mütekellimleri açısından varlık ve hareket tümüyle Allah’a aittir. Melekler ve cinler dahi bu süreçte yer almazlar ve olmalarını gerektirecek hiçbir gerekçe de yoktur. Zira “Kelâmın bilgi teorisi, bir meleğin veya cinin varlığını intaç eden herhangi bir istidlâl barındırmaz. Çünkü meleğin varlığı hakkında kelâmın teorik fiziği bakımından ne bir zorunluluk iddia edilebilir ne de bir istidlâl yapılabilir. Kelâmcıların böylesi mevcutların varlığını gaybî olarak niteleyip tamamıyla habere dayandırmasının ve yine Mu’tezile’nin genel olarak cinlerin varlığını inkâr etmesinin sebebi budur. Fakat nefis teorisinin kelâma taşınmasıyla aklî varlık düşüncesi, kelâmcıların kozmolojilerinde yer bulmuştur. Bir kez aklî varlık düşüncesinin kabul edilmesi ise akıllar ve nefislerin de kelâmî düşünceye girmesine imkân vermiştir.”<sup>32</sup> Buna karşı sav olarak bu noktada naslarda ifade edilen meleklerin ve cinlerin varlığına ilişkin istidlali öne sürmek buradaki tartışılan konuyu anlamamak demektir. Zira burada asıl mesele kelâmın teorik fiziği bakımından gaybî olarak nitelenen varlıkların gerçek anlamda rolü ve etkinliğidir. Özellikle Ehl-i sünnet kelâmcıları varlık ve fiillerin hakiki sebebini ve mesnedini açıklarken gaybî olarak nitelenen varlıklara yer veren bir açıklama modeli geliştirmemişler, varlığın ve fiilin ortaya çıkışını ve süreğenliğini tümüyle Allah’a dayandırmayı amaçlamışlardır. Dolayısıyla meselenin insanî özgürlük ve sorumluluk alanı bir başka bağlam olup kelâmın fizik teorisini bu noktada doğrudan ilgilendirmemektedir.

Müteahhir dönemde akıl ve nefis teorisinde görülen değişimin iki önemli sonucu olmuştur: 1. Seyyid Şerif’in de desteklediği “âlemin kadim olmasının aklen mümkün olması.” 2. Kadim-hâdis ilişkisindeki katılığın imkân düşüncesiyle esnetilmesi. Âmidî’nin “*kadimin muhtâra dayanabileceğini mümkün görmesi*” mütekaddim dönem için asla kabul edilemez bir düşüncedir. Mütekellimler genel olarak İbn Sînâcî sudûr teorisine mesafe koymuşlar, süreç içinde bu mesafeyi korumuşlarsa da sonraları İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve Konevî (ö. 673/274) gibi sûfiler aracılığıyla kâdir-i muhtâr Tanrı fikri ile âlemin kâdimi yan yana düşünülür hale gelmiş, Âmidî’de mümkün görülen kanaat bu isimler tarafından teorize edilmiştir.<sup>33</sup>

İki dönemin nefis anlayışları arasında da bazı geçişkenlikler olduğunu görüyoruz. Mütekaddim dönemde “göksel akıllar, nâtık nefis” gibi filozoflar tarafından kabul edilen soyut varlıklar, mekanda yer kaplamamaları, bir yer kaplayana yerleşmemeleri ve bu durumda Allah’ın mekândan münezzehe oluşuna denk bir konuma yerleşmelerinden ötürü reddediliyordu. Müteahhir dönemde ise felsefedeki nefis teorisinin yer aldığı ve benimsendiği görülmektedir. Gazzâlî öncesinde

<sup>31</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 48.

<sup>32</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 46.

<sup>33</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 46.

Muammer (ö. 215/830) ve Râğıb el-İsfahânî<sup>34</sup> dışında nefsin/ruhun maddî bir cevher veya beden bir hâli olduğu konusunda neredeyse görüş birliği hâkimdir. İlk defa Gazzâlî ruhun gayr-i maddî bir cevher olduğundan bahseder. Ancak bu görüşün müteahhir dönemde yerleşmesi Râzî'nin imkân düşüncesini kelâma taşımasıyla gerçekleşecektir. Bu işlem sayesinde yaratılmışlık, bir şeyin maddîliği veya aklîliğinden bağımsız değerlendirilmeye uygun hale gelmiştir. Bu konuda Cürçânî de ruhun gayr-i maddî bir cevher olduğunu savunmakla Gazzâlî ve Râzî ile aynı çizgide yer alır. Müteahhir dönemin en güçlü isimlerinden İcî ve Cürçânî bir cinsin altında bulunanların cinsin hakikatinde ortak olduklarını ama her birinin birbiriyle özdeş (misil) olmadığını ifade ederek mütekaddim dönemde câri olan bir sıfattaki eşitliğin mutlak eşitliği gerektireceği anlayışına karşı çıkmışlardır.<sup>35</sup>

Bu anlayış *zat-sıfat teorisinde* gerçekleşen değişimin doğal sonucu olarak okunmalıdır. Müteahhir dönemde kelâmın önceden kullandığı kavram ve önermeler sürece dahil edilen mantığın kavram ve önermeleriyle yeniden gözden geçirilerek tasarlanmıştır. Buna göre kelâmda erken ve geç dönemin zat-sıfat anlayışında bir revizyon yaşandığı görülür. Mütekaddim dönemde kelâmcılar “*vücûdî veya ademî bir sıfatta ortak olan şeyin, mutlak olarak eşit olduğuna*” hükmederken sonraki dönemde bu anlayış kabul görmemiştir. Örneğin Mutezile gerek sıfatların nefyinde gerekse Allah'ın ilim sıfatıyla bilen olmasının reddinde bu ilkeye dayanmaktaydı. Zira Mutezile'ye göre Allah'ın sıfatlarının varlığı kabul edildiğinde bu sıfatlar kıdemlikte zatla eşit hale gelmiş olacaktır. Allah'ın müstakil bir ilim sıfatıyla bildiğini kabul etmek Allah'ı, ilim sıfatıyla bilen insana benzetmek olur ki bu Mutezile'ye göre bir sıfatta ortak olanın zatta da ortaklık manası doğuracağı anlamına gelir.<sup>36</sup>

#### 4. Fâil-i Muhtâr Akidesi Yanında İmkan-Vücup Metafiziği

İlahiyat konusunda kelâmî ve felsefî yaklaşımdaki farklılığın öne çıktığı temel meselelerin başında Allah'ın varlığının ispatı konusu yer almaktadır. İki disiplini bu bağlamda farklı kılan önemli hususlardan biri bu meseleyi takirde kullandıkları iki farklı ifade biçimidir. Mütekellimler ispat konusunu anlatırken “*isbât-ı sâni*” demeyi tercih ederken, filozoflar “*isbât-ı vâcib*” demeyi tercih ederler. İki grubun bu tercihinde sahip oldukları âlem tasavvurunun, savundukları âlem anlayışının etkin olduğu söylenebilir. Mütekellimler imkân ve hudûs delilleriyle âlemin tek bir San'ın sun'uyla meydana getirildiğini, yaratıldığını ifade ederken filozoflar vâcib kavramını kullanarak âlemin iradî bir yaratmaya dayalı olarak meydana geldiğini değil, vâcipteki vücûbun zorunluluğuna bağlı bir feyz, sudûr (taşma) ile meydana geldiğini ifade ederler. Ancak müteahhir dönemde âlemin sudûru anlayışına rezerv konulmakla birlikte kelâmcılar hem âlem için mümkün hem de Allah Teâlâ için vâcib denilmesine onay vermişlerdir.

<sup>34</sup> Nefs kavramını “nefes”le ilişkilendiren ve ağızdan, burundan bedene giren havayı ruhun gıdası olarak gören Râğıb'ın *Müfredât*'ta nefse verdiği temel anlam “ruh”tur. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an* (Şam: Daru'l-Kalem, 2011), 818. Râğıb ruh maddesinde ise hayatın, hareketin, faydayı elde etme, zararı def etmenin merkezi olarak nefsi ruhun bir parçası olarak değerlendirir. Nefisle nefese benzer şekilde ruh da rüzgârla (*rîh*) ilişkilidir. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 369, 370. Bir başka eserinde Râğıb insanı diğer canlılardan ayıran ve onlara üstün kılan şeyin sahip olduğu düşünme gücüyle nefis olduğunu ifade eder. Hayal, hafıza, düşünme (nutk), eylem gibi ruhanî güçleriyle nefis bir bütündür. Râğıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 78, 79.

<sup>35</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî”, 14.

<sup>36</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî”, 14.

İspat-ı sâni' konusunda mütekellimler hudûs ve imkân delilini cevher ve araz üzerinden dört vecihle açıklarlar. Buna göre ilk iki vecih cevherin ve arazın hudûsu, diğer iki vecih de cevherin ve arazın imkânı üzerinden temellendirilir. Cevherler bizâtihi yer kaplamalarıyla (mütehâyiz) hâdis olurken, arazlar da bunlara ilişmeleri, bir mahalle muhtaç olmaları, değişim göstermeleriyle hâdis niteliği kazanırlar. Sonuçta her hâdis bir muhdise muhtaçtır; bu ihtiyacın gereği olarak Allah cevherlerin ve arazların muhdisidir. Diğer yandan cevherlerin, cisimlerin cevher-i fertlerden oluşması, cisim olarak çoklukları, onların mümkün şeyler olduğunu göstermekle müessir bir illete dayandıklarını, yine her cevherin cisim olarak aldığı sıfatın mümkün bir araz olması, bunların da tahsis edici bir fâile dayandıklarını göstermektedir. Böylece mümkün cevherlerdeki müessir illetin ve mümkün arazlardaki tahsis edici fâilin Allah olduğu ortaya çıkmaktadır. Şayet hâdislerin muhdisi ve mümkünlerin müessir fâili, hâdis ve mümkün kabul edilecek olursa butlanında kuşku duyulmayan bir devir ve teselsül ortaya çıkacağından böyle bir şey kabul etmek doğru değildir.<sup>37</sup>

Filozofların ispat yöntemine gelince onların ispat yolu vacip kavramı üzerinden şekillenmektedir. Onlar mevcutların hususiyetlerinden ve hallerinden sarf-ı nazar edildiğinde geriye fitri olan bir öncülün yani tek bir mevcudun kalacağını ifade ederler. Bu mevcudun mümkün olması düşünülemez; zira mümkün başka bir müessire ihtiyaç duyan demektir. Mümkünler için ihtiyaç duyma halinin doğurduğu kısır döngü ve teselsül ancak başka bir mevcuda ihtiyaç duymayan vâcip bir mevcudun varlığı kabul edildiğinde ortadan kalkar.<sup>38</sup>

Müteahhir mütekellimler sonuç itibarıyla filozoflar gibi ispat konusunda imkân delilini kullanmakta beis görmezler. İki kesim de bunu kullandığına göre aralarında hangi açıdan farklılık bulunmaktadır? Filozoflar da mütekellimler de imkân üzerinden hem âlemin mümkün oluşunu hem de Allah'ın vâcip oluşunu ispata çalışırlar. Sonuçta her iki grup da âlemin mümkün, Allah'ın da vâcip olduğunda hemfikirdirler. Ancak onları ayırtıran temel nokta Tanrı'nın âlemi var etmesinde bu vücûbiyetin rolünün olup olmadığı hususunda ortaya çıkar. Bu da Tanrı'nın hem iradesini ve ihtiyarını kabul etmek hem de âlemin sudûrunu reddetmek üzerinden kendini belli eder.

Müteahhir dönemde doğrudan varlık ve Tanrı tasavvurunu ilgilendiren kavramlarla ilgili ortaya çıkan bir başka sonuç hâdis varlığın yanında mümkün varlığın, kâdir ve muhtâr Tanrı anlayışının yanında zorunlu Tanrı anlayışının (kâdir-i muhtârın yanında vâcibu'l-vücûd) kelâm literatürüne girmesidir. Meşşâî felsefenin temsil ettiği metafizik, ilkelerini doğrudan akıl üzerinden temellendirirken kelâm ilmi ilkelerini dinî naslardan hareketle tesis etmektedir. Bu bağlamda müteahhir dönemin iki büyük kelâm otoritesi İcî ve Cürcânî'nin kelâmında her zaman geçerli olan temel bir ilkeyi ve bu ilkenin uzantısı üç tâlî ilkeyi öne çıkardıkları görülür. Tüm kelâmcıların ittifakla kabul ettiği temel ilke şudur: 'Allah, fâil-i muhtardır.' Bu ilke esasında Tanrı'yı âlem için zatiyla zorunlu kılan (mûcib bizzât) ve onu ilk neden (illet-i ûlâ) olarak değerlendiren Meşşâî bakışa karşı konumlanır. Buna göre Tanrı irade ve ihtiyarıyla isteyip tercihle yaratan bir fâil olarak tanımlanır. Bu ana ilkeden üç ilke daha ortaya çıkar: 1. Tanrı bilfiil mükemmel değildir. Filozoflar, Tanrı'nın zorunluluğunu kabul ettikleri için onlar açısından Tanrı'nın gerçekleşmesi beklenen herhangi bir kemal durumu söz konusu değildir; ancak kelâmcıların kabul ettiği muhtâr Tanrı

<sup>37</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3, 10, 12.

<sup>38</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3, 14.

anlayışı onun tüm kemallerinin bilfiil olmasını engeller.<sup>39</sup> 2. Âlem, hâdistir. Tanrı'nın muhtâr olması âlemin ezeli olmasına engeldir. Burada irade ve ihtiyarın fiili önceleme âlemin ezeli olmasına engel teşkil eder. 3. Her şeyin doğrudan yaratıcısı Allah'tır. Bu ilkeden iki önemli sonuç ortaya çıkmaktadır: a. Tanrı-âlem arasındaki ilişkide “nedensel zorunluluk” yoktur. b. Mevcutların birbiriyle ilişkisinde “nedensel zorunluluk” yoktur. Yani var olanlar arasında ardışık bir düzenin görülmesi (âdet teorisi) bunun zorunlu bir nedenselliğe (illiyet) dayandığını göstermediği gibi böyle bir nedenselliği de gerektirmez. Var olan her şey Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretiyle vücuda gelmektedir. Bunlar kelâmî düşünceyi metafizik düşünceden ayıran asıllardır. Kelâmî düşünce için ilkesel düzeyde çizilen bu çerçeve aynı zamanda kelâmcıların kelâm-felsefe ilişkisinde gözettiliği ve dışına çıkmamaya özen gösterdiği teorik arka planı teşkil eder.<sup>40</sup>

### 5. Değişen Konu Alanıyla Birlikte Kelâmın Tümel (Metafizik) Bir Disipline Dönüşmesi: Zâtullahtan Mevcuda, Mevcuttan Maluma, Cehver-Arazdan Umûr-i Âmmeye

Gazzâlî'nin kelâm-felsefe ilişkisindeki rolü kelâma sadece mantığı bir yöntem olarak derc etmekle sınırlanmaz. Gazzâlî'nin etkisi kelâmî bir kaç asırdan beri bekleyen felsefeyle hesaplaşma içine sokmaktan da ibaret değildir. Gazzâlî'nin kanaatimce mütekaddim dönemden farklı olarak kelâm adına yaptığı en önemli katkı onu ilk defa diğer ilimlerin üstünde konumlandırması ve ona “tümel” (*küllî*) bir hüviyet atfetmesidir: “Dinî ilimler içindeki tümel ilim (*el-ilmü'l-küllî*) kelâmdır.” Kelâm tümel bir disiplinden onun dışında kalan “fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis, tefsir” gibi ilimlerin tamamı Gazzâlî'ye göre “tikel” (*cüzi*) ilimlerdir.<sup>41</sup> Kelâmî tümelleştiren taraf ise onun “konu” sudur (mevzu). Gazzâlî açısından kelâmın inceleme alanı “şeylerin en geneli” yani “varlık”tır (*el-mevcûd*). Müfessir Kur'an'ın manasını, muhaddis hadisin sübut yolunu, fakih yalnızca mükellefin fiillerinin hükümlerini, usûlcü yalnızca şer'î hükümlerin delillerini düşünüp incelerken (*yenzuru fi*) “mütekellim şeylerin en genelini (*e'ammü'l-esyā*) düşünür/inceler ki o var olandır (*el-mevcûd*).”<sup>42</sup>

Kelâmın en şerefli, en yüce ilim olduğundan bahsetmekle onun tümel olduğunu ortaya koymak arasında sıkı bir bağ vardır. Gazzâlî'nin kelâmî ilk defa tümel bir disiplin olarak ikame etmesinde felsefi/metafiziksel bir anlam ve mesaj saklıdır. Tümel kavramı bilindiği üzere felsefede tikel karşısında konumlanan ve felsefenin merkezinde yer alan temel kavramların başında yer alır. Felsefe özü itibarıyla tümelerin araştırılmasını ve bilinmesini hedefleyen bir faaliyet alanıdır. Felsefi bir soruşturmada tikeller değil, tümeler esas alınır. Aristoteles mantığı tümdengelimci karakteriyle bir tümeler mantığıdır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin kelâmı tümel olarak nitelemesi, kelâm için disipliner anlamda kuşatıcılığı ve önceliğiyle hem ait olduğu genel alanın ilimlerine ilişkin bir rüçhaniyet hem de kendi dışındaki aklî ilimlere karşı bir meydan okuma olarak yorumlanabilir.

<sup>39</sup> Türker'e göre aslında söz konusu engel durumu fâil-i muhtâr tanrı anlayışının doğal bir sonucu iken bunu hiçbir kelâmcı Seyyid Şerif kadar açıklıkla dile getirmemiştir. Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 16.

<sup>40</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 16, 17.

<sup>41</sup> Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 1/36.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 1/36, 37.

Nitekim Gazzâlî sonrası müteahhir süreçte kelâmın metafizik gibi tümel bir disipline evrildiğini görmekteyiz. Bu sürecin başat ismi kuşkusuz Fahreddin er-Râzî'dir. Râzî etkisi ve takipçiliği en fazla mütekellim kanadında kendini açığa vurur. Felsefenin kelâma eklenme sürecinde Râzî damarını temsil eden ilk isim Seyfeddin el-Âmidî'dir. *El-İşârât* şerhi *Keşfü't-Temvîhât*'ta Râzî'ye yönelttiği eleştirileri kenarda tutarsak onun *Ebkâru'l-efkâr* ve *Gâyetü'l-merâm*'da yöntem, tasnif ve içerik bağlamında bir Râzî takipçisi olduğu görülür. Âmidî'den sonra *Tavâli*'siyle Beyzâvî, *el-Mevâkıf*'ıyla Îcî, *el-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Makâsîd*'ıyla Teftâzânî ve kelâm ilminin son büyük klasığı sayılan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ıyla Cürcânî Râzîci kelâm çizgisinin önde gelen isimleridir.<sup>43</sup>

Râzî'den Cürcânî'ye uzanan çizgide kelâm ilminin öncesine kıyasla yaşadığı değişim ve gelişimi dört cümleyle özetlemek mümkündür: 1. Ana konunun "mevcut"tan "malum"a evrilmesi suretiyle metafizik ve mantık neredeyse tümüyle kelâmın bir parçası haline gelmiştir (konu). 2. Kelâmda işlenen meselelerin daha da incelenmesiyle (dakîkû'l-kelâm) yöntem "tahkik"e doğru evrilmiştir (yöntem). 3. Kelâmın dili münazara, mantık ve felsefenin de etkisiyle üst dil formu kazanarak lafız çerçevesi kavramsal çerçeveye derinleşmiştir (dil) 4. Sonuç itibarıyla kelâm bu süreçte özellikle metafizik bahislerin tahlil, tahkik ve tenkidıyla "tikel"likten sıyrılmış, bir "tümel" disiplin olarak temayüz etmiş ve dinî ilimler hiyerarşisinin tepe noktasına yerleşmiştir (üst disiplin).<sup>44</sup>

Müteahhir dönem kelâmını mütekaddim dönemden ayıran en önemli husus bu dönemde kelâm kitaplarına "umûr-ı âmme" başlığıyla dâhil edilen ve geç dönem kelâm eserlerinde genişçe yer bulan metafizik bahislerdir.<sup>45</sup> Umûr-ı âmme ifadesinin terimselleşmesi, delalet çerçevesinin tespit ve tayini Râzî eliyle gerçekleşmiştir. Râzî'nin *el-Mebâhis*'i umûr-ı âmmenin ilk defa başlıklandırılıp müstakil halde incelendiği ilk eserdir. Râzî sonrası süreçte yazılan eserlerde bu kavramsallaştırma bir alt konu olmanın ötesine taşınarak özel bölüm haline getirilmiş ve ilgili meseleler müstakil bir bölüm başlığı altında işlenmiştir.<sup>46</sup> Teftâzânî'ye göre umûr-i âmme'nin konusu "mevcudatın tek tek fertlerini değil ekserîsini kapsayan şeydir ki o da üç kısımdır: vâcip varlık, cevher ve araz."<sup>47</sup> (*Mâ ye'ummu eksera'l-mevcûdât hüve aksâmühü's-selâse elletî hiye'l-vâcib ve'l-cevher ve'l-araz lâ efrâdühû*) Umûr-i âmme ifadesi ya doğrudan doğruya varlık olması bakımından varlığı ya da vâcip, cevher ve arazların çoğuna yüklem olan ikinci makulleri, kavramları içine alır. Genel şeylerden maksat sadece zorunlu varlık veya sadece cevher veya sadece arazdan birine özgü olmayan, tersine bunların çoğunu içine alan durumlarıdır.<sup>48</sup>

Kelâmın tümel bir disiplin olan metafizikten farkı Gazzâlî'nin de belirttiği üzere *dinî* tümel bir disiplin olmasıdır. Kelâm herhangi bir meselede metafizikten ayıran en önemli husus kelâmın temel ve değişmez dinî/itikâdî ilkelere ve kabullere bağlı olması ve bu bağlılığını korumasıdır. Dolayısıyla kelâm ve metafizik konu, mesele hatta yöntem üzerinde müşterek bile olsalar ilkeler

<sup>43</sup> Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", 180-183.

<sup>44</sup> Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", 180-183.

<sup>45</sup> Eşref Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramı", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 155.

<sup>46</sup> Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramı", 162, 163.

<sup>47</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/289.

<sup>48</sup> Ömer Türker, Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri (Doktora Tezi), (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006), 23.



(mebâdi) düzeyinde birbirinden ayırır. Cürcânî *Hâşiye 'alâ Levâmî'i'l-esrâr* adlı eserinde metafizik disiplinlere dair yaptığı ayırımla bu noktaya dikkat çeker. Cürcânî'ye göre nefis-i nâtika için en büyük mutluluk ve en yüce mertebe marifetullahtır. Bu da genel anlamda mebd ve meâd bilgisi demektir. Bu bilgiye ulaşmanın da iki yolu vardır: ya nazar ve istidlâl yolu ya da riyazet ve mücahede yolu. Nazar ve istidlâl yolundaki şayet bir peygamberin yolundan giderek bu faaliyetini yapıyorsa “mütakellim”, bir peygambere tutunmadan nazar, istidlal yapıyorsa “Meşşâî filozof”tur. Riyazet ve mücahede yolundakiler ise riyazetinde “şeriatın hükümleri”ne uygun davranıyorsa “müteşerri' sūfî”, uygun değilse “İşrâkî filozof”tur.<sup>49</sup> Bu dört zümre için konu ve gaye birdir; ortak temel konu mutlak varlık, ana gaye<sup>50</sup> mutluluktur. Mütakellim ile Meşşâî filozof, müteşerri' sūfî ile İşrâkî filozoftan her ikili grubun kendi içindeki yöntem de birdir ancak yöntemde temel aldıkları ilkeler bakımından birbirlerinden farklılık gösterirler.

Metafizikle etkileşim sonucu İslam felsefesi, kelâm ve tasavvuf süreç içinde metafizik karakterleriyle, nazârî çerçeveleriyle öne çıkan temel disiplinler haline gelmiştir. Felsefe, kelâm ve tasavvuf “gaye” (mutluluk-marifetullah) ve “konu” (mutlak varlık) itibarıyla örtüşürken “yöntem” (nazar-istidlâl; nazar-istidlâl-vahiy; riyazet-mücahede) ve “ilke” (akıl-vahiy-vahiy) noktasında birbirlerinden ayrışırlar. Kelâm adına bu süreci bazıları kelâmın felsefleşmesi olarak görmek yerine kelâmın “dinî tümel” disiplin olması yönüyle değerlendirmektedir.<sup>51</sup>

	Konu	Gaye	Yöntem	İlke
<b>Felsefe</b>	Mutlak Varlık	Mutluluk/Marifetullah	Nazar-İstidlal	Akıl
<b>Kelâm</b>	Mutlak Varlık	Mutluluk/Marifetullah	Nazar-İstidlal-Vahiy	Vahiy
<b>Tasavvuf</b>	Mutlak Varlık	Mutluluk/Marifetullah	Riyazet-Mücahede	Vahiy

Kelâmın felsefeyle irtibatı ne kadar güçlü olursa olsun gerek mütakaddim gerekse müteahhir kelâmcıların hiçbir zaman vazgeçmediği dört kavramı bu noktada hatırlatmakta fayda vardır.

<sup>49</sup> Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-Esrâr fî Şerhi Metâli'i'l-Envâr* (İstanbul: Dârü't-Tıbâatî'l-Âmire, 1277), 12, 13. Seyyid Bey *Usûl-i Fıkıh Dersleri*'nde mütakellimler ile Meşşâî filozofların (hukemâ-i meşşâiyyûn), sūfiler ile İşrâkî filozofların (hukemâ-i işrâkiyyûn) nefis-i nâtika-i insaniyenin Hâlıkını bilmede benimsediği iki tarikin fırkaları olduğunu ifade eder ve Cürcânî'deki tasnifi aynen aktarır. Ayrıca Seyyid Bey mütakellimleri de “tarîka-i ashâb-i güzîne mülâzemet ve mütâbeat edenler, tarîka-i ashâb-i güzîne muhalefet edenler” şeklinde iki sınıfa ayırarak bunların ilkinin “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat”, diğerinin “Ehl-i bid'at ve'd-dalâlet” olduğunu belirtir. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, ty.), 79.

<sup>50</sup> Osmanlı kelâmcılarından ve *Şerhu'l-Akâid* muhaşşilerinden Kestelî felsefeyle farkı söz konusu olduğunda kelâmın amacına bilhassa vurgu yapar. Ona göre bir ilmi diğer ilimlerden farklı kılan yönü konusu değil, amacıdır (*maksad*). Bir ilmin konusuyla başka ilimlerin konusu bir yönüyle veya bazı yönleriyle birbiriyle kesişebilir. Bir ilmin belli oranda dolaylı olarak bir başka ilme fayda sağlamasında anormal bir durum yoktur. Örneğin konu alanının oldukça geniş olduğu edebî ilimler kendi dışında pek çok alana hizmet eder. Dolayısıyla varlığı konu alan ve pek çok ilmi ilgilendiren konu alanıyla felsefenin (hikmet) kendi dışındaki ilimlerle kesişmesi normaldir. Kelâmın felsefeyle yolunun kesişmesi de böyle bir durumdur. Her ne kadar kelâm süreç içinde felsefeden temyiz edilemeyecek hale gelmiş gibi görünüyorsa da bu benzerlik kelâmın amacıyla temyiz edilebilir. Kelâmın dinî akideyi koruma amacı onu felsefeden ve diğer ilimlerden ayırmak için yeterli bir koşuldur. Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî*, s. 18.

<sup>51</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 14.

Bunlar Tanrı tasavvurunda (metafizik) “fâil-i muhtâr”, âlem (fizik) tasavvurunda “âdet”, nübüvvet anlayışında “istifa”, insan (efâl-i ibâd) konusunda “kesb” kavramlarıdır.<sup>52</sup> Bu kavramlardan her biri felsefedeki “mûcib bizzât, illiyet, akıl, mutlak hürriyet” gibi mukabil kavramlara birer reddiye niteliği taşımakla birlikte kelâmın disipliner kimliğini ayakta tutan kolonlardır.

## Sonuç

Gazzâlî sonrası mütekellimler felsefeye mesafeli duran mütekaddim dönemin kelâmcılarının aksine mantıktan matematiğe, fizikten metafiziğe felsefenin pek çok alanıyla ilgilendiler. Nitekim Râzî, Âmidî, Beyzâvî, Îcî, Cürçânî ve Teftâzânî gibi isimler Gazzâlî'nin başlattığı paradigmayı metodik, içerik ve terminolojik bakımdan geliştirip sistemleştirdiler. Kelâmda bu süreçte menkulden mahsûse, mahsûsden mevcuda, mevcuddan malûm ve makule bir seyir izlendiğini söylemek mümkündür.

Teftâzânî açısından kudemânın ve sonrakilerin yaptığı kelâm faaliyetini ayıran kırmızı çizgi kelâm-felsefe ilişkisidir. Kudemânın ve müteahhirînin kelâmından bahseden Teftâzânî kudemânın çoğu semî/naklî kesin delillere dayanan bir kelâm olarak tanıtır. Diğer yandan müteahhirînin kelâmını kelâm-felsefe ilişkisi üzerine bina eder. Müteahhir kelâmcılar tabiiyât (fizik), riyaziyyât (matematik) ve ilahiyat (metafizik) bahislerine öyle dalmışlar ki Teftâzânî'ye göre bu dönemde kelâm kitapları semiyât bahisleri olmasa felsefe kitaplarından ayırt edilemez bir hale gelmişti.<sup>53</sup>

Nitekim kelâm ve felsefenin birbirine karıştığını fark edenlerden biri de Teftâzânî'nin çağdaşı İbn Haldûn'dur (ö. 808/1406). İbn Haldûn her iki disiplinin “yöntem” itibarıyla iç içe geçtiğini (ihtilât) ve “muhteva” açısından da birbirine karıştığını (iltibâs) söyleyerek o da Teftâzânî bunların birbirinden ayırt edilemez hale geldiğinden yakını.<sup>54</sup>

Şerhu'l-Akâid'den sonra kaleme aldığı Şerhu'l-Makâsid'da Teftâzânî konuya biraz daha açıklık getirir. Teftâzânî'ye göre müteahhir kelâmcılar arasında felsefî meseleleri gereksiz yere kelâma karıştıranlar görülebilir. Ancak kelâm ve felsefeye bunlar üzerinden bakılmamalıdır. Tahkik ve tezyif gibi amaçlarla kelâmın felsefeden yararlanmasında sakınca yoktur. Asıl problem bu amaçların dışına çıkarak bahisleri çoğaltıp gereksiz meseleler çıkararak eseri şişirmek adına yapılan laf kalabalıklarındır.<sup>55</sup>

Peki bu süreç kelâmın lehine mi yoksa aleyhine mi sonuçlanmıştır? Müteahhir dönemin yetkin bir temsilcisi olarak Teftâzânî açısından bu süreçte çok büyük bir problem görünmüyor gibi. Ancak İbn Haldûn açısından durum kelâm adına hiç de iç açıcı görünmemektedir. Teftâzânî'nin Şerhu'l-Makâsid'daki ifadelerine bakarak bir kaç çekince dışında onun kelâm ve felsefe arasındaki münasebeti İbn Haldûn gibi kelâm için bir tehdit ve tehlike olarak görmediğini söylemek mümkündür. Zira belli alanlarla sınırlı dirsek teması ve tedâhülleri dışında bir disiplinin süreç

<sup>52</sup> Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî”, s. 32.

<sup>53</sup> Sa'düddin et-Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid Tercemesi, çev. Sırrı Giridi (Ruşçuk: Âsîtâne, 1292 (h)), 1/8. Teftâzânî'nin bu konudaki cümlesiyle ilgili bir tahlil için bk. Fatih İbiş, “Bir Cümlelin İzini Sürmek: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Kelâm-Felsefe İlişkisi”, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, 2017, 134-152.

<sup>54</sup> Abdurrahman b. Haldûn, Mukaddimetü İbn Haldûn (Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyyetü'l-Mısriyye, ty.), 327.

<sup>55</sup> Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsidî 1/181, 182.

İçinde yöntem, amaç, içerik vd. açılardan diğer disiplinle ileri derecede etkileşime geçmesi o disiplinin kökleri üzerinde ciddi bir tehdit ve tehlike oluşturabilir. Örneğin bu yoğun sürecin etkisiyle tarihsel süreçte felsefenin etkisiyle kelâmın soyutlaşması, insandan ve çevreden koparak monolojik bir karaktere bürünmesi, kendi içine kapanması, itikâdî meselelerde felsefî bahislerdeki derinliğe denk bir derinlik üretememesi, her dönemin kendine has ortaya çıkardığı felsefî akımları ve sorunları takip etmeyip bunlara uygun çözüm önerileri geliştirememesi kelâmı bekleyen muhtemel tehlikelerden bir kaçı olarak sayılabilir.

Unutulmamalıdır ki kelâm bir yandan felsefeyle, metafizikle yüzleşip hesaplaşırken, incelediği meselelerle tümellesirken diğer yandan da ait olduğu ve temsil ettiği dinî karakteri korumak zorundadır. Kelâmın felsefe karşısındaki misyonunu felsefede varlıktan bilgiye, mebdeden meâda, âlemden Tanrı'ya nüfuz alanı alabildiğine geniş ve etkin bir alanda haricî/aynî varlığın önüne geçen zihnî varlık düşüncesinin gücünü ve etkisini kırmaya yönelik bir direnç olarak tanımlamak mümkündür. Kelâm dışı dönük bir hakikate sahip tüm varlıkların, özelde Tanrı ve insanın zihnî varlık kategorisine indirgenmesine karşı çıkmakta ve varlıkların zihin dışındaki ontolojik bütünlüklerini, gerçeklik ve etkinlik alanlarını korumaya çalışmaktadır. Metafizikte olduğu gibi kelâmda düşünce hiçbir zaman nassa rağmen işlememiş, akıl ne kadar etkin kullanılırsa kullanılsın nakille bağlantısını kesmemiştir.

## Kaynakça

- Altaş, Eşref. “Fârâbî”den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âimme Kavramı”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Müstakim Arıcı. Ankara: TDV Yayınları, 2017, 153-212.
- Arıcı, Müstakim. “İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 167-202.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye alâ Levâmî’i’l-Esrâr fi Şerhi Metâli’i’l-Envâr*. İstanbul: Dâru’t-Tibâati’l-Âmire, 1277.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-İsferâyînî, Ebu İshak İsmüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah. *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Akâid*, (*Mecmûatü’l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye* içinde).
- et-Teftâzânî, Sa’düddin. *Şerhu’l-Akâid Tercemesi*. çev. Sırrı Girîdî. Rusçuk: Âsitâne, 1292 (h).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min ‘ilmi’l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle; 1997.
- Görgün, Tahsin. “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin Râzî Ekolü ve İbn Haldun”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17, 2007, 49-78.
- Hayâlî, Ahmed. *Hâşiyetü’l-Hayâlî ‘alâ Şerhi’l-Akâid (Mecmûatü’l-Havâşî el-Behiyye ‘alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye* kenarında). Mektebe-i İslamiyye: yy., 1390 (h).
- İbiş, Fatih. “Bir Cümlemin İzini Sürmek: Şerhu’l-Akâid Hâşiyelerinde Kelâm-Felsefe İlişkisi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8, 2017, 134-152.
- İbiş, Fatih. “Bir Felsefî Kelâm Klasiği Olarak Şerhu’l-Makâsîd”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 28, 2016, 383-400.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Mısır: el-Matbaatü’l-Behiyyetü’l-Mısriyye, ty.
- İcî, ‘Adudüddîn. *el-Mevâkıf fi ‘ilmi’l kelâm*. Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbi, ty.
- İsfahânî, Râğîb. *Erdemli Yol*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*. Şam: Daru’l-Kalem, 2011.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa. *Hâşiyetü’l-Kestelî ‘alâ Şerhi’l-Akâid*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1973.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1990.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *Kitâbü’l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü Dâru’-t-Türâs, 1991.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *Nihâyetü’l-ukûl fi dirâyeti’l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. Beyrut: Dâru’z-Zehâir, 2015.
- Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, ty.

Teftâzânî, Mesud b. Ömer b. Abdullah Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makāsîd*. thk. Abdurrah-man Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.

Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 18, 2007, 1-25.

Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim-Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 11-61.

Türker, Ömer. *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri (Doktora Tezi)*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.