

Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci

Ömer TÜRKER

Dr., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İstanbul)

Özet

Kelam ilmi, başlangıçta bir nas yorumu olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde kelamın temel meseleleri irade hürriyeti ekseninde Allah'ın zatı, sıfatları, nübüvvet, kader ve ahiret bahisleridir. Gerek bu konularda yapılan tartışmalarda gerek gayrimüslimlerle yapılan tartışmalarda kullanılan deliller, bir bütün olarak varlık hakkında konuşmayı gerekli kılmıştır. Tek tek bütün mevcutlar hakkında konuşmak imkansız olduğundan, mevcutlar genel kavramlar altında sınırlanmıştır. Böylece bir nas yorumu olarak ortaya çıkan kelam ilmi, hicrî ikinci yüzyılın sonlarından itibaren Mu'tezile kelamcıları tarafından metafizik bir disiplin haline getirilmiştir. Kelam ilminin bu dönemde şekillenen temel meseleleri ve bu meselelerin tertibi sonraki yüzyıllarda bu şekilde varlığını sürdürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Metafizik, Yorum, Tanım, Yöntem.

BU MAKALEDE KELAM İLMİNİN başlangıçta bir nas yorumu olarak ortaya çıktığı, ancak hicrî ikinci yüzyılın sonlarından itibaren bir metafizik olarak tesis edildiği düşüncesi temellendirilecektir. Bu amaçla kelam ilminin bir nas yorumu olarak ortaya çıkışın-

dan kelimî meselelerin konuları hakkındaki yüklemelere nasıl ulaşıldığı incelenecek; ardından kelamın bir metafizik olarak tesisinin ifade ettiği anlam açıklanacak ve bu açıklamanın kelam kitaplarının tasnif ve içeriğiyle bağlantısı kurulacaktır. Makalenin amacı, kelamın bir metafizik olarak tesis edilmesinden itibaren savunmacı karakterini terk ederek bir hakikat araştırmasına dönüştüğünü ortaya koymaktır.

Kelamın Bir Nas Yorumu Olarak Ortaya Çıkışı

Kelam ilminin kaynağı, ahab döneminde Müslümanlar arasında yaşanan iç savaşlarla ortaya çıkan tartışmalardır. Bu tartışmaların başında büyük günah işleyen mü'min olup olmadığı tartışması gelmektedir. Bununla irtibatlı olarak iman, küfür, fık, masiyet, tâat gibi lafızların anlamları irdelenmiştir. Bu lafızlar, birer Kur'an lafzı olduğundan, bunların anlaşılması, murâd-ı ilahînin ne olduğu ve nasıl tespit edileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Murâd-ı ilahînin tespit edilmesi ise Allah hakkında mümkün, imkansız ve zorunlulukların tartışılmasını, emir ve nehiylerin bu hususlarda tespit edilen genel kurallar doğrultusunda anlaşılmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu bakımdan kelam ilmi, çoğu zaman zannedildiği şekilde dinin dışı dönük bir savunusunu yapmak üzere değil; fık, hadis, tefsir ve diğer şer'î ilimlerde olduğu gibi bizzat Müslümanların Kur'an'ı anlama ve mevcut hayatlarıyla Kur'an arasında irtibat kurma çabalarının sonucu olarak ortaya çıkmıştır.¹ Nitekim kelam ilmi entelektüel bir çaba olarak tarihinin hiçbir döneminde bu vasfını kaybetmemiştir. Kelamın dinin savunusunu üstlenmesi ise yine ilk vasfının bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Zira henüz çok erken dönemde gayrimüslim ülkelerin İslam coğrafyasına katılması, Müslümanların muhalif dinlere mensup fırkalar karşısında var oluş mücadelesi vermesini gerektirmiştir.

Hem Müslümanların Kur'an'ı anlama ve akide seviyesinde Kur'an ile yaşadıkları hayat arasındaki irtibatı tesis etme çabalarının hem de akidenin dışı dönük savunusunun gereği olarak ortaya çıkan tartışmalar, Kur'an ayetleri üzerinden cereyan ettiğinden, tartışma konuları hakkında söylenenler, ister genel ister özel seviyede olsun, aynı za-

¹ Bu tarzın günümüze ulaşan en önemli örneği, Hasan Basrî'nin meşhur kader risalesidir. Hasan Basrî, bu risalede, insan özgürlüğü ile Allah'ın irade ve kudreti arasındaki ilişkiyi ilgili ayetlerin bir tefsiri olarak ortaya koyar. Bununla birlikte tartıştığı mesele ve vardığı sonuç ise tam anlamıyla kelamîdir; bkz. *Risâle fi'l-kader*, *Fazlül-'itizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile* içinde, nşr. Fuâd Seyyid, Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1974, s. 215-223.

manda birer Kur'an tefsiri hüviyetine sahiptir. Bu bakımdan sözkonusu yorumların, genel olarak bir sözü ve özel olarak Allah kelamını anlamının şartlarını haiz olması amaçlanmıştır. Dilsel özelliklerin tespiti, Arapçanın sarf ve nahvinin; bir ilahî kelam olarak Kur'an'ın özelliklerinin tespiti ise muhkem-müteşâbih karşıtlığı altında sıralanan hususların tetkikiyle sağlanmıştır. Kur'an, nâzil olduğu toplumun gündelik dilini kullandığından herhangi bir ayetin anlaşılmasında hareket noktası gündelik dilin içerikleri olmuştur. Gündelik dilin içeriklerinin Kur'an sözkonusu olduğunda *me'ânî* ve *beyân* seviyesinde nasıl gerçekleştiği ise bizzat ayetteki hükmün konusu ve yüklemine tabiatına göre keşfedilmiştir.² Bu keşif, iki temel esasa dayandırılmıştır.

Birincisi, konu ve yüklem hakkında ya doğrudan iç ve dış duyularla ya da bir tür istidlâl veya haberler aracılığıyla elde edilen bilgilerdi. Her üç bilgi türü de dilde varlık kazandığından dilin doğrudan içerikleri aynı zamanda şeyler hakkındaki bilgilerin haznesini oluşturuyordu. Ancak dilin içerikleri yani zihnimizdeki anlamlar, filozoflarca ileri sürülen ve müteahhirin dönemi kelimcilerinin çoğunluğunca benimsenen zihni varlığa sahip olmayıp yalnızca nesnelere suretlerinden ibaret olarak görülmekteydi. Çünkü mütekaddimîn dönemi kelimcileri akli varlık anlayışını kabul etmediler. Onlara göre zihnimizdeki herhangi bir anlam, hariçte tahakkuk etmiş şeylerin mahiyeti değildir ve dolayısıyla dış dünyada *fertlerinin zımnında* tahakkuk ettiği varsayılabilir bir varlık seviyesinde bulunmamaktadır. İnsan zihni yalnızca duyular yoluyla dış dünyadaki nesnelere suretlerini almakta ve onlardan *türetmeler* yapmaktadır, ancak maddeden soyutlanabilecek akli bir mahiyet bulunmadığından bu türetmeler kesinlikle *soyutlamalar* değildir. Bu anlayış Arapçadaki esas anlamın *mastarlar* veya *fiiller*³ olup diğer bütün kelimelerin temel anlamlardan türediği olgusuyla tam olarak örtüşmektedir.

2 Erken dönemde nassın anlaşılması ve tevilin mahiyeti hakkındaki tartışmalar için bkz. Ömer Türker, *Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'an'ı Te'vil Yöntemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1999, s. 22-36.

3 Basra dil okulu, kök anlamların mastarlar olduğunu ileri sürerken Kûfe dil okulu fiiller olduğunu ileri sürmüştür. Tartışma mastarın mı fiilden yoksa fiilin mi mastardan türediği sorusu etrafında şekillenmiştir. Tartışmanın ayrıntısı için bkz. Abdüllatif b. Ebû Bekir ez-Zebîdî, *İ'tilâfün-nusra fî ihtilâfî nuhâtî'l-Kûfe ve'l-Basra*, nşr. Tarık Cennâbî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987, s. 147-149.

Bu bağlamda kelimelerin metinlerinde kimi zaman kullanılan mahiyet kelimesi, filozofların kullandığı mahiyet kelimesiyle karıştırılmamalıdır. Zira filozoflar zihni varlığı esas aldıklarından onların terminolojisinde mahiyet, *dış dünyadaki fertlerinin zımında hepsinde aynı şekilde tahakkuk eden aklı* bir anlamdır ve bu anlam, pek çok ferde eşit derecede nispet edilebildiğinden tümel bir kavramdır. Bütün fertlerin mahiyeti aynıdır ve onları ayırıştıran, tahakkuklarıdır. Oysa mütekaddimîn dönemi kelimelerinde *küllî* ve *cüzî* (tümel ve tikel) ayırımı bulunmamaktadır. Bunların yerine fıkıh usulü kavramlarından *umûm* ve *husus* kullanılmaktadır. Kuşkusuz kelimeler de bir tür genelliği esas alırlar, fakat bu genellik, dilin kendi içinde taşıdığı genellik olup mantıkta olduğu şekilde tek bir aklı anlamın pek çok şeye eşit olarak yüklenmeye elverişli olması anlamındaki genellik değildir. Dildeki genellik pek çok şeyi kapsama almak anlamındadır ve *umûm* kelimesiyle ifade edilir. Umûmun tahsisi ve kapsamına aldığı hususiler hakkında dereceli olarak (*müşekkek*) söylenmesi mümkündür, ancak küllînin tahsîsinden ve dereceli olarak yüklenmesinden bahsedilemez.

Zihni varlık ve bununla irtibatlı olarak mahiyet kabul edilmediğinden, *kendinde şey* ve kendi *olmaklığı bakımından şey* terimleri mütekaddimîn dönemi kelimelerinin dilinde farklı anlamlara gelmektedir. Mesela insanın insan olarak nitelenmesi, onun elinin olmasını gerektirmektedir, çünkü eli olmaksızın tam olarak insan olunamaz. Bu nedenle insan ile el arasında başkalık düşünülemez. Yine on sayısının bir parçası da böyledir ve bu parçanın 'on'un gayrı olduğu söylenemez, çünkü on ismi, 'on'un tamamına verilmektedir. Sözkonusu parçanın 'on'un gayrı olduğunu söylediğimiz zaman 'on'un kendisinin gayrı olduğunu söylemiş oluruz. Oysa bir şey kendisinin *hilâfi* ve *misli* olamayacağı gibi *gayrı* da olamaz.⁴ Kısaca dildeki bir isim dış dünyadan alınan insan suretinin veya zihinde oluşturulan herhangi bir suretin tamamına verildiğinden, o suretin kendi olmaklığı bakımından sahip olduğu özellikler yetkin olarak var olması için gerekli olan her şeydir. Oysa filozoflara göre insan olmaklığı bakımından insan, neyse odur ve eli olmakla veya olmamakla hatta var olmakla veya yok olmakla nitelenemez. Çünkü bunlardan herhangi biriyle nitelendiği zaman aksiyile nitelenmesi imkansızlaşır. Mutlak mahiyet adı verilen bu seviye herhangi bir şey hakkında yapılabilen bütün yüklemelerin temelini oluşturmaktadır.

4 İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Dani-el Gimaret, Dârü'l-Meşrık, Beyrut 1987, s. 268.

Meselenin tam olarak anlaşılması için kelamcılarının genel kavramı ile filozofların tümel kavramının tabî ve metafizik kökenlerine gitmek gerekmektedir. Ayrılığın kaynağında cevher-araz görüşü ile madde-suret görüşü bulunmaktadır. Kısaca ifade edilecek olursa filozoflar maddî nesnelere madde ve suretten meydana geldiğini düşünmüşlerdir. Onlara göre bir şeyin sureti o şeyin maddesine eklenecek onu belirgin ve ayrılmış bir varlık haline getirmektedir. Nesnenin mahiyeti dediğimiz şey ise onun maddesinin cins ve suretinin fasıl olarak kabul edilip cins ve suretin zihinde bir anlam olarak yeniden varlık kazanması anlamına gelmektedir. Buna göre mesela ahşaptan yapılan bir kalem, bir maddeye ve bir de surete sahiptir. Bu kalemin maddesi ahşaptır ve sureti kalemlik formudur. Bu ikisinin bir araya gelişi, kalem adını verdiğimiz nesneyi meydana getirmektedir. Biz bu kalemi kavramak istediğimizde onun maddesini kalem olmakla sınırlanmayan ve başka pek çok şey olmaya da elverişli olan bir anlam olarak dikkate alır ve cins haline getiririz. Suretini de bu cinsine eklenerek onu kalem olarak belirginleştiren, özelleştiren ve meydana getiren bir anlam olarak fasıl haline getiririz ve böylece *cins* ve *fasıl* elde ederiz. Bu ikisini birleştirdiğimizde ise nesnenin mahiyeti ortaya çıkar. İşte bu mahiyet, “neyse o olduğu şey” veya “bir şeyi kendisi yapan şey” dediğimiz anlamı dile getirmektedir. Nesnenin tanımını gerçekte bu mahiyetin kavranmasıdır ve mahiyeti oluşturan cins ve fasılın dışındaki özelliklerin tamamı, şeyin “neyse o olmaklığı”nın dışında kalan ve ona eklenen niteliklerdir. Mahiyet dışında kalan özelliklerle nesnelere bilmek ise nesnenin tanımına değil yalnızca bir resmine sahip olmaktır. Şayet bilgiye konu olan şeyin mahiyeti yoksa veya mahiyeti bileşik olmayıp yalın (*basît*) ise onun bilinmesi zatının bilinmesiyle gerçekleşir.

Filozoflara göre nesnelere hakkındaki burhânî tasavvurlarımız, onların yakın cins ve yakın fasıllarından oluşan gerçek tanımlarıdır. Bunun dışındaki tasavvurlar gerçekte burhânî tasavvurlar değildir. Fakat nesne hakkında burhânî bir tasdikte sahip olmak için bir nesnenin madde ve suretini bir araya getiren illetleri bilmek gerekmektedir. Bu nedenle birinci olarak şeyin kendisinde içerilmiş olan maddî ve sûrî illeti, ikinci olarak da şeyin dışında bulunan fail ve gaye illeti bilmek gerekmektedir. Böylece bir şeyi bilmek demek, onun mahiyetini mevcut hale getiren illetleriyle birlikte kavramak demektir. İşte bu mahiyet dediğimiz şeyin garantisi, mahiyetin aklî bir varlığının bulunduğu faal akıldır ve bir nesneyi belirgin ve ayrılmış yapan suret, onun maddesinin belli bir mizaca ulaşmasından sonra faal akıl

dan feyiz yoluyla gelmektedir. Metafizik açıdan bakıldığında bir şeyin varlık kazanması, zihnen müstakil bir anlam olarak düşünebileceğimiz mahiyetine varlık giydirilmesinden ibarettir. Maddî şeylerin mahiyetleri varlıkla nitelenmeden önce faal akılda aklî bir varlığa sahiptir ve bu, mahiyetin, İbn Sînâ'nın "çokluktan önce" dediği halidir. Yani bir nesne, önce idrak eden aklî bir zihin olarak faal akılda, faal akıldan sonra maddî bir şey olarak dış dünyada ve dış dünyadan sonra da idrak eden bir zihne sahip insan nefsinde varlık kazanmaktadır. Ancak gerçek varlık, yalnızca dış dünyadaki veya çokluktaki varlıktır. Bütün bunları insan açısından mümkün kılan ise insan nefsinin maddî değil, aklî bir varlığa yani faal akıl başta olmak üzere göksel akıllarla aynı varlık tarzına sahip olmasıdır. Metafizik olandan fiziksel olana geçişliliği temin eden ilke ise Tanrı'dan başlayarak en son varlığa kadar devam eden illet-malûl ilişkisi yani illiyet (nedensellik) ilkesidir.⁵

Oysa kelimacılar nesnelere madde ve suretten değil cevher ve arazlardan meydana geldiğini düşünmüşlerdir. Onlara göre bütün nesnelere, birbirleriyle mütecânis olan bölünmeyen parçalardan oluşmakta ortaklıklar. Nesnelere ayrıştıran şey, müstakil bir varlık olmalarını temin eden cevherler değil, müstakil varlıkların sürekliliğini temin eden arazlardır. Bir nesneyi kavramak demek, onun arazlardan ibaret olan özelliklerini kavramak demektir. Çünkü cevherler aynı özelliklere sahip olduğundan nesnenin kendisine mahsus özellikleri arazlarla ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bir şeyin tanımı, onun bütün fertlerinde bulunan ve ayrıştırmacı arazlarını tespit etmek demektir. İbn Fûrek'in deyişiyle "Tanım, tanımlanan ile onun yolunda olmayanları [yani tanımlananın dışında olanları] ayrıştıran sözdür"⁶ veya Cüveynî'nin deyişiyle "Bir şeyin tanımı ve hakikati, onun ayrışmasını sağlayan özelliğidir."⁷ Dolayısıyla nesnenin tanımında gözetilen ilke, tanı-

5 Filozofların konuyla ilgili açıklamaları için bkz. Farâbî, *Kitabu'l-Burhân*, nşr. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Meşrik Beyrut 1987, s. 26-32, 42-52; İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 172-223; a.mlf., *İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 27-32, 46-52; a.mlf., *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 58-64.

6 İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleymânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 78.

7 Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdullah Cevlem Nibâlî ve Şübbeyr Ahmed Ömerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996, c. I, s. 107. Cüveynî'nin tanımla ilgili ayrıntılı açıklamaları için bkz. *el-Kâfiye fi'l-cedel*, nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Matbaatü İsa el-Halebî, Kahire 1979, s. 1-11. Bir şeyin tanımı ve hakikatinin tanımlanan şeyin sıfatını mı yoksa tanımlayanın sözüne mi döndüğü Eş'arî usulcüler ara- ➤

mın *muttarit*, yani bütün fertlerde geçerli olması ile *mün'akis*, yani fertlerin dışına çıktığında geçersiz olmasıdır. Bu bakımdan kimi kelamcılar tanımlarda ortak vasıfların zikredilmesine karşı çıkmışlardır. Mesela Eş'arî, tanımlananın kimi zaman eksilmesini kimi zaman da artmasını gerektirdiği için ortak vasıfların tanımlarda zikredilmesini reddetmiştir. Ona göre tanım, yalnızca tanımlananın türünü kuşatan ve o türden olmayanın ona girmesini engelleyen şeydir.⁸ Aynı şekilde Cüveynî'ye göre de bir şeyin tanımı onun aynına ve zâtî vasıflarına râcidir. Ona göre bir şeyin tanımı ile onun illeti aynı olduğundan tanım, şeyi ayırtıran ve başkalarının ona katılmasını engelleyen anlam ve hakikattir.⁹ Kısaca Cüveynî de tanımın sınırlama ve ayırıştırma (*hasr ve temyîz*) bildirdiğini düşünmektedir.

Bu bakımdan filozofların aklî ve maddî varlık ayırımının aksine kelamcılar, bütün mevcutları Allah ve mahlûkat taksimine tâbi tutarak Allah'ın dışındaki bütün varlıkların arazları nedeniyle değişik hallerde bulunmakla birlikte maddî olduğunu düşünmüşlerdir. Bir başka deyişle Allah'ın dışında bütün mevcutların cevher-i fertlerden oluştuklarını, bütün cevherlerin aynı cinsten olduklarını ve ancak sahip oldukları arazlarla birbirlerinden farklılaştıklarını düşünmüşlerdir. İnsan aklı da özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın söylediği şekilde ne gayri cismânî bir cevherdir ne de kelamcıların kendi terminolojisindeki anlamıyla bir cevherdir. Bu nedenle sözü edilen kelamcılara göre şeylerin tanımları olarak zihnimize aldığımız anlamlar, varlık kazandığında işaret edilebilir ve duyulur hale gelen nesnelere dönüşen aklî mahiyetler değil, nesnelere yalnızca suretlerinden ibarettir. Bu doğrultuda insan ruhu da latif bir cismanî cevher olup şeylerin mahiyetlerinin aklî varlık kazandığı bir mahal değildir. Nesnelere dair bilginin temeli, arazların sürekli yaratma sayesinde bekası olup arazların bu bekası, Allah'ın kudreti açısından her an değişebilir olmakla birlikte, şeylerin hakikatının fizikî seviyede sürekliliğini sağlamaktadır.

sında tartışılmıştır. Bâkullânî, tanımın nihaî tahlilde niteleyen durumundaki kişinin bir sözü olduğunu ileri sürmüştür. Cüveynî, Bâkullânî'nin bu görüşüyle diğer Eş'arîlerden ayrıldığını belirtmektedir; bkz. Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis*, c. I, s. 108. Bâkullânî'ye göre tanım, tanımlanan şeyin ismi ve sıfatını ona özgü ve onu kuşatan şeyle dile getiren açıklayıcı bir sözdür. Tanımlanan şey kabilinden olmayanlar bu açıklamaya giremezken tanımlanan şey kabilinden olanlar da açıklamanın dışında kalmaz; bkz. Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, nşr. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, c. I, s. 174, 199.

8 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 10.

9 Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, s. 2-3.

Nesneler hakkındaki tasdiklerimiz, onların sebep ve sonuçlarını bilmekle gerçekleşmektedir, ancak sebepler daima ilahî kudrete nispetle düşünebileceğimiz görelî sebeplerdir. Kelamcılar şeyler arasındaki illiyet bağımlı ilahî kudret lehine olumsuzladıklarından metafizik seviyedeki bilgiyi, Meşşâî felsefede olduğu gibi illet-malûl ilişkisi üzerine değil, anlamlar arasındaki aklî zorunluluklar üzerine temellendirmişlerdir. Bu bağlamda sözcelimi istidlâl yoluyla bir fiilin zorunlu olarak bir failinin olması ile o fiilin duyulur bir faile gerçek anlamda nispet edilmesini birbirinden ayırmışlardır. Bu nedenle kelamcılar metafiziği, illet-malûl ilişkisi üzerine kurulan ve ilk illet olan Tanrı'dan bütün mevcutların illiyet bağıyla sudûrunu savunan İbn Sînâ merkezli Meşşâî metafiziğin aksine, bir mevcudun varlık kazanması için aklen zorunlu olan sebeplerin tespitinden ibarettir. Mesela âlemdeki nizam onun ilim sahibi bir Yaratıcı tarafından yaratıldığına delalet eder ve bu delalette aklî bir zorunluluk bulunmaktadır. Fakat bu aklî zorunluluk, Tanrı'dan âleme dönük olarak kurulmadığından, Tanrı ile âlem arasındaki yaratma ilişkisinin zorunlu oluşunu veya Tanrı'dan ancak böyle bir âlemin çıkacağını gerektirmez, yalnızca âlemin bu şekilde var olabilmesi için zorunlu olarak dayanması gereken ilkeleri verir. Bu nedenle kelamcılar, "mevcutların sıfatlarının zorunlu olarak delalet ettiği bir ilk ve yegane illet bulunduğu" ilkesine dayandırmışlar ve hem duyulur hem de gayb âlemi hakkında geçerli olabilecek genel kurallar tespit etmeye çalışmışlardır.

Kelamcılar bu genel kuralları "umûr-ı âimme" (varlıkların tamamına veya çoğunluğuna yüklem olan kavramlar) aracılığıyla temellendirmişlerdir. Bu kavramların başında "varlık" kavramı gelmektedir. Kelamcılar, varlık kavramını "dışta sübût" şeklinde açıklayarak dışta sübûtun zorunlu kıldığı özellikleri tespitte çalışırlar. Duyulur dünya, bize dışta sübût bulan mevcutların tamamının cisim olduğu duyumunu verir. Ancak kelamcılar, cisimsel varlıkların sahip olduğu özelliklerin onların cisimliliğinin zorunlu sonucu olmadığından hareketle dışta sübût bulan mevcutların cisim ve cisim-olmayan kısımlarına ayrıldığını düşünürler. Onlara göre bizi bu sonuca götüren, âlemde önceleri yok iken sonradan varlık kazanan mevcutların tamamının hâdis oluşudur. Algıladığımız bütün hâdislerin cisim oluşu da bir bütün olarak hâdislerin cisim olduğunu göstermektedir. Hâdis olmak ise zorunlu olarak bir faile muhtaçlığı gerektirir. Bu durumda ya sonsuz dek giden bir hâdisler silsilesi bulunacaktır ya da hâdisler silsilesi bir nihai failde son bulacaktır. Bir bütün olarak hâdisler hakkındaki hükûd (sonradanlık) hükümü, teselsülü aklen imkansız kıldığından -aksi

halde hâdis olduğuna hükmedilen mevcutların hâdis olmadığı çelişkinisine düşülecektir- hâdisler silsilesinin, hâdis ve dolayısıyla cisim olmayan bir failde durması gerekecektir. Böylece kelamcılar, bir ilk fail düşüncesine ulaşırlar ve eserden müessire gidiş yoluyla bu ilk failin sıfatlarını ve bu sıfatların mahiyetini tespitte ederler. Eserden müessire gidişin doğru olması için ise kelamcılar iki yol izlemektedirler.

Birincisi, cisimlerde hudûsa delâlet özelliklerin zıddını alma yoludur. Kelamcılar bu ilkeyi, “Hâdisler, kendilerinin zıddına delâlet eder” sözüyle ifade ederler. Bu ilke, aynı zamanda Tanrı’da varsaydığımızda Tanrı’nın ilk fail oluşuyla çelişen ve imkansız bir sonuca götüren özelliklerin Tanrı’dan olumsuzlanması demektir. Bunlar, sözelimi “istiğnâ” gibi olumsuz sıfatları oluştururlar. İkincisi ise Tanrı’da yok saydığımızda O’ndan herhangi bir fiilin çıkmasını imkansız hale getiren sıfatlardır. Bu sıfatlar ise olumsal içeriklere sahiptir ve eserin müessire doğrudan delâletinin olduğu sıfatlardır. Cisimlerde bulunan bu sıfatlardan Tanrı’ya geçilmesini mümkün kılan şey ise onların kaynağının cisimlik olmamasıdır. O halde kelamcılara göre Tanrı hakkındaki bilgilerimiz, Meşşâî felsefede varlık ve illet kavramından çıkarılmasına benzer şekilde, varlık ve faillik kavramlarından hareketle elde edilmektedir. Kısaca arz edilen bu çerçeve, kelamı yalnızca bir nas yorumu olarak gören akımların dışında bütün farklılıklarıyla kelamî düşüncenin ana çatısını oluşturmaktadır. Kelamcılarının ihtilafları daha ziyade sıfatların keyfiyeti hakkındadır. Çünkü Tanrı’da bulunduğu düşünülen sıfatların keyfiyeti, bir sıfatın yine cisimlikten bağımsız olarak kendinde nasıl olması gerektiği araştırmasından çıkarılmaktadır. Bu araştırma ise duyu verileri üzerinde aklın nazar ve istidlâl yapmasıyla elde edilmektedir. İşte yukarıda birincisini zikrettiğimiz iki esastan ikincisi bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

Kelamcılarının ikinci esası, dilin içerikleri üzerinde işlev gören ve gerek mutlak seviyede gerekse de verili bir durumda bu içerikleri yeni-

10 Fârâbî, kelamcılarının “akıl bunu gerektirir, akıl bunu nefyeder, akıl bunu kabul eder veya akıl bunu etmez” sözlerindeki akılla herkesin ilk bakışta kabul ettiği (*bâdi’ü’r-re’y*) meşhuru kastettiklerini ileri sürmektedir. Ona göre kelamcılar, herkesin veya çoğunluğun nezdinde ortaklaşa ilk bakışta kabul edilen şeye akıl derler. Fârâbî, kelamcılarının birbirlerine hitap ederken söyledikleri veya kitaplarına yazdıkları ve bu lafzı kullandıkları sözlerini tek tek tümevarıma tabi tuttuğunda bunun açığa çıktığını ileri sürmektedir. Ona göre kelamcılar akıldan Aristoteles’in *Kitâbu’l-Burhân*’da (*İkinci Analitikler*) zikrettiği anlamı anladıklarını zannederler ve böyle bir şeyi ima ederler. Bu anlam, aklın nefsin herhangi bir kıyas olmaksızın kendiliğinden meydana gelen tümel, ❖

den kazanarak denetlemesini yapan akıldır. Mütekaddimîn dönemi kelamcıları akli genellikle bilgi kavramıyla açıklamışlar, ancak akli oluşturan bilginin nitelik ve niceliğinde ihtilaf etmişlerdir.¹⁰ İmam Eş'arî aklın anlamının bilgi olduğu görüşündedir. Ona göre "akılların delilleri" ifadesi, nazar, fikir ve temmülle kazanılan bilgilere ulaşmayı sağlayan alametler demek iken "akılların delaletleri" ifadesi ise akılların bir kısım bilgilerdeki payını, yani akılların şeyler hakkındaki bilgisinin sınırlı olduğunu gösterir.¹¹

Kelamcıların çoğunluğuna göre aklın zorunlu bilgilerden ibaret olduğunu bildiren Bâkılânî ise zorunlu bilgilerin tamamının değil bir kısmının akıl olduğu kanaatindedir. Bâkılânî, aklın "bilinenlerin hakikatlerini ayırmayı sağlayan bir güç (*kuvve*)", "bir madde ve doğa" ve "basit bir cevher" olduğu görüşlerini reddetmektedir. Ona göre cevherler mütecânis olduğundan aklın bir cevher olması mümkün değildir ve bu takdirde akıl, araz olmak zorundadır. Bâkılânî'ye göre bu araz diğer bilgilerden başka bir araz olamaz, çünkü diğer bilgiler ile akıl arasında farklı cinsten olmaları anlamına gelen bir başkalık ilişkisi bulunduğu, bilen olma ile akıllı olma arasındaki irtibat kopmaktadır. Dolayısıyla aklın diğer bilgilerle aynı cinsten olması gerektir. Bu takdirde akıl, bilgilerin ya tamamı ya da bir kısmı olacaktır. Nazarî bilgilerin tamamına sahip olmayan veya idrak yetersizliği (mesela görmeyen kimsenin görme duyusu sayesinde elde edilen zorunlu bilgilerden mahrum kalması) nedeniyle zorunlu bilgilerin bir kısmına sahip olmayan kimsenin tam anlamıyla akıllı olduğu bilindiğine göre akıl, zorunlu bilgilerin yalnızca bir kısmıdır. Bâkılânî bu zorunlu bilgilere, iki zıddın bir araya gelemeyeceğini, bilinenlerin ya mevcut ya da gayri mevcut olduğunu ve ikinin birden çok olduğunu bilme ile âdetlerin ve mütevatir haberlerin gereğini bilmeyi örnek olarak vermektedir. Durum böyle olunca herhangi bir aklın diğerinden daha yetkin, daha çok ve daha tercihe şayan olması mümkün olmaya-

doğru ve zorunlu öncüllerin insanda oluşmasını sağlayan gücü olduğudur. Ancak kullandıkları ilk öncüller incelendiğinde istisnasız tamamının ilk bakışta kabul edilen ortak öncüller olduğu görülür. Bu nedenle bir şeyi ima ederler ve başka bir şeyi kastederler; bkz. Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, nşr. Maurice Bouyges, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 7-12. Ancak bu tespit ve eleştiri, neye akıl dendiğinden hareketle değil, aklın verilerinden, yani sonuçlardan geriye dönük olarak yapılmaktadır. Farklılık, akli varlık ve tümeller hakkındaki farklı görüşlerin sonucudur. Çünkü akli varlık ve tümeller hakkındaki görüş ayrılıkları, nesnelerin doğası ve yüklemeleri hakkında değişik sonuçları doğurmaktadır.

11 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 31-32.

caktır. Böylesi üstünlük bildiren ifadeler akli daha fazla kullanmayı, ayıklık, araştırma, çıkarım ve tecrübe bakımından daha güçlü olmayı ifade etmektedir.¹²

el-Hudûd fi'l-usûl'deki akıl açıklamasından İbn Fûrek'in de Bâkıl-lânî'yle neredeyse aynı şeyi düşündüğü anlaşılmaktadır. Ona göre aklın tanımı şöyledir: "Akıl, akıllılar ile hayvanların ve uyanıklar ile uyuyanların bilmekte ortak olmadıkları bedihî bilgilerdir."¹³ Zerkeşî, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin *Şerhu't-Tertîb* adlı eserinden onun aklın mahiyetiyle ilgili şu sözlerini aktarır: "Akıl, bilgiden ibarettir ve bilgi ile akıl arasında her biri de bilgi olması bakımından hiçbir fark yoktur. Ashabımız [yani Eş'arîler] arasında bu meselede ihtilaf yoktur. İslam kelimcilerinin görüşü budur ve Mu'tezile de bu görüştür."¹⁴ Gerçekten de tespit önemli ölçüde doğrudur ve kelimcilerin ezici çoğunluğu akıl ile bilginin aynı olduğu sonucuna varmış ama bilgilerin tamamının mı yoksa bir kısmının mı akıl olduğunu tartışmışlardır. Mütেকaddimîn döneminin son büyük temsilcisi Cüveynî ilmî hayatının başlarında yazdığı *Kitâbü't-Telhîs*'te Bâkıl-lânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ında söylediklerini özetlemektedir.¹⁵ Ancak *el-Burhân*'da yine Bâkıl-lânî'nin söylediklerini özetleyen Cüveynî, kendi düşüncesini açıklamaya başladığında daha kuşkucu bir tavır takınır ve "size göre akıl nedir" sorusuna şu cevabı verir: "Akıl hakkında konuşmak kolay değildir. Hâris b. Esed el-Muhâsibî [ö. 243/857] dışında alimlerimizden hiç kimse bu konu etrafında dolaşmamıştır. Muhâsibî şöyle demiştir: 'Akıl bir *garîze* olup onunla bilgiler elde edilir ama kendisi bilgi değildir.'¹⁶ Bu kitapta şu kadarını söyleyebiliriz: Akıl bir sıfattır ve

12 Bâkıl-lânî'nin açıklamaları için bkz. *et-Takrîb ve'l-irşâd*, s. 195-198.

13 İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl*, s. 79-80. Bazı kaynaklarda İbn Fûrek'in aklı "kötüyü yapmayı engelleyen bilgidir" şeklinde tanımladığı aktarılır; bkz. Bedreddin Muhammed b. Bahadır *ez-Zerkeşî, el-Bahrü'l-muhît*, nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, c. I, s. 85. Bu tanımı, *el-Hudûd fi'l-usûl*'deki açıklama doğrultusunda anlamak daha uygundur, çünkü metinde aktardığımız tanım, daha özelleştirilmiş bir tanımdır.

14 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. I, s. 85.

15 Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, c. I, s. 109-114. Bu kitabın Cüveynî'nin ilk kitaplarından olduğu ve Bâkıl-lânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd* adlı eserinin özeti olduğu hakkında bkz. *Kitâbü't-Telhîs*, s. 7, 66 (neşredenin girişi).

16 Muhâsibî'nin akılla ilgili açıklamaları için bkz. Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, nşr. Hüseyin Kuvvetli, Dâru'l-Kendime, yy. 1982, s. 208 vd.

sübut bulduğunda onunla nazariî bilgilere ulaşılır; onun öncülleri, nazariî bilgilerin dayanağı olan zorunlu bilgilerdendir.”¹⁷

Cüveynî’yle birlikte akıl tanımında Eş’arî gelenek içinde tekrar Mu-hâsibî’nin *garîze* tanımına vurgu başlamıştır. Gerçi Cüveynî *garîze* kelimesi yerine *sıfat* kelimesini kullanmaktadır ve bununla maksadı, aklın arazlığını daha fazla vurgulamak olabilir. Fakat öyle anlaşılıyor ki Cüveynî, aklın bilgi sıfatından farklı olup bilgilerimizi edinmemizi sağlayan doğuştan gelen bir sıfat olduğunu vurgulamak istemektedir. Ancak akıl ister bir *garîze* veya *sıfat* olarak isterse de *bilgi* olarak tanımlansın, cevher-araz teorisiyle düşünen mütekaddimîn dönemi kelimcilerinca bir araz olarak kabul edilmeye devam etmiştir. İşte bir araz olarak akıl, ya çeşitli yollardan elde ettiğimiz bilgileri almamızı sağlayan sıfattır ya da bu bilgilerin temelini oluşturan ve yine bilgi olan zorunlu ilkelerdir. O halde akıl, dili öğrenmenin, nesnelere düşünmenin ve anlamları ayırıştırmanın ilkesidir. Diğer deyişle akıl, dilde oluşan bütün içeriklerin ilkesidir. Kelam ilminin meseleleri açısından baktığımızda akıl, Kur’an’ın bütününden çıkardığı genel ilkeler (veya kuşatıcı bilgiler) ile dilin içeriklerini teşkil eden bilgilerden hareketle, şeyler hakkında oluşturulan genel tasavvurları dikkate alarak kelam meselelerinin konularına vakıya mutabık yüklemeler yapma işlevi gören bir araç olarak düşünülebilir. Ancak buradaki temel soru, aklın bu işlevi nasıl yaptığıdır.

Araştırmanın başlangıç noktası, naslarda ve dilde verili bilgiler olduğundan, aklın sözkonusu işlevinin esasını, hakikat-mecaz ayırımı oluşturmaktadır. Buna göre akıl hangi ifadenin hakikat, hangisinin mecaz olduğuna nesnelere hakkında doğrudan veya dolaylı tasavvurlar ve istidlâlleri kullanarak karar vermektedir. Diğer deyişle herhangi bir lafız veya isnadın hakikat ya da mecaz oluşunu, konunun ve rolü veya konunun var oluşu hakkındaki kabuller tayin etmektedir. Bu noktada *dilin içerikleri* ifadesinin yeniden değerlendirmesi gerekmektedir. Herhangi bir şey hakkında hüküm vermek, o şeyin bir şekilde tasavvurunu zorunlu kıldığından, hakkında hüküm verilen şeylere dair dilde ya tam olarak ya da bir yönüyle bir suret içerilmektedir. Dil ise insanla var olup her bir ferdin zihninde varlığını sürdürdüğünden, hakkında konuşulan şeylere dair önceden herhangi bir seviyede bilgi veya kabul zaten zihinde bulunmaktadır. Eğer dilin mevcut içerikle-riyle bir konu hakkındaki araştırmanın neticesinde kazanılan tasav-

17 Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdülazim İldib, Câmîatu Katar, Devha [Doha] 1978, c. I, s. 111-113.

vurlar ve verilen hükümler örtüşüyorsa bu durumda ilgili ifadenin “hakikat” olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu örtüşmenin gerçekleşmesi durumunda, sözkonusu anlam veya içeriğin herhangi bir ilişki-den dolayı başka bir anlam ve içeriği ifade etmeye vasıta kılındığı ve lafızların da bu kullanımı dile getirdiği, yani isnad veya lafızların “mecazî” olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda doğruluk veya gerçeklik, geriye dönük araştırma sürecinde zorunlu bilgilerin istidlâl yoluyla bütün tasavvurlarımızın dayanağı yapılmasıdır. Diğer deyişle *nazar* süreci, kesin olduğu bilinen ilkelerden hareketle başlatılarak doğru sonuçlara ve mutabık tasavvurlara ulaşmakta ve aklın bilgi olmasının anlamı da bu süreçte kendini göstermektedir.

Kelamın Metafizik Olarak Tesisi

Kelam ilminin bir metafizik olarak tesis edilişi ve incelediği meselelerde savunmacı tavrını aşması, bu aşamada başlamıştır. Kelam, yukarıda ifade edildiği gibi, başlangıçta bir *tefsir* faaliyeti olarak ortaya çıkmıştı ve temel meseleleri irade hürriyeti ekseninde Allah’ın zâtı, sıfatları, nübüvvet, kader ve ahiret bahisleriydi. Gerek bu konularda yapılan tartışmalarda gerek gayrimüslimlerle yapılan tartışmalarda kullanılan deliller, bir bütün olarak varlık hakkında konuşmayı gerekli kılmıştır. Çünkü hem gayb hakkında verilen hükümler şahadet âlemine dair bilgilerden hareketle yapılan istidlâllerin sonucuydu, hem de bizzat şahadet âleminde olan şeylerin Allah ile irtibatı ve buna bağlı olarak alacağı hükümler hakkında konuşmak, maddî şeyleri ve ilişkilerini incelemeyi gerekli kılıyordu. Tek tek bütün mevcutlar hakkında konuşmak imkansız olduğundan, mevcutlar genel kavramlar altında sınırlanmıştır. Bu sınırlamada filozoflarda olduğu gibi cevher ve arazları içeren kategoriler değil renk, tat, koku, cisim gibi dilin genel kavramları kullanılarak bunlar cevher ve araz başlığı altına sıralanmıştır. Cevher ve arazın özellikleri, bunların altına giren şeylerin özelliklerinin tetkikiyle tespit edilmiş, ancak bütün bunlar metafizik seviyede tartışılmıştır. Yani cevher olmak bakımından cevherin özellikleri ve araz olmak bakımından arazın özellikleri incelenmiş ve bu inceleme, konunun vaz’ının özelleşmesine bağlı olarak da daraltılmıştır. Dolayısıyla kelimciler birer tabiat bilimci olarak değil, metafizikçi olarak bu meseleler hakkında konuşmuşlardır.

Öte yandan maddî mevcutlardan Tanrı’ya varıncaya kadar şeyler hakkında hüküm vermek onlara dair bilgilerimizi sorgulamayı gerektirdiğinden, bilginin kaynakları, güvenilirliği, nasıl elde edildiği, kı-sımları vb. sorunlar kelam ilminin mukaddimesi haline getirilmiştir.

Eş'arî ve Mâtürîdî gibi Ehl-i Sünnet imamlarından önce Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Câhız gibi Mu'tezilî mütekellimlerin elinde kelam başlangıçtaki *bir tür tefsir faaliyeti olma* hüviyetini aşarak bütün varlık hakkında mutlak hükümler vermeyi amaçlayan bir metafizik olarak tesis edilme yoluna girmiş ve bir hakikat arayışına dönüşmüştür. Nitekim Gazzâlî'nin kalamcılarının filozoflarla aynı meseleleri incelediklerini ve filozofların yalnızca bidatçı fırkalardan biri olduğunu¹⁸ söylerken dikkat çektiği şey, tam olarak budur. Gazzâlî, kalamcılarının başlangıçta dinin savunusu için yola çıkmakla birlikte süreç içinde savunmacı karakteri geride bırakarak şeylerin hakikatlerini araştırmaya koyulup cevherleri, arazları ve bunların özelliklerini derinlemesine incelemeye başladıklarını belirtmektedir.¹⁹

Şüphesiz Allah'ın zatı ve sıfatları, kader, irade, nübüvvet, meâd ve imâmet gibi kelam ilminin temel başlıkları hiçbir zaman bir tür tefsir faaliyetinden yoksun kalmazdı, çünkü kalamcının istidlâle dayanak yaptığı ilkeler arasında şer'î naslar da bulunuyordu. Ancak tefsiri yapılan şeylerin tasavvurlarının tetkiki ve hükümlerin vakiya mutabakatının soruşturulması, bizzat tefsir faaliyetinin sınırlarının dışına taşmayı zorunlu kılmıştır. Çünkü dil, haricî varlık seviyesinden sonra gelmekte ve kendisini önceleyen bir varlık alanını dile getirdiği için de *mûcib* değil *kâşif* işlevi görmektedir. Dilin keşfettiği şeyin mahiyetini kavramak ise o şeyin kendisi hakkındaki nazarla ortaya çıkarılmak durumundaydı. Bu bağlamda erken dönem metinlerinde kimi zaman dile getirilen *dilin mûcib olma vasfı* karışıklığa yol açmamalıdır; zira dilin zorunlu kıldığı şey, ismin kendisidir. Ama ismin delalet ettiği *hakikat* hakkındaki zorunluluk ifade eden hükümler, bizzat *hakikatin* kendisine dair bilgilerimizden çıkarılmaktadır.²⁰

18 Bkz. Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Temel Neşriyat, İstanbul 1985, c. I, s. 38-41.

19 Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, *Mecmûatü resâilî İmâm el-Gazzâlî* içinde, nşr. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 33. Gazzâlî burada kelamın bu araştırmada son sınıra ulaşmadığını ve en azından kendisi açısından sadra şifa sonuçlar ortaya koyamadığını ileri sürmektedir. Ancak her halükârda kalamcılarının savunmacı karakteri geride bırakarak bir hakikat araştırmasına dönüştüğünü vurgulaması önemlidir.

20 Nitekim Cüveynî, tanımın, illet ve hakikatle aynı olduğunu ve sınırlama ve ayırıştırma ifade ettiğini belirttikten sonra şu soruyu sorar: Anlamaların sınırlanması ve ayrışmasını sağlayan, ibareler olduğuna göre niçin tanım, Mu'tezile'nin dediği gibi, ibare ve isimlere râcî değildir? Cüveynî'nin bu soruya verdiği cevap, sınırlanma ve ayrışmanın ibare-

Zorunlu bilgilerimiz de şeylerin hakikatini kavramaya yeterli olmadığundan, şeylerin hakikatleri bir nazar ve istidlâl sonucunda meydana gelen bilgilerimizle elde edilmektedir. Mu'tezilî kelamcılarca geliştirilen ve daha sonraları mütekaddimîn dönemi Ehl-i Sünnet kelamının da temel yöntemi haline gelen "şâhidle gâibe istidlâl" veya "bilinenden bilinmeye istidlâl" yöntemi,²¹ delalette, illette, tanımında ve hakikatte ortaklık olmak üzere dört yolla uygulanmaktadır. Özellikle Mu'tezilî kelamcılar, Allah'ın sıfatlarının çoğunu ve pek çok tevhid meselesini delalette ortaklıkla ve adalet meselelerinin çoğunu ise illette ortaklıkla açıklamışlardır.²² İlahî sıfatlar sözkonusu olduğunda aynı durum Ehl-i Sünnet kelamcıları için de geçerlidir. Ancak ilk bakışta analogi izlenimi veren ve kimi uygulamalarında analogiye de dönüşebilen bu yöntem, gerek Mu'tezile kelamcılarınca gerekse de Cüveynî öncesi Eş'arî kelamcılarınca bir tümden-gelim olarak tasarlanmıştır. Diğer bir deyişle bilinenden bilinmeyen gidiş, tikel bir bilinenden tikel bir bilinmeyene intikal, yani *temsil*

lerle değil, ibarelerin anlamlarıyla olduğudur. İbare yalnızca anlamları açığa çıkarır, onlara delalet eder ve onları tanıtır. Eğer zikredilenlerde anlamlar ve sıfatlar olmasaydı ibare, bu açığa çıkarma işlemi yapamazdı. Hatta Cüveynî, iki ayrı ve birleşik şey arasındaki ayrımı bilmenin, bu ayrımı dile getiren ibareyi bilmeyi öncelediğini belirtir. Böylece tanımın hakikate tekabül ettiğini pekiştirir. Cüveynî'nin açıklamaları için bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 4-16.

21 Bilinenden bilinmeyene gitme süreci genelde *nazar ve istidlâl* kelimeleriyle ifade edilir ve bu anlamda "şâhidle gâibe istidlâl" bilinenden bilinmeyene gidişin bir kısmını ifade eder. Ancak Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû İshâk el-İsferâînî "şâhidle gâibe istidlâl" ifadesini her tür istidlâl'in genel adı olarak kullanmaktadır; bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 285-287; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben, el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut 1965, s. 165; Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 18.

22 Sayılan dört yolun yanı sıra illet gibi işlev gören şeyde ortaklık ve hükümün şâhidde bir şeye taalluk etmesi sonra da gâibde o şeyden daha mükemmelinin bulunması gibi yollar da vardır. Bu istidlâl yollarının örnekleriyle anlatımı ve uygulanmasının şartları için bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287-289; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-teklîf*, s. 165-169; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1986, s. 31-33; Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 127-129. Ayrıca bkz. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkirî'l-İslâm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1984, s. 132-136; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı -İlk Dönem Sünni Kelam Örneği-*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, s. 161-195.

formunda değil, bilinenlerden hareketle oluşturulan tümel ilkelerin bilinmeyene uygulanması, yani *delil* (mantıkî kıyas) formunda gerçekleşmiştir.²³

Özelde Eş'arî genelde kelimeler geleneğinde bu yönetime yönelik en etkili eleştiriler, Cüveynî tarafından yöneltilmiştir. Cüveynî metafizik meselelerde bu yöntemin herhangi bir işe yaramadığını ve yalnızca hulûfî kıyas yoluyla uygulanan sebr ve taksim yönteminin kullanılmasını gerektiğini iddia etmiştir.²⁴ Nitekim Cüveynî sonrası dönemlerde kelimeler meselelerinin delilleri onun eleştirileri dikkate alınarak mantıkî kıyas formuna uyarlanarak yeniden kurulmuştur. Fakat müteahhirîn döneminde kelimelerde gerçekleşen değişim bir mahiyet değişimi değil, Meşşâî felsefenin ilmî duyarlılıklarıyla kelimeler meseleleri hakkındaki delillerin yeniden kurulmasından ibarettir. Dolayısıyla kelimelerde gerçekte bir yöntem değişikliği değil, bir yöntemin uygulandığı formlara ilişkin bir ayıklama yapılmış, diğer deyişle zayıf deliller ayıklanmıştır.²⁵ Bu nedenle Gazzâlî ve İsfahânî gibi kelimecilerin kelimeler ilminin konusuna yönelik farklı tespitleri, kelimeler meseleleri ve tertibinde herhangi bir değişiklik meydana getirmemiştir. Farklı konu tespitleri, daha ziyade kelimeler ilminin bizzat mevcut içeriğinden hareketle oluşan farkındalıkları dile getirmektedir.²⁶

Müteahhirîn döneminde felsefî meseleleri içerdiği için metafizik kimliği daha açık görünen kelimeler mütekaddîmin döneminde metafizikleşmesi, Gazzâlî öncesi dönemde kelimeler ilminin tasnif ve içeriğinden kolayca anlaşılabilir. Kelimeler eserleri, bilgi ve istidlâl, umûr-ı âmme (mevcutların tamamına veya çoğunluğuna yüklem olan kavramlar), cevher ve araz bahisleri, Allah'ın zatı ve sıfatları, nübüvvet mese-

23 Bu yöntemin mantıkî kıyas formlarıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi için bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyas*, nşr. Refik el-Acem, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 45-54; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm fi'l-mantık*, nşr. Ahmed Şemseddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990, s. 154-159.

24 Cüveynî'nin eleştirileri için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 129-131.

25 Fahreddin Râzî'nin yöntem eleştirileri, müteahhirîn döneminde kelimeler yöntemine ilişkin değişimlerin tipik bir göstergesidir. Râzî'nin eleştirileri ve İcî ile Cürcânî'nin yorumları için bkz. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi'lmi'l-kelam*, Matbaatü's-saâde, Bulak 1907, c. II, s. 21-36.

26 Kelimeler ilminin konusuna yönelik tespitlerin toplu bir değerlendirmesi bkz. Sadeddîn Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd fi'lmi'l-kelam*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1305, s. 10-15; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 38-49.

leleri, meâd bahisleri ve şer'î isimler (iman, küfür, fıkı vb.) olmak üzere toplam yedi kısımdan oluşmaktadır. Bu kısımların içerdiği kimi meselelerde yazarların tercihlerine göre yer değişiklikleri bulunmakla birlikte²⁷ ana çatı bütün mütekaddimîn dönemi kelimcileri arasında ortaktır.²⁸ Eş'arî'nin *Kitabu'l-Luma' fi'r-red alâ ehli'l-zeyğ ve'l-bida'*, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserlerinde tam olarak uygulanan bu tertip, Gazzâlî, hatta Şehristânî'ye (ö. 548/1153) kadar meselelere yapılan kısmî ilavelerle devam etmiştir. Bu tertibin en mükemmel formu ise Mu'tezile kanadında -günümüze ulaşan Mu'tezilî eserler dikkate alındığında- Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*'inde ve Ehl-i Sünnet kanadında ise Cüveynî'nin eserlerinde görülür. Özellikle Cüveynî, kelim ilmini cedelî tartışmalardan arındırarak saf haliyle ortaya koymuş ve Meşşâî metafiziğin tertip ve üslubundaki mükemmelliği kelama kazandırmıştır.

Müteahhirîn döneminde Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'si ile başlayan kelim eserlerinin içeriğinde meydana gelen değişiklik, kelamın tertibinde deşildir. Fahreddîn Râzî, özellikle umûr-ı âme bahisleri ile cevher ve araz bahislerinde Meşşâî filozofların görüşlerini de tartışmaya açmıştır. Bu nedenle Râzî'den itibaren kelim meselelerinde bir hacim artması olmuştur. Râzî'nin bu tasarrufunun kökeni ise Gazzâlî'nin filozofları "kelamcılarla aynı konular hakkında konuşan ve Mutezile gibi bidatçı bir fırka" şeklinde tanımlayarak kelimcilerin öncelikli hasımları haline getirmesidir. Nitekim Gazzâlî'den önce yazılan kelim kitaplarında filozofların görüşleri çok az yer işgal etmektedir. Fakat bütün bu deşişim süreci, kelamın Mu'tezile kelimcilerinca oluşturulan metafizik mahiyetine bir şey katmadığı gibi onun metafizik oluşundan da bir şey eksiltmemiştir.

27 Sözelimi Kur'an'ın mahlûk oluşu ve Allah'ın gözle görülmesi hususları, Bâkullânî'nin *Temhîdü'l-evâil*'inde Mücessime ve Mu'tezile ile yapılan sıfat tartışmaları içinde işlenmişken sonraki kelimciler, aynı meseleleri meâd bahisleri içinde incelemiştir.

28 Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserlerinin tertibinde bilgi bahislerinin başa alındığı görülmemektedir. Ancak onun bize ulaşmayan bir kısım eserlerinden İbn Fûrek'in yaptığı nakiller, kelama dair eserlerinin başında bilgi tartışmalarının incelendiğini göstermektedir; bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 18. Mâtürîdî, Bâkullânî, Kâdî Abdülcebâr ve Cüveynî'ye ait günümüze ulaşan kelim eserleri de zikrettiğimiz tertipte kelim alınmıştır.

Abstract

How did *Kalâm* Turn Metaphysical?

Kalâm in early times of Islam developed as interpretation of *nass* (Quranic verses). In this period the main problems of kalâm are God and his attributes, prophecy, destiny, and the life after death. Both the arguments used in debates on these subjects and the debates against non-Muslims necessitate to speak of existence and all beings. Because of the speaking on all individual beings is impossible, beings were limited in general concepts. Thus, the science of kalâm turned into a metaphysical discipline by the attempt of Mu'tazilî *mutakallimûn* towards the end of the second century AH. The main problems of kalâm and order of these problems in the books of kalâm were determined in this period, and continued as determined latter centuries.

Key Words: *Kalâm*, Metaphysics, Interpretation, Definition, Method.