

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

KELÂMİN TÜMEL BİR DİSİPLİN OLARAK İNŞÂSI

Doktora Tezi

Hayrettin Nebi GÜDEKLİ

İSTANBUL 2015

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

KELÂMİN TÜMEL BİR DİSİPLİN OLARAK İNŞÂSI

Doktora Tezi

Hayrettin Nebi GÜDEKLİ

Danışman: Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ




İSTANBUL 2015

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi
HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ'nin KELÂMIN TÜMEL BİR DİSİPLİN OLARAK İNŞASI
adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 10.07.2015 tarih ve 2015-26/6 sayılı kararıyla
oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 08.09.2015

Öğretim Üyesi Adı Soyadı		İmzası
1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. METİN YURDAGÜR	
3. Jüri Üyesi	Doç. Dr. ÖMER TÜRKER	
4. Jüri Üyesi	Doç. Dr. OSMAN DEMİR	
5. Jüri Üyesi	Prof. Dr. MUSTAFA SİNANOĞLU	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Hayrettin Nebi Güdekli
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Programı	: Kelâm
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. İlyas Çelebi
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora-Eylül 2015
Anahtar Kelimeler	: Kelâm, Tümel Disiplin, Basra Mu‘tezilesi, Teşekkül Dönemi, Varlık, Bilgi, Teoloji

ÖZET

Tezimizde I. (VII.) yüzyılın son çeyreğinde tek tek teolojik problemlere ilişkin bir çözüm bulma arayışı neticesinde ortaya çıkan kelâmî düşüncenin, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Basra Mu‘tezilesi kelâmcıları elinde varlıkların bütününe ilişkin bir araştırmaya doğru evrilerek tümel bir disiplin olarak inşâ edildiğini ortaya koymaya çalıştık. Tezimiz beş bölümden oluşmaktadır. Tezimizin birinci bölümünde, başlangıç dönemi kelâmının içerik ve formu ele alınmıştır. Başlangıç döneminde kelâmî önermelerin içerik ve doğruluğu büyük ölçüde naslardan hareketle belirleniyordu; ancak Basra Mu‘tezilesi *mütekellimûnu* kelâmî önermelerin naslardan ziyâde aklın belirlediği gerçeklik düzlemiyle doğrulanması gerektiğini düşünerek erken dönem kelâmî düşüncenin bilgi ve istidlâl teorisinde bir dönüşüm gerçekleştirdiler. Öte yandan başlangıç döneminde kelâmın varlık düşüncesi de Tanrı’nın her şeyin yaratıcısı olduğu fikri üzerinden yaratan olarak *Tanrı*, yaratılan olarak *âlem* şeklinde en genel formlarıyla belirlenmişti. Basra Mu‘tezilesi kelâmcıları dinî düşünceye dayalı olan yaratma (*halk*) kavramını; aklî düşüncenin *hudûs* kavramına dönüştürerek erken dönem kelâmının varlık görüşünde de bir dönüşüm gerçekleştirdiler. Böylece kelâmın tümel bir disiplin olarak kuruluş süreci başlamış oldu. Tezimizin ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerinde kelâmın tümel bir disiplin olarak kuruluşunun gereklerini nasıl yerine getirdiğini soruşturduk. Böylece *mütekellimûnun* sırasıyla epistemoloji, ontoloji ve

teoloji alanlarına ilişkin düşünceyi nasıl inşâ ettiklerini tespit etmeye çalıştık. Tümelleşme döneminde kelâmcılar, “şeylerin en geneli” olan “mevcûd” kavramından hareket etmek sûretiyle, tümdengelimsel bir şekilde, mevcûd olan ne varsa onu kelâmın araştırma konusu haline getirerek kelâmın ontolojisini oluşturmuşlardır. Kuşkusuz varlık araştırmasını yürütmek, insanın varlık araştırmasına yönelik imkân ve sınırlarını tartışmadan gerçekleştirilemezdi. Bu nedenle kelâmcılar, “gerçekliğin ne olduğu” sorusuyla doğru orantılı bir şekilde “gerçekliğe ilişkin bilginin nasıl elde edileceği”ni de soruşturdular; bunun sonucunda ise ontolojileriyle tamamen uyumlu bir şekilde epistemolojilerini oluşturdular. Basra Mu‘tezilesi kelâmcıları, kelâmı tümel bir disiplin olarak tasarımlarının doğal bir sonucu olarak Tanrı’nın varlığı ve sıfatlarına ilişkin bilgiyi tümdengelimsel bir şekilde, yani bilinenden daha az bilinene doğru bir çıkarım yöntemiyle tesis etmişler; bunun sonucunda da teolojilerini inşâ etmişlerdir. Böylece *kelâm*, Basra Mu‘tezilesi mütekellimûnu tarafından II. (VII.) yüzyılın ikinci yarısı ile III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısına kadar geçen sürede tümel bir disiplin olarak kuruluşunu tamamlamıştır. Tezimizin beşinci bölümünde, kelâmın tümel bir disiplin olarak inşasının söz konusu epistemolojik, ontolojik ve teolojik gerekleri, kelâm ilminin mâhiyeti sorunu bağlamında değerlendirilmiş; *kelâm* ve *mütekellim* terimleri üzerinden Basra Mu‘tezilesi kelâmcılarının zihninde kelâm ilminin mâhiyeti sorunu ele alınmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Hayrettin Nebi Güdekli

Field : Basic Islamic Science

Programme : Islamic Theology (Kalam)

Supervisor : Prof. Dr. İlyas Çelebi

Degree Awarded and Date : PhD-September 2015

Keywords : Kalam, Metaphysics, Formative Period, Basran School of the Mutazila, Ontology, Epistemology, Theology

ABSTRACT

In this dissertation I argue that even though Kalām emerged as a result of efforts to find a solution to some theological problems in the last quarter of the I. (VII.) century; it transformed into a discipline examining all existents and was constructed into a universal (*kullī*) discipline by Basran Mu‘tazilites from the second half of the II. (VIII.) century. The present study is composed of five chapters. The first chapter deals with the content and form of Kalām in the early period. I argue that in the beginning of Kalām the content and truth of the Kalām propositions had largely been determined by revelation (Qur’an) itself. Basran Mu‘tazilites, however, by suggesting verification of propositions of the Kalām by levels of reality depended on sound reason rather than on revelation, made a transition in early Kalām’s theory of knowledge. Moreover depending on the distinction between God as the creator of all things and the World as created by God, which is also a Qur’anic principle, Kalām’s idea of being had already been determined. *Mutakallimūn* transformed the concept of creation (*halq*) which is totally derived from religion itself, to the concept of “coming to be” (*hudūs*) which is based on sound reason. Hence a transformation occurred in Kalām’s idea of being as well. Consequently, the construction of the Kalām as a universal discipline started. In the second, third and fourth chapters I examine how *mutakallimūn* constructed Kalām’s epistemology, ontology and theology respectively. Starting from the most universal

concept of things, *mawjud*, they scrutinized deductively all existence and formed the ontology of Kalām. Without a doubt, an examination of existence required discussing the problem of human possibility and limits of knowledge in the investigation of being. Therefore *mutakallimūn* examined the questions “what reality is” and “how do we acquire knowledge of reality”; and they developed an epistemology compatible with their ontology. Designing Kalām as a universal discipline, Basran Mu‘tazilites established the knowledge of God and His attributes deductively, that is to say, proceeding from less-known to much-known by inference rules. Thus, by the second half of the II. (VII.) century Kalām completed its foundation as a universal discipline. In the fifth and last chapter I deal with the aforementioned epistemological, ontological and theological needs of formation of Kalām as a universal discipline; and through the concepts of *kalām* and *mutakallim*, the evaluation of the nature of the science of Kalām in Basra Mu‘tazilites’ minds.

ÖNSÖZ

Tezimi tamamlarken kendilerinden büyük ölçüde istifade ettiğim birçok hocamı ve arkadaşımı burada anmayı yerine getirilmesi zevkli bir borç biliyorum. Öncelikle danışman hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye yüksek lisans öğrenciliğimden itibaren desteğini hiç esirgemediği ve doktora tezimi yazım sürecinde büyük bir hoşgörü ve sabır göstererek karşılaştığım zorlukların üstesinden gelmeme yardımcı olduğu için minnettarım. Tez izleme komitesinde bulunan değerli hocalarıma, özellikle tezimi birkaç defa okuyarak gerek üslûb gerekse de içerikle ilgili eksikliklerimi gidermemde yardımcı olduğu için Prof. Dr. Metin Yurdağür'e, araştırmamın oldukça kritik dönemlerinde önümü açtığı için Doç. Dr. Ömer Türker'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Tez izleme komitesinin bir süre üyeliğini yapan Prof. Dr. Muhittin Macit'e de teşekkür ediyorum. Tez jürisinde bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu ve Doç. Dr. Osman Demir'e tezime yaptıkları katkılardan dolayı müteşekkirim. Anabilim Dalımızın değerli öğretim üyelerine bu süreçte gösterdikleri hoşgörüden dolayı şükranlarımı sunuyorum. Doktora tezimle ilgili araştırmalar yapmak üzere bir yıl süreyle bulunduğum McGill Üniversitesi Islamic Studies'te danışmanlığımı üstlenen Prof. Robert Wisnovsky'ye ve araştırmama gösterdiği ilgi ve yaptığı katkılarından ötürü meslektaşım Yard. Doç. Dr. Mehmet Bulgen'e çok teşekkür ediyorum. Zaman zaman bir araya gelerek araştırmam ile ilgili yaptığımız konuşmalardan dolayı Prof. Dr. Rahim Acar, Ercan Alkan ve M. Nedim Tan, Cengiz Ekemen, Murat Kaş ve Turgut Akyüz'e çok teşekkür ediyorum. Son olarak eşim ve meslektaşım Ayşe Nur Güdekli'ye bu süreçte gösterdiği destek ve yaptığı katkılardan ötürü teşekkür ediyorum.

Hayrettin Nebi Güdekli,

İstanbul, 2015

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT.....	III
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	IX

GİRİŞ

I. PROBLEM.....	2
II. YÖNTEM VE ARAŞTIRMANIN PLANI.....	15
III. KAYNAKLAR.....	20

BİRİNCİ BÖLÜM: KELÂMİN BAŞLANGICI: İÇERİK VE FORM

I. KİŞİLER VE PROBLEMLER	30
II. BİLGİ VE İSTİDLÂL DÜŞÜNCESİ: MESÂİLİN OLUŞTUĞU MEKANİZMA	44
1. Karşılıklı Tartışma Tekniği: <i>Cedel</i>	45
2. Mantıksal Formlar.....	48
3. Mesâil ve Naslar	55
4. Kelâmî Önergelerin İçerik ve Doğruluğu	57
III. VARLIK DÜŞÜNCESİ: HAKİKAT ARAŞTIRMASINA GEÇİŞ	59
IV. SONUÇ.....	64

İKİNCİ BÖLÜM: EPİSTEMOLOJİ

I. TARİHSEL BAĞLAM.....	74
II. BİLEN ÖZNE: İNSAN: NEFS, HAYAT VE RÛH	81
III. NEFSİN GÜÇLERİ.....	93
1. Duyular	95
1.1 Duyumsama nasıl gerçekleşir?.....	95
1.2 Duyuların nesnelere nelerdir?	99
1.3 Duyular ile nesnelere arasındaki ilişki zorunlu mudur?.....	100
1.4 Belirli bir duyu ile diğer duyuların nesnelere idrâk edebilir mi?	103
1.5 Duyuların Sayısı.....	105

2. Nazar.....	106
2.1 Nazarın Hakikati	107
2.2 Bilinenlerden Bilinmeyene Geçişin Mantığı: İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib.....	111
IV. BİLGİNİN MÂHİYETİ.....	117

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ONTOLOJİ

I. NESNE VE DOĞASI.....	131
1. Başlangıç: Dırâr b. Amr: “Nesne, arazlardan ibârettir”	131
2. Gelişim: Ebü’l-Hüzeyl: “Nesne, cevherler ve arazlardan ibârettir”.....	134
[1] Cevherler	139
[2] Arazlar	141
[3] Cevher ve Arazların Varlık Tarzları.....	147
3. Karşı Çıkış: Nazzâm: “Nesne, içiçe girmiş sonsuzca bölünebilen cüzlerden ibârettir.”	148
II. TABİAT DÜŞÜNCESİ.....	157
1. Nazzâm: Kümûn Teorisi	157
2. Muammer: Tabiatın Gerektirmesi.....	171
3. <i>Câhiz</i> : Tab‘u’l-Mahall	173
III. VARLIK TEORİSİNDE DÖNÜŞÜM: ŞAHHÂM VE “MA‘DÛMUN ŞEYLİĞİ”	175
IV. VARLIK VE KİPLER	181
V. SEBEPLİLİK: TEVLİD TEORİSİ.....	188
VI. SONUÇ.....	197

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: TEOLOJİ

I. TANRI’NIN VARLIĞINA İLİŞKİN BİLGİNİN İNŞÂSİ.....	209
1. Arazların İspatı	213
2. Arazların Hudûsu.....	217
3. Cisim ve Kevnler Arasındaki İlişki: Cisimler Arazlardan Ayrılamaz	220
4. Oluşların Hudûsundan Cisimlerin Hudûsuna Geçiş: Arazlardan Ayrılamayan Cisim Arazlar Gibi Muhdestir.....	222
5. Sonuç: Cisimler muhdes olduğu için bir muhdis ve fâile gereksinim duyarlar	224
II. TANRI’NIN SIFATLARINA İLİŞKİN BİLGİNİN İNŞÂSİ.....	229

BEŞİNCİ BÖLÜM: KELÂM İLMİNİN MAHİYETİ

I. KELÂMİN İÇERİĞİ: KELÂMÜ'D-DİN VE KELÂMÜ'L-FELSEFE	239
1. Kelâmü'd-Din veya Teoloji Olarak Kelâm: [Kelâmın Teolojik Tümeiliği]	242
2. Kelâmü'l-Felsefe veya Tümel Bir Disiplin Olarak Kelâm [Kelâmın Felsefi Tümeiliği]	246
II. KELÂMİN FORMU: BİR HAKİKAT ARAŞTIRMASI OLARAK KELÂM.....	251
1. Ölçü İlimi Olarak Kelâm	252
2. Âlet İlimi Olarak Kelâm	253
3. Model İlim Olarak Kelâm.....	253
III. SONUÇ.....	258
SONUÇ	261
BİBLİYOGRAFYA	267

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.mlf.	: Aynı müellif
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
ed.	: Editor
<i>Eİ²</i>	: <i>Encyclopedia of Islam</i> (Second Edition, Brill)
<i>Eİ³</i>	: <i>Encyclopedia of Islam</i> (Third Edition, Brill)
<i>ER</i>	: <i>The Encyclopedia of Religion</i>
haz.	: Hazırlayan
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırmız
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

I. Problem

I. (VII.) yüzyılın son çeyreğinde zihinlerde oluşan bir takım teolojik meselelere ilişkin bir çözüm bulma arayışı neticesinde ortaya çıkan kelâmî düşünce, Basra Mu‘tezilesi *mütekellimûnu* tarafından II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren şeylerin hakikatini (*hakāiku’l-eşyâ*) soruşturan tümel bir disiplin olarak inşâ edildi. Kelâmın tümel bir disiplin olarak nasıl kurulduğu sorusu, hem kelâm ilminin entelektüel tarihinin yazılmasını hem de kelâm ilminin mâhiyetine ilişkin bir soruşturmayı amaçladığı için önemlidir. Fakat problem önemli olduğu kadar zordur. Çünkü kelâmın entelektüel tarihinin yazılması faaliyeti, içinde bir takım güçlükleri barındırmaktadır. Bu güçlüklerin bir kısmını kelâmın erken dönem tarihine ait birçok eserin günümüze ulaşmamış olmasının yol açtığı yeterli nicelikte kaynağın bulunmaması teşkil etmektedir. Sahip olduklarımız ise, daha sonraki kelâm yazarlarının, kendilerinden önceki müelliflere yaptıkları atıflardan ibâettir. Kaynaklarla ilgili bu sorun, iki metodolojik problemi daha gündeme getirmektedir: Birincisi, söz konusu döneme ilişkin atıflar ve nakillerde bulunan sonraki yazarlara ne kadar güvenebileceğimiz; ikincisi ise, henüz kelâmın tümel bir disiplin olarak nasıl kurulduğunu önceleyecek düzeyde spesifik araştırmaların, sözgelimi kelâmın mantık, psikoloji epistemoloji ve ontoloji alanlarıyla ilişkili çalışmaların, henüz yeterli nitelik ve nicelikte yapılmamış olmasıdır. Bu eksiklikler sebebiyle kelâm tarihi araştırmacısının önündeki en büyük zorluk, hem kelâmın söz konusu alanlarını inşâ etmek hem de bu inşâyı daha köklü sorularla yeniden tartışılabilir hale getirerek kelâmın mâhiyetini ortaya koymaktır.

[1] Şimdiye kadar kelâm daha çok *teoloji* olarak görüldü. Bunun sonucunda da kelâm araştırmalarının büyük çoğunluğu, kelâmın, dini savunan bir disiplin olduğu varsayımıyla üretildi. Bu anlamda kelâmın teoloji yönü *mesâil* olarak; bunun dışında kalan alanlar, sözgelimi kelâmın cevher-araz teorisi, bilgi ve istidlâl teorisi söz konusu *mesâili*, savunma veya temellendirmeye yarayan *vesâil* olarak kabul gördü. Neticede kelâmcıların teolojik olmayan konulara duyduğu yoğun ilginin arkasında İslâm’ın savunulması veya bu dinin teolojik prensiplerinin temellendirilmesi amacının yattığı

düşünüldü.¹ Kelâm hakkında olumsuz kanaate sahip olan düşünürler, kelâmı daha çok savunmacı bir disiplin olarak görmeyi yeğlediler. Kuşkusuz bu yaklaşım, büyük ölçüde *felâsife* tarafından savunuluyordu.² Söz konusu yaklaşımın bu kadar yaygınlaşmasında ise özellikle İbn Haldûn'un rolünün önemli olduğunu söyleyebiliriz.³

[2] Çağdaş bazı araştırmacılar ise, kelâmın teolojiye indirgenemeyeceğine ilişkin oldukça kayda değer çalışmalar üreterek kelâmın mantık, epistemoloji, fizik ve psikoloji

¹ Louis Gardet, kelâmı sadece “teoloji” olarak tarif etmekle kalmaz; aynı zamanda onun “savunmacı teoloji” (*apologie défensive*) olduğunu; kelâm kitaplarının da imânın aklî olarak anlaşılmasından çok bir savunma endişesi içinde yazıldığını söyler. bk. a.mlf., “İslâm ‘Din İlimleri’ İçinde İlm-i Kelâmın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler” (çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, cilt: XXIV, s. 609-619; krş. Louis Gardet-M. M. Anawati, *Introduction a la Theologie Musulmane: Essai de Theologie Comparee*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948, s. 6; ayrıca bk. Josef van Ess, “Early Development of Kalam,” *Studies on the First Century of Islamic Society* (ed. G. Juynboll), Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Press, 1982, s. 110. Richard M. Frank ise “kelâm ilminin, kendini katı felsefî bir metafizik olarak değerlendirdiği” tespitini yapmasına ve kelâmın, dâhice felsefî unsurları barındırır da netice itibarıyla teoloji, yani *ilmü usûli'd-dîn* olduğunu söyler. Çünkü ona göre kelâmcılar, inananların büyük çoğunluğunun sadece yüzeysel olarak veya giriş düzeyinde sahip olduğu dinî inancın aklî temelini, rasyonel kanıtların eksiksiz ve kesin formuyla garanti etmektedirler. bk. “The Science of Kalâm”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992), s. 7-37.

² Bu düşünürlerin başında gelen Fârâbî'ye (ö. 339/950) göre “Kelâm sanatı, insana dini (*el-mille*) vaz edenin açıkça anlattığı belirli görüş ve fiilleri muzaffer kılmak ve bunlara muhâlefet eden her şeyin sözlerle (*ekâvîl*) yanlışlığını göstermek iktidarını kazandıran bir [melekedir]. (و صناعة الكلام يقتدر بها)”. bk. Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm* (haz. Ali Bû Mülhim), Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996, s. 86; tercümesi için bk. *İhsâü'l-ulûm: İlimlerin Sayımı* (çev. Ahmed Ateş) İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 133. Fârâbî, kelâmcıların öncüllerini meşhurât türünden önermelere dayandırdığını söyler. bk. Fârâbî, *Risâle fi'l-akl* (nşr. Maurice Bouyges), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 7-8, 11-12; krş. Ulrich Rudolph, “Fârâbî ve Mu'tezile” *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, I, 245-6.

³ İbn Haldûn, kelâmı, şöyle tanımlamaktadır: “Kelâm, aklî delillere istinâden imânî akîdeleri savunmayı ve itikâdî konularda Selef ve Ehl-i Sünnet mezhebinden sapan bidatçıları reddetmeyi tazammun eden bir ilimdir. (هو علم يتضمن الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية و الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب) (السلف و أهل السنة). İbn Haldûn, *Mukaddime* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları, II, 820. İbn Haldûn, savunmacı bir disiplin olarak gördüğü kelâmın, tahsil edilmesinin zorunlu olmadığını, çünkü mühlid ve bidatçıların yok olup gittiklerini, zâten Ehl-i Sünnet imâmlarının yazdıkları eserlerin de bizi bundan müstağnî kıldığını kaydeder. bk. *a.g.e.*, II, 839. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de kelâma ilişkin çizdiği çerçeve, teşekkül sürecinde gözlemediğimiz kelâm aleyhtarlığını çağrıştırmaktadır. Bununla beraber İbn Haldûn, kelâmı sadece Ehl-i Sünnet kelâmına indirgemektedir. Kelâm, Selef ve Ehl-i Sünnet mezhebinden sapanları reddetmekle yükümlü görülmektedir. Benzer yaklaşım Gazzali'nin el-Munkiz isimli eserinde de göze çarpmaktadır. Her ikisi de kelâmı Ehl-i Sünnet ile başlattıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Mu'tezile'yi bilinçli bir şekilde kelâmın dışında tuttular. Bu tutumları, onların kelamdaki tümellemeyi çok geç bir dönemde gerçekleştirdiğini söylemek zorunda bıraktı. Kelâm tarihi yazımına hâkim olan bu söylemin tashih edilmesi gerekmektedir.

gibi boyutlarının olduğunu vurguladılar.⁴ Ancak bu çalışmaların özellikle bir kısmı, kelâmın teolojik olmayan boyutunun bütünüyle fizik veya doğabilimsel bir karakter taşıdığı sonucunu doğurdu.

[1] Kelâm ilminin mâhiyetine ilişkin olarak ileri sürülen: “kelâmın teolojiden ibâret olduğu” şeklindeki yaklaşım son derece hatalıdır. Çünkü kelâmcılar, her ne kadar *usûlü’-d-dîni* temellendirme ve savunma gibi bir fonksiyon icrâ etmiş olsalar da, onlar sadece dinî düşünce olarak görülebilecek bir noktanın kat kat ötesine geçecek düzeyde faaliyette bulunmuşlardır. Bu sebeple kelâmı teolojiye ve dolayısıyla savunmacı bir disipline indirgemek, kelâmcıların teolojik olmayan alanlara ilişkin ürettikleri teorileri düşündüğümüzde kelâmın doğasıyla uyuşmayacaktır. Bununla beraber kelâmcıların asıl maksadı teolojik problemleri çözmek olsaydı, kuşkusuz onlar ilgilendikleri problemleri bu kadar bütünlüklü, kapsamlı, yoğun ve derinlikli bir şekilde ele almazlardı.⁵ Üstelik kelâmcıların sadece teolojik gayelerle düşünce üretmediklerine işaret edecek düzeyde yeterli malzemeyi İmâm Eş‘arî’nin *Makâlât*’ında bulmaktayız. Bu nedenle etkisini belirli şekillerde günümüze kadar sürdüren ve kelâmî düşüncenin üretildiği tarihsel bağlamı dikkate almayan bu yaklaşımın, *mütেকellimûnun* kendisini nasıl algıladığını ve

⁴ Bu araştırmacılar arasında Abdülhamid I. Sabra, Anton M. Heinen ve Alnoor Dhanani, bulunmaktadır. Sözelimi Sabra, kelâm-teoloji ilişkisine yönelik şunları söyler: “Kelâm, teoloji değildir, çünkü teoloji kelimesi literal olarak Arapça’ya tercüme edilip arkasından mütেকellimûnün yaptığı işin bir bölümü olan “fiziğe” tatbik edilirse, bunu kabul etmez. Size, teoloji’nin, kişinin Tanrı hakkında konuşurken ifade ettiği son şeyler için kullanıldığını söyler. O halde, kelâmcılar kabul etmeyecekse buna neden teoloji adını verelim?” bk. Josef van Ess, “İslâm Kelâmının Başlangıcı” içinde (trc. Şaban Ali Düzgün), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, cilt: XLI, s. 419; krş. a.mlf. “Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: the Evidence of The Fourteenth Century”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften / Majallat Târîkh al-‘Ulûm al-‘Arabîya wa ‘l-Islâmîya*, no: IX, 1994, s. 5 vd. Ayrıca bk. Anton M. Heinen, “Kelâmcılar ve Matematikçiler: Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri” (çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [MÜİFD], 2012/2, sayı: 43, s. 305-320; Richard M. Frank, “The Science of Kalam”, *Arabic Sciences and Philosophy* (1992), 2, s. 7-37; Alnoor Dhanani, teolojik bir eksene sahip olmakla birlikte kelâmın, teolojinin karşılığı olmadığını; zirâ onun, Tanrı’nın zâtı ve sıfatları, peygamberlik ve vahiy gibi sadece teolojiye münhasır olan meseleleri kapsamadığını belirtmektedir. bk. “İslâm Düşüncesinde Atomculuk” (çev. Mehmet Bulğen), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 1, s. 393-400, krş. a.mlf., *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space And Void In Basrian Mutazili Cosmology*, Leiden: E. J. Brill, 1994, s. 3; Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

⁵ Krş. Anton M. Heinen, “Kelâmcılar ve Matematikçiler: Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri”, s. 307. Burada Heinen “Kelâmcılar, doğal olguya ilişkin fiziksel meselelerle sırf fizik açısından değil de sadece teolojik sonuçlar elde etmek amacıyla yüzeysel olarak ilgilenmişler; ele aldıkları fizik problemlerinin geniş kapsamlılığına ve ileri düzeyliliğine şahadet eden bu kadar çok fragmanın nasıl mevcut olabildiği hayret verici olacaktır” der. *a.g.m.*, s. 307.

onların yazılarının teolojik olmayan yönlerini büyük ölçüde görmezden gelen bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.⁶

Kelâmın İslâm dinini diğer dinlere karşı savunma ihtiyacından ortaya çıktığı düşüncesi ise hem tarihsel verilerin hem de kelâmcıların ilgilendiği meseleler ve ürettiği yazıların inşâ ettiği gerçeklikle örtüşmemektedir.⁷ Çünkü başlangıç dönemi kelâmında ilgilenilen meselelere ve bu meselelerin ele alınış tarzına baktığımızda, kelâmî düşüncüyü üretenlerin her düşünsel aktivitede olması gerektiği kadarıyla kendi pozisyonları dışında bir şeyi savunmadıklarını gözlemliyoruz. Kaldı ki daha önce de ifade ettiğimiz üzere, kelâmî düşüncenin teşekkülünde ilgilenilen problemler daha çok İslâm-içi problemlerdi. Dolayısıyla gerek kelâmcıların kendi aralarındaki tartışmalar, gerekse de diğer dinî ve felsefî kültür taraftarlarıyla yaptıkları tartışmalarda, kelâmcıların nihâî amacının, şeylerin doğasını “anlamak” yerine, sadece dini “savunmak” olduğunu ileri sürmenin bir temeli yoktur. Kelâmcıların Yahûdîlik, Mecûsîlik ve Hristiyanlık gibi din mensuplarıyla yaptıkları tartışmalar ve onlara karşı yazdıkları reddiyelerle, İslâm’ın inanç ilkelerini savundukları doğru olmakla birlikte, kelâmın söz konusu dönem literatürünün bu reddiyelerden ibaret olmadığı, İbnü’n-Nedîm’in (ö. 385/995) *el-Fihrist*’inde kaydettiği kelâmın II. evresi düşünürlerinin ürettikleri literatüre bakıldığında çok açık bir şekilde görülebilir. Kelâmcıların bu yazılarının konusunu daha çok kendi aralarındaki tartışmalar oluşturmaktadır. Sonuç olarak burada *mütekellimûnun* tek ve birincil kaygısının dinî savunmak olmadığı, onların teolojik olmayan; bununla beraber salt teolojik gayelerle de ilgilenilmiş olmayan akıl yürütme, bilgi, varlık ve insan gibi felsefî konulara ilişkin eserler yazdıkları görülecektir.⁸

⁶ Krş. a.mlf. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space And Void In Basrian Mutazili Cosmology*, s. 3.

⁷ Peki, nasıl oldu da kelâm, savunmacı bir disiplin olarak karakterize edildi? Muhtemelen bu algının oluşmasında kelâmcıların sözü edilen reddiyeleri ve bununla doğru orantılı olarak onların kelâmın *usûlü’-d-dîn* boyutuna yaptıkları vurgu etkili olmuştur.

⁸ Krş. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space And Void In Basrian Mutazili Cosmology*, s. 3; a.mlf., “İslâm Düşüncesinde Atomculuk” (çev. Mehmet Bulgen), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 1, s. 393-400. Kelâmcıların ürettiği bu literatürün ayrıntılı tespit ve tasnifi için bk. Josef van Ess, *Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte Des Religiösen Denkens Im Frühen Islam*, Berlin: W. de Gruyter, V, 1993; VI, 1995.

Kelâmî düşüncenin başlangıç döneminde bir tartışma tekniği üzerinden inşâ edildiği dikkate alınacak olursa, burada düşüncenin içeriği doğal olarak tartışmanın muhataplarına göre değişecektir. Öyleyse kelâmcıların şeylerin doğasına ilişkin yoğun ilgilerinin arkasında sırf teolojik gayelerin bulunduğunu söylemek doğru değildir.⁹ Kelâmın dinî savunan bir disiplin olduğunu düşünmek, bir kelâmcının yaptığı hemen her şeyin, meselâ onun varlık, bilgi ve insan hakkındaki konuşmasının kendinde, yani “gerçekte” ne anlama geldiği sorusunu önemsizleştirmektedir. Kelâmın amacının dini savunmak olarak görülmesi, bir mütekellimin: “Doğru bilgiye nasıl erişebilirim?” sorusunu, bütün epistemolojik içeriğinden koparmış; benzer şekilde onun varlığın veya şeylerin gerçek doğası hakkındaki merakını, bütünüyle teolojik çıkarılara indirgemıştır. Netice itibarıyla bu yaklaşım, kelâmcıların ilgilendiği meseleler ve bunları ele alış tarzının büyük ölçüde yadsınmasına ve bunun sonucunda kelâmın “kendinde” ne olduğunun ıskalanmasına sebebiyet vermiştir.¹⁰

⁹ Krş. Anton Heinen’e göre uzun bir zaman önce “Gerlof van Vloten, kelâmcıların, aslen doğa bilimlerine ait olan meselelere yoğun ilgisine dikkat çekmiş ve hattâ bazı durumlarda kelâmcıların “doğa bilimcileri” veya “kelâm” disiplininin de “felsefe” görüntüsünü verdiğini öne sürecek kadar ileri gitmişti.” bk. Anton Heinen, “Kelâmcılar ve Matematikçiler”, s. 305.

¹⁰ Burada Türkçe kelâm tarihi literatüründe, özellikle klasik dönemde (*mütekaddimîn*) kelâm ilminin konusuna ilişkin olarak yapılan hatalı bir tespite de dikkat çekmek gerekmektedir. Yakın dönem kelâm tarihçilerinden Abdülatif Harpûtî, Arapkirli Hüseyin Avni ve İzmirli İsmail Hakkı gibi yazarlar, büyük oranda İbn Haldûn’un *Mukaddime*’indeki gözlemlerinin etkisinde kalarak, Gazzâlî öncesi kelâmın konusunun Allah’ın zâtı ve sıfatlarıyla sınırlı olduğunu, ancak felsefî birikimin İslâm düşüncesinde yaygınlık kazanmaya başlamasıyla birlikte –ki bu süreç çoğu zaman Gazzâlî ile başlatılmaktadır–, kelâmın konusunun mevcûd veya ma’lûm şeklinde ifade edildiğini dile getirmişlerdir. bk. Abdülatif Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm fî akâidi ehli’l-İslâm*, Dersâadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330, s. 8-9; İzmirli İsmail Hakkı da, “İlm-i kelâmın mevzûu, kudemâya göre zât ve sıfât-ı Bârî’dir. Müteahhirînden Urmevî de buna kâildir” der. bk. *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341, I, 6. Arapkirli Hüseyin Avni de aynı görüşü nakleder. bk. “İlm-i Kelâm”, *Ceride-i İlmîyye*, cilt: IV, sayı: 44, sayfa: 1322-1330, İstanbul, Cemâziyelâhir 1337; Söz konusu yaklaşım çağdaş kelâm tarihi kitaplarında da yer almaktadır. bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2013, s. 52; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler*, Konya: Tekin Kitabevi, 2001, s. 7-8. Ancak sadece İmâm Eş’arî’nin *Makâlât*’ının incelenmesi bile kelâmcıların ilgilendikleri meselelerin Allah’ın zât ve sıfatları olmadığını, dolayısıyla kelâm ilminin varolanların tamamına ilişkin bir açıklama ve bununla uyumlu bir epistemolojiyi içerdiğini gösterecektir. Bu nedenle Gazzâlî’den çok önce kelâm, Mu‘tezile elinde teorik bir içerik kazanmış; kelâm daha bir disiplin olarak kurulmadan önce gerçekliğin ne olduğu ve gerçekliğe nasıl ulaşılabileceğine ilişkin bir düşünce üzerinde varlık sahnesine çıkmıştı. Şu halde söz konusu yazarların kelâm ilmine ilişkin değerlendirmeleri, onların Mu‘tezile kelâmını dikkate almadıklarını açık bir biçimde göstermektedir.

Hiç kuşkusuz kelâmın en gözde meselesi, Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarıdır. Bütün bir dinî düşünce, Tanrı'nın varlığının bilinmesi üzerine temellendiği için, kelâm ilmi, diğer disiplinlere göre ilk (veya ilksel) bir disiplindir. Kelâm dinî düşünceyle ilgili tarafını hiçbir zaman kaybetmemiştir. Ancak kelâmın en önemli meselesinin (hattâ varlık sebebinin) Tanrı olması, kelâmcıların ele aldığı diğer konuları –bütünüyle teolojik gayelerle ele aldıkları gerekçesi öne sürülerek– önemsizleştirmemeli; kelâmcıların bu konuları “gerçekte veya kendinde” ne olduğu bakımından tartıştıkları, kısaca bu araştırmalar birer hakikat araştırması olarak görülmelidir. Çünkü kelâmcılar, herhangi bir meseleye ilişkin tikel bir hüküm vermeden önce, o meselenin tümel olarak tartışılması gerektiğini çok iyi biliyorlardı. Meselâ kelâmcılar, “Tanrı'nın varlığına ilişkin bilginin nasıl elde edileceği” sorusu, “Bilmek nedir?”, “Herhangi bir şeyi bilmek mümkün müdür?”, “İnsanın bilme imkânları nelerdir?” veya “Bir şeyi bilmenin muhtemel yolları nelerdir?” gibi sorulara dönüştü. Bunun sonucunda kelâmcılar tam anlamıyla epistemolojilerini inşa ettiler.

Kelâm tartışmalarının kökeninde teolojik sorunların bulunduğu söylenebilir. Ancak bu durum, kelâmcıların, ilgilendikleri meseleleri birer hakikat araştırması olarak ele almış oldukları gerçeğini ortadan kaldırmaz. Meselâ kelâmcıların “isim-müsemmâ” veya “zât-sıfat ilişkisi” gibi tartıştıkları konular, gerçekte teolojik konulardır ve bilindiği üzere birincisinde “Allah” lafzının (isim) “Allah'ın zâtı”nın (müsemmâ) aynı olup olmadığı; ikincisinde ise “Allah'ın sıfatlarla nasıl niteleneceği” soruşturulmaktadır. Kelâmcılar, bu sorunlarla meşgul olurken, bir hakikat araştırması perspektifinden hareketle felsefî bir aktivite yürüterek söz konusu iki sorun çerçevesinde sırasıyla “nesnelerin dilsel varlıklarının, onların haricî varlıklarıyla ilişkisi” bağlamında bir “adlandırma teorisi” ve “şeylerin nitelikleri nasıl kazandığı sorusu” üzerinden de bir “yüklem teorisi” geliştirmişlerdir. Şu halde kelâmcıların ilgilendikleri konuların kökeninde teolojik problemler olsa bile, onların bu konuları birer hakikat araştırması olarak tartıştıkları dikkate alınmalıdır. Kuşkusuz bu bakış açısı, sadece kelâmcıların yürüttükleri aktiviteyi daha doğru bir şekilde anlamamızı kolaylaştırmayacak, aynı zamanda, bu tartışmalar sonucu dile getirilen “teolojik önermelerin anlamlılığı” sorununu da ortadan kaldırmamızı kolaylaştıracaktır. Çünkü İslâm düşüncesi tarihi, kelâmcıların yaptıkları

tartışmaların gerçekte lafzî tartışmalar olduğu öne sürülerek, bunların bizi teolojik anlamda daha ileriye götürmeyeceğinin dile getirildiği birçok eleştiriyle doludur.

[2] Kelâm ilminin mâhiyetine ilişkin günümüzde dile getirilen bir diğer yaklaşım, kelâmın teolojik olmayan boyutunun büyük ölçüde fizik veya doğabiliminden ibaret olduğu düşüncesiyle işlenmektedir. Gerçekte bu düşünce, kelâm tarihinin anlaşılması adına oldukça önemli bir gelişmeye işaret etmekle birlikte, zaman zaman kelâmcıların, bütünüyle “bir fizikçi veya doğa bilimcisi” olarak görülmesiyle sonuçlanmaktadır. Günümüzde özellikle *celilü'l-kelâm-dakîku'l-kelâm* ayrımına dayanılarak, birincisinin “teoloji”; ikincisinin ise bir tür “doğa bilimi veya kozmoloji” olarak değerlendirildiğini gözlemliyoruz.¹¹ Ancak teolojik olmayan yönü açısından kelâmı fizik veya doğa bilimi; mütakellimi de fizikçi veya doğa bilimcisi olarak görmek oldukça sorunludur. Elbette bu, mütakellimin doğabilimine ilişkin düşünce üretmediği; ya da kelâmın bir yanıyla doğa bilimini içermediği anlamına gelmemelidir.¹²

Bu tezde, kelâm ilminin mâhiyetine ilişkin söz konusu iki yaklaşım karşısında savunulacak mevzi, *mütakellimûnun* sadece bir “teolog” veya “doğa bilimcisi” olarak değil, bunlarla birlikte bir metafizikçi olarak varlık soruşturmasını yürüten kişiler olduklarıdır. Bununla, bir *mütakellimin* varlık soruşturması yaparken öncelikle bir metafizikçi olarak hareket ettiğini, bu sırada fizik vs. gibi tikel bilimlere ilişkin düşünceler de ürettiğini kastediyoruz. Bu nedenle tezimizde *mütakellimûnun*, kelâm ilmini, tümel bir disiplin olarak tasarladıkları iddiası temellendirilecektir. Şimdi kelâmın tümel bir disiplin oluşunun anlamını açıklamaya çalışalım:

Kelâm, başlangıç döneminden hemen sonra temel problem alanı olarak “mevcûd” ile ilgilenmiş, mevcûdâtın tamamına ilişkin bir açıklama getirerek onların varlık tarzlarını

¹¹ Bâsil et-Tâî, __

¹² Nazzâm’ın ilginç deneyler yaptığını öğrencisi Câhiz *Kitâbü'l-Hayevân*’da pek çok kere kaydetmektedir. Meselâ onun devekuşlarının sindirim sistemine ilişkin olarak yaptığı bir deney için bk. a.mlf. *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: 1937, IV, 320-1. Bu deney hakkındaki değerlendirmeler için bk. Josef van Ess, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi” (çev. Mehmet Bulgen), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 46, s. 267-8. Öte yandan Rudi Paret, Nazzâm’ı “tabiatçı bir filozof” ve “nazarî bir kelâmcı” olarak anar. bk. “An-Nazzam als Experimentator”, *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, XXV (1939), s. 228-233.

incelemeye başlamıştır. Böylece kelâmcılar, bu dönemde “varlıkları varlık olmak bakımından” soruşturarak; varlıkların sadece var olmalarının îmâ ettiği anlamları belirlemişlerdir. Kelâmcıların varlıkları varlık olmak bakımından ele alarak, onlara ilişkin genel yüklem ve hükümleri belirlemeleri neticesinde kelâm; araştırmasını varlıkların belirli bir türüne münhasır kılan kısmî/tikel bilimlerden ayrılmıştır. Çünkü “varlıkları varlık olmak bakımından ele almak”, şu veya bu varlığı değil, bütün var olanlardaki tümel anlam olan varlığın gereklerini, bir şeyin sadece varolduğu düşünüldüğünde kendisine bitişen durumları ele almak anlamına gelmektedir. Kelâmın bütünüyle neden fizik veya doğabilimine ircâ edilemeyeceğinin cevâbı budur.

Kelâmcılar hakikat araştırmasını, varlıkların bütünü hakkında konuştukları zaman tam anlamıyla uygulamışlardır. Onlar mevcûd kavramını analiz ederek tûmdengelimsel bir şekilde varlık türlerini belirlemişler; bu bağlamda mevcûdu “başlangıcı olan” ve “olmayan” şeklinde soruşturarak Tanrı’ya ve Tanrı dışındaki her şey anlamında âleme ulaşmışlar; Tanrı’ya ve âleme var olması bakımından bitişen nitelikleri, sırasıyla kıdem ve hudûs olarak belirlemişlerdir. Âlemi oluşturan unsurlar üzerinden hareket ederek cisim kavramına, cisim kavramından da onun nihât bileşenleri olarak cevherler ve arazlara varmışlar; böylece duyulur varlık sahasında cevherler ve arazların dışında hiçbir varlık türünün bulunmadığını ifade etmişlerdir. Cevherler, cismin üzerinde varlık bulunduğu temel ve değişmez (*cinsün vâhid*) asıllar olarak kabul edilmiş; cisimlerin çeşitliliğini sağlayan unsur olarak da arazlar görülmüştür. Arazların, değişimin imkânını sağlaması, varlık çeşitliliğinin de arazlar üzerinden açıklanmasına sebebiyet vermiştir. Böylece araz cinslerinin belirlenmesi tamamen duyulur ve duyulur olmayan varlık türlerinin belirlenmesine bürünmüştür. Kelâmcılar, arazların tespitine yönelik yürüttükleri soruşturmada var olan her şeyi tespit ederek varlık soruşturmasını tamamlamışlardır.

İşte bu nedenle kelâmı şeylerin hakikatini araştıran tümel bir disiplin olarak anlamak, onların varlıkların bütününe ilişkin neden bu kadar kapsamlı ve bütünlüklü bir analiz getirdiklerini açıklamamıza da imkân verecektir. Aksi takdirde kelâmcıların niçin mevcutların tamamına ilişkin kapsamlı ve bütünlüklü bir açıklama getirdiklerini ve neden bu açıklamayla uyumlu bir yöntem ve bilgi teorisi geliştirdiklerini izah edemeyiz.

Ancak kelâm, Aristotelesçi teorik bilimler hiyerarşisine sahip olmadığı için, tikel bilimlere ilişkin araştırmasını da kendisi üstlenmiştir. Kelâmın doğabilimine ilişkin yönü, kanaatimizce bu sebeple oluşmuştur. Esasında kelâmın disiplinler hiyerarşisine sahip olmaması, aynı zamanda kelâmcıya hakkında konuşmasını yürüteceği büyük bir özgürlük alanı veriyordu. Bu nedenle kelâmcıların böyle bir disiplinler hiyerarşisine gitmemelerinin sebebi, bunun, onların aktivitelerini daraltacağı ve varlığa tümel bir şekilde bakma uğraşlarını ortadan kaldıracağı düşüncesi olabilir. Bu nedenle kelâm, mevcûd olmak bakımından mevcûda ilişkin genel durumları tespit ettiği gibi, mevcûdun belirli bir sahasını araştırmasının konusu haline getiren kısmî disiplinlerin konularını da üstlenmiştir. Sözelimi insanın görme duyusu üzerinden belirlediği görülebilirleri, bir araz cinsi olarak renkler şeklinde tespit ederek varlık araştırması yürüttüğü gibi, görmenin nasıl gerçekleşeceği sorusuyla görme teorisi geliştirerek optik ilmine ilişkin aktivitede de bulunmuştur. Benzer durum, diğer idrâk nesnelere (*müdrekat*) ilişkin araştırmalar için de geçerlidir. Şu halde Aristoteles'te karşılığını bulduğumuz “fizik”, “matematik” ve “metafizik” şeklinde teorik disiplinler hiyerarşisi, kelâmda yoktur. Bu sebeple kelâmın varlık araştırması fizik ve diğer tikel disiplinleri de içerecek şekilde yürütülmüştür. Öyleyse kelâmın mevcûd olmak bakımından mevcûdu ele almasıyla tümel bir disiplin olduğunu; ancak, Aristotelesçi bilimler hiyerarşisinde *Metafizik* disiplininin kendilerine ilkelerini verdiği tikel bilimlerin araştırma alanını da kelâmın üstlendiğini söylemeliyiz. Bu nedenle kelâmın, fizik veya doğa bilimine indirgenmesi, kelâmın tümel karakterini düşündüğümüzde eksik ve hatalı bir yaklaşım olacaktır.

Kelâmcıların varlık hakkında konuşmayı bir hakikat araştırması şeklinde yürütmeleri, kelâm ilminin yöntemine de işaret etmektedir. Varlığın kaynağı gibi sorulara dinî metinlerle belirli ölçüde cevap vermek mümkündü. Ancak Mu‘tezile kelâmcıları, oldukça erken sayılabilecek bir dönemde kelâm sisteminin naslar üzerinden kurulamayacağını fark ettiler. Çünkü naslar, aklın yanında daha özel bir alanı kapsıyordu. Dolayısıyla düşünce daha tümel/evrensel ilkeler üzerinde kurulmalıydı. Bununla beraber nasların epistemolojik değeri, ancak naslar dışında bir kaynakla sağlanabilirdi. Dolayısıyla yapılması gereken şey, nasları önceleyen başka bir kaynakla, yani akılla varlık hakkında konuşmak olmalıydı. İşte bu düşünce, Mu‘tezile'nin, kelâmı tümel bir disiplin olarak kurmasını tetikledi. Bu sebeple, Mu‘tezile kelâmcılarının

disiplinlerini inşâ ederken bir tümellik arayışı içerisinde hareket ettiler. Onlar böylece kelâmı, zamana ve mekâna bağlı olmayacak bir şekilde, insanın tabiatı üzerinden, başka bir deyişle tümel ve herkesçe müşterek bir idrâk aracı olan akıl üzerinden tasarladılar. Çünkü insanın doğru ve yanlış temyîz ederek hakikatin bilinmesini sağlayan akıl, bütün insanlarda ortaktı. Bu sebeple kelâmcıların varlık araştırmasının zeminini, aklın epistemolojik açıdan ilkselliği teşkil ediyordu. Tümel karakteri sebebiyle aklın hareket noktası olarak kabul edilmesi, kelâmcıların varlık soruşturmasının, hakikat araştırmasına dönüşmesini sağladı. Böylece kelâm epistemolojisi, kelâmın ontolojisini de belirlemiş oldu. Neticede mütekellimûn, şeylere ilişkin araştırmanın rasyonel bir zeminde yapılması gerektiğini kendilerine hareket noktası olarak, kelâmı inşâ etmeye başladılar.

Bu durum, kelâmcıların naslarla ilişkisini de göstermektedir. Buna göre onlar; öncelikle nasları yorumlayıp, ardından da yaptıkları bu yorumlardan bir takım teoriler üretmiş değillerdi. Bu nedenle naslar, teori ve görüşlerin belirlenmesinde değil; benimsenen teori ve yaklaşımların örneklendirilmesinde daha fazla etkili olmuştu. Sözelimi Mu‘tezile kelâmcılarının, ma‘dûmun şeyiyyeti veya Nazzâm’ın (ö. 231/845) kümûn görüşü için zikrettiği âyetler, bu duruma birer örnek olarak verilebilir. Bu, şu anlama gelir: Esasında bu âyetler olmasaydı da Şahhâm (ö. 270/883 [?]) “ma‘dûmun şey olduğu”nu; Nazzâm da “kümûn görüşü”nü savunacaktı. Dolayısıyla kelâmî düşünce özellikle tümel bir disiplin oluş sürecinde sistemini, yani bilgi ve varlık görüşünü, doğrudan naslar üzerinde kurmuş değildi. Bununla beraber naslar özellikle başlangıç döneminde hem kelâmcıların problem alanlarını belirlemede hem de bu problemlere ilişkin getirilen çözümlerde daha fazla etkiliydi.

“Mu‘tezile kelâmcılarının aklı nasların önüne koydukları” fikrinin dile getirilişinin de böyle bir sebebi bulunmaktadır. Aslında Mu‘tezile kelâmcıları açısından aklın nasların önüne konulması, nasların meşrûiyetini sağlayacak bir unsur olarak aklın tek hüccet olmasından daha fazla bir anlam taşımamaktadır. Bununla beraber nasların içerdiği genel muhtevânın akılla da temellendirileceği düşüncesi de hâkimdi. Bu sebeple Mu‘tezile kelâmcılarının aklı, nasların önüne koymaları onların tümellik iddiasıyla daha fazla ilgili bir durumdur. Bu sebeple aklın naslara önceliği, Mu‘tezile’nin kelâmı tümel

bir disiplin olarak kurma düşüncelerinin bir sonucudur. Kelâm tümel bir disiplin olarak inşâ edilecekse, zâten onu nasların üzerine inşâ etmek mümkün değildi. Buna göre bir hakikat araştırması olarak şeylerin doğası ancak akılla soruşturulabilirdi.

Kuşkusuz varlık hakkında soruşturma, bu soruşturmayı mümkün kılacak bir epistemoloji olmaksızın gerçekleştirilemezdi. Bu bağlamda kelâmcılar tümel bir bilgiye ulaşmak için aklın ve mantığın süreçlerini takip ederek mantıksal düşünme ilkeleri ve akıl yürütme formlarına gereksinim duydular. Çünkü öncelikle insanın varlık hakkında konuşma imkânı olup olmadığını tartışmak gerekmekteydi. Bu nedenle kelâmcılar varlık soruşturmasına paralel bir şekilde bilgi teorisini de inşâ etmiş; bilen öznenin idrâk güçlerini ayrıntılı bir şekilde tahlil ederek, epistemolojiyi ve insanın mâhiyeti sorununu ele almış; nefis, akıl ve rûh gibi kavramların oluşturduğu psikolojiyi tümel bir disiplin olarak tasarladıkları kelâmın mukaddimesi haline getirmişlerdir. Böylece kelâmcılar, varlık araştırmasını yürütürlerken varlık-bilgi ilişkisi özelinde insanın varlık araştırmasına yönelik imkân ve sınırlarını tartışarak insan bilgisinin imkânını temellendirdiler. Neticede kelâmcılar, varlık soruşturmasını duyular (gözlem), akıl yürütme (mantık: nazar veya istidlâl) ve dilin içeriklerine (semantik) dayanan bir metodolojiyle yürüterek kelâmı bilgi, varlık ve dil üzerine temellenen bir düşünceyle inşâ ettiler. Dil, kelâmcılar tarafından üretilen teori ve görüşlerin belirlenmesinde ve temellendirilmesinde merkezî bir rol oynamıştı.

Kelâmcılar tümel düşünceinin bir sonucu olarak şeylerin doğasının *şâhid* ve *gâibde* değişmeyeceğini iddia ederek metafizik bilginin imkânını da temellendirdiler. Buna göre bir şeyin duyulur dünyada sahip olduğu tüm anlamların, duyulur olmayan dünya için de geçerli olacağını söylediler. Bu düşüncenin bir sonucu olarak bazı kelâmcılar bir şeyin duyulur dünyada bilinme tarzının, duyulur olmayan dünya için de aynı şekilde tahakkuk edeceğini düşündüler. Sözelimi Tanrı bu dünyada akıl yürütme ile biliniyorsa, duyulur olmayan dünyada da akıl yürütme ile bilinecektir.¹³

¹³ Ebü'l-Kâsım el-Belhî: “Allah Teâlâ’nın, dünyada istidlâlî olarak bilindiği gibi, âhirette de böyle bilineceğini söyler. Çünkü ona göre zarûrî olarak bilinen ancak zarûrî olarak bilinebileceği gibi istidlâlî olarak bilinen de ancak istidlâlî olarak bilinir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, I, 84-85 (Bundan sonra bu eser, “Kâdî, *Şerh*” olarak kısaltılacaktır). İmâm Eş'arî,

Kelâmcılar duyuların tecrübesinin erişemediği dünyayı *gâib* olarak ifade ettiler. *Gâib* esas itibariyle duyuların erişemediği şeyler (*mâ gâibe ani'l-havâss*) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *gâib*, hem duyulur olması imkân dâhilinde olmayanı hem de duyulur olsa bile şu an duyulur olması vâki olmayanı ifade etmesi ve böylece duyulur olma imkânı taşıyan için de geçerli olması, duyulur dünya ile duyulur olmayan dünya arasında en azından bir tür benzerliği kurmayı gerekli kılmıştır. Tümelik düşüncesinin sonucu olan bu yaklaşım tarzı, kelâmcılar açısından metafizik bilginin imkânını sağlaması açısından oldukça elverişliydi. Çünkü duyulur dünyada elde ettiğimiz kavramlar ve bunlarla oluşturduğumuz önermeler, tümel olmaları sebebiyle duyulur dünya için geçerli olduğu kadar; duyulur olmayan dünya için de geçerli olmak zorundaydı. Çünkü tümelik, bilginin uzam ve zamanın tümü için yani her zaman ve her yerde geçerli olmasını gerektirmekteydi.

Esasında duyulur dünyadan elde ettiğimiz bu kavram ve önermeler, tümel olduğu için, biz tümdengelimsel bir şekilde Tanrı hakkında konuşma imkânına da sahip oluyorduk. Bu nedenle kelâm, tümel bir disiplin oluşuyla uyumlu bir şekilde tümdengelimsel bir karakter taşımaktadır; yani bu ilim, bilinen asıllardan (*mücmel*) başlayarak daha az bilinene (*mufassal*) doğru ilerleyen bir akıl yürütme yöntemini kullanır. Bunu yaparken kelâmcılar bedîhî, yani kendinde açık ilkelerle işe başlarlar.

Şu halde *mütekellimûnun* zihninde kelâmın tümel bir disiplin olarak bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak onlar bunu, tercümeler veya farklı din ve milletlere mensup kişilerle yaptıkları tartışmalar yoluyla haberdar oldukları¹⁴ Antik-Helenistik birikimin

bazı kelâmcıların: “Bir şey aynı durumdayken iki bilgiyle bilinmez. Zarûrî olarak bilinenin ihtiyârî bilgi ile bilinmesi, ihtiyârî olarak bilinenin de zarûrî bilgi ile bilinmesi imkânsızdır” dediklerini nakleder: bk. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-Musallîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963, s. 393. Bundan sonra bu esere, “Eş ‘arî, *Makâlât*” şeklinde atıf yapılacaktır.

¹⁴ Burada müslümanların Antik-Helenistik birikimle karşılaşmalarının sadece tercümelerle değil, aynı zamanda şifâhî olarak da gerçekleştiğini söylemeliyiz. bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi, 2001, 112-113. Müslümanlar, Abbâsîlerin tercüme hareketinden çok önce özellikle Süryânice ve Pehlevîce'ye aktarılan Antik-Helenistik birikimi tevârüs eden bilgilerle etkileşim içerisindeydiler. bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumuna* (çev. Lütfü Şimşek), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003, s. 23-27.

çizdiği sınırlar ve belirlediği kavramlar içerisinde yapmadılar.¹⁵ Kelâmcılar, söz konusu miras üzerinde düşünce üretmek ve sözgelimi Aristotelesçi felsefeyi bir bağlam olarak kullanmakla birlikte¹⁶; bu düşünceye karşı eleştiriler de getiriyorlardı.¹⁷ Kelâmcıların bu eleştirileri, çoğu zaman ifade edildiği gibi dinî-teolojik veya kültürel kaygılardan değil, aksine onların gerçeklik tasarımıyla ilişkin düşüncelerinden kaynaklanıyordu. Sonuç olarak tek tek teolojik meselelere ilişkin çözüm bulma arayışıyla yaklaşık olarak I. (VII.) yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan kelâmî düşünce, II. (VII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Abbâsî idârecilerinin Bağdat'ta Yunan tıp, bilim, matematik ve

¹⁵ Krş. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975, s. 45. Burada Izutsu şu tespitte bulunur: “Klasik İslâm çağında zuhûr eden ilimlerin arasında kelâm, Kur'ân vokabülarisine en sâdik kalan ilimdir. Müslümanlar arasında teolojik düşüncenin filizlenmesinde Yunân düşüncesinin kısmen etkisi varsa da esas itibariyle bu ilim, İslâm medeniyetinin içinde bulunduğu târihî şartların zorunlu bir sonucu olarak doğmuştur.” bk. *a.g.e.*, s. 45.

¹⁶ Sözgelimi Ahmed Emîn, *mütekellimûnun* felsefeye duyduğu ihtiyacı ve onların felsefeye vukûfiyetinin sebebi olarak şunları söyler: Kelâmcıların hasımlarıyla mücadelelerinde onların hüccetlerinin benzerlerini kullanmaları, onları Yunân Felsefesi'ni okumaya zorlamıştır. Böylece kelâmcılar Yunan Metafiziği'nden (*el-Lâhût el-Yûnânî*) istifade etmişlerdir. Biz pek çok Mu'tezile kelâmcısının tafra, tevellüd, cevher, araz ve cevher-i ferd vb. konularda konuştuklarını görüyoruz. bk. *Duha'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1964, III, 48. Ahmed Emîn, Mu'tezile kelâmcıların diğer din ve düşüncelere karşı giriştikleri tartışmaların, onların meseleleri ele alış tarzını olumsuz anlamda etkilediğini düşünür. Ona göre bu tartışmalar, kelâmî araştırmada genel bir düzenin bulunmamasını, kelâmın bütünlükten uzak ve parçacı bir görünüm arzedecek şekilde sadece cedel ve münâzara şeklinde gerçekleşmesine neden olmuştur. Bu da kelâmcıların, aklın götürdüğü bir tarzda mantıkî bir tertiple kelâmın bâb ve fasıllarını inşâ edememelerini doğurmuştur. bk. *Duha'l-İslâm*, III, 206. Ancak her iki iddia da gerçeği yansıtmamaktadır. Öncelikle ifade ettiğimiz üzere Mu'tezile kelâmcıları, ilgilendikleri konularla sadece kendi mevzilerini savunmak için ilgilenmemişlerdir. Onların bu ilgisi, gerçekliğe ilişkin alternatif tasvirleri doğru bulmamalarından kaynaklanmaktadır. İkinci olarak Mu'tezile kelâmının konusal bir düzeninin bulunmadığını söylemek büyük bir hatadır. Çünkü kelâm kitaplarındaki konusal bütünlük yani kabaca bilgi, varlık ve teoloji sırası oldukça erken bir dönemde, Ebü'l-Hüzeyl'in de içinde bulunduğu, Mu'tezile'nin altıncı tabakasında yer alan mütekellimûn tarafından belirlenmiştir. Muhtemelen Ahmed Emîn, bu yargıya kelâmcılara atfedilen eserlerin çeşitliliğinden hareketle varmaktadır. Ancak bu çeşitlilik, kelâmcıların konusal bir bütünlüğe, daha doğrusu bir sistematiğe sahip olmadığını değil, aksine onların temel uğraşının varlıkların bütününe ilişkin bir açıklama çabası olduğunu kanıtlamaktadır.

¹⁷ Bu bağlamda tümelleşme dönemi kelâmcıların yazdıkları *felsefe* reddiyeleri oldukça ilgi çekicidir. İbnü'n-Nedîm, meselâ Dırâr b. Amr'ın *Kitâbü'r-Red alâ Aristâlis fi'l-cevâhir ve'l-a'râz*; Nazzâm'ın da *Kitâb alâ Ashâbi'l-Heyûlâ* isimli yazıları olduğundan bahseder. bk. *el-Fihrist*, s. 206, 215. George Saliba, meselâ Câhiz'in Grek düşüncesini alımlamadaki yaklaşımını şöyle özetler: “Câhiz, Grek mirasını olduğu gibi almaya gönüllü değildir. O, bu birikimi, onun kendi tecrübesiyle veya kadîm Arapların tecrübesiyle desteklendiğini hissettiğinde alır, fakat eksik kusurlu bulduğunda ise onu reddetmekte hiç tereddüt etmezdi. Ancak en önemlisi Câhiz'in, Grek düşüncesini, bilimsel diskur için temel olduğunu düşündüğü özel bir kritere arz ettikten sonra reddetmeye girişmesiydi.” bk. George Saliba, “Al-Jahiz and the Critique of Aristotelian Science”, *Al-Jahiz: A Muslim Humanist for Our Time* içinde (ed. Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi), Würzburg: Ergon Verlag, 2009, s. 49.

felsefenin Arapçaya tercüme edilmesi projesini hayata geçirmeden kısa bir süre önce, Basra Mu‘tezilesi kelâmcıları tarafından şeylerin hakikatlerini (hakāiku’l-eşyâ) araştıran tümel bir disiplin olarak tasarlanarak varlıkların bütünü hakkında konuşan bir disiplin haline geldi.¹⁸ Bu anlamda mütekellimi varlıklar hakkında tümel bir şekilde konuşan; kelâmı da varlıkların bütününe ilişkin bir açıklama getiren bir disiplin olarak görmek bir zorunluluktur.¹⁹

II. Yöntem ve Araştırmanın Planı

Tezimizde “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâ Süreci” ele alınacaktır. Buna göre tezimizde esas itibariyle: “kelâmın başlangıç dönemindeki, yani tümel bir disiplin olmadan önceki karakteri”; “kelâmın tümel bir disipline doğru evrilişinin nasıl gerçekleştiği” ve “kelâmın tümel bir disiplin olarak karşımıza nasıl çıktığı sorularını ele alacağız. Bu nedenle tezimiz, üç bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde kelâmın tümel bir disiplin olmadan önceki karakteri/yapısı üzerinde duracağız. “Kelâmın başlangıç dönemi” adını verdiğimiz bu evre, yaklaşık olarak I. (VII.) yüzyılın son çeyreğinden II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısına kadar süren dönemi kapsamaktadır. Kelâmî düşüncenin en erken yazılı kaynakları da bu döneme aittir.²⁰

¹⁸ Krş. A.I. Sabra, “The Simple Ontology of Kalâm Atomism: An Outline”, *Early Science and Medicine*, 14 (2009), s. 68. Alnoor Dhanani, kelâmın, VIII. yüzyılın ortalarında ortaya çıktığını ve bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren de “doğa ve nesnelere özelliklerine” dair meselelerin tartışıldığını söylemektedir. bk. “İslâm Düşüncesinde Atomculuk” (çev. Mehmet Bulğen), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 1, s. 393-400.

¹⁹ Kelâmın tümel bir disiplin olarak tasarlandığı, kelâm disiplinine yöneltilen eleştirilerden de çıkarılabilir. Sözgelimi Fârâbî’nin kelâmcıların amacının gerçekten hakikatin araştırılması olmadığını ısrarla vurgulaması (meselâ bk. *İhsai’ul-ulûm*, s. 86), gerçekte kelâmcıların hakikati araştırmak şeklinde bir misyonla ortaya çıktıklarına işaret eder. Benzer şekilde Gazzâlî’nin özellikle *el-Munkiz*’de kelâm yönteminin şeylerin hakikatlerini elde etmede yeterli olmadığı şeklindeki kanaati (bk. *el-Munkiz mine’d-dalâl*, nşr. ve trc. Abdürrezzak Tek, s. 18/12), esasında kelâmın *mütekellimûn* tarafından tümel bir disiplin olarak tasarlandığını gösterir.

²⁰ Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye’nin *er-Red ale’l-Kaderiyye*’si, yaklaşık olarak 75’te (695); Hasan el-Basrî’nin, *Risâle fi’l-Kader*’i 75-80 (695-700) yılları arasında ve Ömer b. Abdülazîz’in *er-Red ale’l-Kaderiyye*’si de yaklaşık 100 (719) yılında yazılmıştır. bk. Josef van Ess, “The Early Development of Kalam”, *Studies on the First Century of Islamic Society* içinde (ed. G. H. A. Juynboll), Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1982, s. 110. Söz konusu metinlerin ihtivâ ettiği mesâil ve yöntemden hareketle, kelâmî düşüncenin oldukça erken sayılabilecek bir dönemde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Ancak bu metinlerin otantikliğine birtakım eleştiriler yöneltilmiştir. bk. M. A. Cook, “The Origins of Kalam”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, c. 43, no. 1 (1980), s. 32-43; Ayrıca bk. Alexander

Birinci bölümde, kelâmın başlangıç dönemi tabiatını ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken öncelikle dönemin düşünürlerini ve her bir düşünürde öne çıkan meseleyi tespit ederek dönemin problem haritasını (kelâmî düşüncenin maddesini) çıkaracağız. Sonrasında belirlenen teolojik problemlere ilişkin düşüncenin üretildiği mekanizmayı (kelâmî düşüncenin formel yapısı) soruşturacağız. Burada kelâmın başlangıç döneminde karşılaşılan tek tek teolojik problemlerden nasıl olup da kelâmî düşüncenin tümel bir yapı kazandığı sorusunu soracak; “şey” kavramına ilişkin tartışmaların varlık araştırmasını başlattığını vurgulayarak, varlık araştırmasıyla kelâmî düşüncedeki tümel dönüşümün zeminini yakalamış olacağız. Böylece kelâmın başlangıç dönemi tabiatının, yani kelâmî düşüncenin madde ve formunun, kelâmın tümellik vasfını kazanma sürecinde oynadığı role değineceğiz.

Bu dönemde Kaderî düşüncüyü oluşturan Ma‘bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve bunu sürdüren Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 120/738); ilâhî sıfatların gerçekliğini Tanrı’nın lehine olumsuzlayan Ca‘d b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745); Kaderî düşünceye karşı çıkan Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye (ö. 100/718 [?]) ve Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720); teşbîh düşüncesini kuran Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) ve nihayet Mu‘tezile’nin öncüleri Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi kelâmcılar üzerinden kelâmın söz konusu evresinin temel muhtevâsını tespit etmeye çalışacağız.²¹

Birinci bölümden sonra tezimizde kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâsının gerekleri, yani epistemoloji, ontoloji ve teolojiyi ele alınacaktır. Kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâ süreci, teorik açıdan bakıldığında *mütekellimûnun* metafizik bilginin elde edilmesi

Trieger, “The Origins of Kalam, *Oxford Handbook of Islamic Theology*”, Oxford University Press, 2014, (www.oxfordhandbooks.com); (Henüz neşredilmemiş bu çalışmadan yararlanma imkânı verdiği için Dalhousie University Religious Studies Bölümü (Kanada) öğretim üyesi sayın Alexander Trieger’e müteşekkirim); Suleiman Ali Mourad, *Early Islam Between Myth and History: Al-Hasan al-Basri (d. 110 H/728 CE) in Classical and Modern Scholarship*, Yale University [PhD], May 2004. Adı geçen metinlerin otantikliği bir sorun olarak karşımızda dursa da, burada risâlelerin otantikliği kadar, problemlerin de otantikliğine dikkat çekmek gerekmektedir. Çünkü bu metinlerin dışındaki tarihsel ve yazımsal kanıtlar, söz konusu risâlelerin ihtivâ ettiği mesâilin, risâlelerin yazıldığı veya yazıldıklarının farzedildiği dönemde tartışıldığını oldukça açık bir biçimde bize göstermektedir.

²¹ Kelâmın başlangıç döneminde tartışılan meseleler, tikel problemler olduğu için bu problemlere ilişkin çözümler etrafında kurulan Cehmiyye, Cebriyye ve Kaderiyye gibi düşünce ekollerinin de sistematik bir ekol olmaktan çok tikel mâhiyette bir takım kümeleşmeler oldukları unutulmamalıdır.

için gerekli olan teorik zemini nasıl inşâ ettiklerini soruşturmayı gerektirir. Bu sürecin analizi ise, “İnsan”, “Bilgi”, “Varlık” ve “Tanrı” unsurları üzerinden yapılmalıdır. Zirâ insan idrâk güçleriyle varlığa yönelecek ve varlıktaki göstergelerden hareketle Tanrı’ya ulaşacaktır. Buna göre varlık veya âlem, eğer hakkında derinlemesine düşünürsek, bizi Tanrı’nın varlığına ilişkin bilgiye götürecek olan göstergeleri (*delâil*) topladığımız bir alandır.²² Bu sebeple kelâmın teorik olarak temellendirmesini yapmak için öncelikle insanın metafiziksel bir araştırma yürütmeye ilişkin imkânı tartışılarak insanın idrâk güçlerinin analizi yapılmalı; ardından da insanın idrâk güçleriyle varlığa yönelerek, varolanların tamamına ilişkin araştırmasını nasıl gerçekleştirdiği; üçüncü olarak da epistemoloji ve ontoloji üzerinden Tanrı’nın varlığına ve niteliklerine ilişkin bilgiyi nasıl elde ettiği ortaya konulmalıdır.

Bu nedenle ikinci bölümde kelâmın varlığın bütünü hakkındaki açıklamasıyla uyumlu bir bilgi teorisinin nasıl inşâ edildiğini inceleyeceğiz. Burada bilginin mâhiyeti, idrâk eden öznenin neliği ve insanın idrâk güçleri, yani duyular ve bilinenlerden bilinmeyene geçişin mantığı olan *nazar* konusu analiz edilecektir. Üçüncü bölümde, varlık araştırmasının kelâmcılar tarafından nasıl varlığın bütününe ilişkin bir soruşturma haline getirildiğini ve bu soruşturmanın bir hakikat araştırması şeklinde nasıl yürütüldüğünü ele alacağız. Dördüncü bölümde ise kelâmın tümel bir disiplin olarak tasarlanmasıyla uyumlu bir şekilde, bu bilginlerin kelâmın teolojisini, yani Tanrı’nın varlığı ve sıfatlarına ilişkin bilgiyi (ilâhiyyât) tündengelimsel bir şekilde nasıl tesis ettiklerini soruşturacağız. Böylece biz söz konusu süreci inşâ ederken Mu‘tezile kelâmcılarının anılan kavramlara yönelik analizleri üzerinden hareket edeceğiz. Bu amaçla kelâmın bir sistem olarak inşâsının epistemolojik, ontolojik ve teolojik veçhelerini bütünlüklü bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

Beşinci bölümde ise kelâmı tümel bir disiplin olarak kuran mütekellimûnun zihninde kelâm ve mütekellim terimlerinin ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışacak ve özellikle kelâmın tümel bir disiplin olarak ifade ettiği anlamı, Câhiz’in *Risâle fî Sınâati’l-Kelâm*’ı üzerinden belirginleştirmeye çalışacağız.

²² Jan R. T. M. Peters, *God’s Created Speech*, Leiden: E. J. Brill, 1976, s. 105.

Kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâsı, kelâmın ikinci evresinde, yani kabaca II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından III. (IX.) yüzyılın ilk yarısına kadar geçen dönemde gerçekleşmiştir. Bu dönem kelâmcıları arasında Basra Mu‘tezilesi’nden Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (135-235/748-849 [850?], Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Hafs el-Ferd (ö. 204/820’den sonra), Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Ebû İshâk en-Nazzâm (166-231/775-845) Ali el-Esvârî (ö. 240/854), Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö.218/833’ten önce), Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864), Ebû Ya‘kûb eş-Şahhâm (ö. 270/883 [?]) ve Câhiz (ö. 255/869); Bağdat Mu‘tezilesi’nden ise Bişr b. el-Mu‘temir (ö. 210/825), Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ca‘fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49), Ca‘fer b. Harb (ö.236/850-51 [?]), Ebû Ca‘fer el-İskâfî (ö. 240/854) gibi isimler yer almaktadır. Şu halde araştırmamızı, Mu‘tezile’nin altıncı ve yedinci tabakalarında yer alan kelâmcılarla sınırlayarak onların düşüncelerini yeniden inşâ etmeye çalışacağız. Tez içinde “kelâmcılar” veya “mütেকellimûn” denildiğinde, söz konusu dönem Basra Mu‘tezilesi kelâmcıları kastedilecektir.

Araştırmamızda, kelâmın I. ve II. evresinde öne çıkan meseleler tespit edilmekle beraber, meselelerin sürekliliği ve çeşitlenme tarihi üzerinde de durulacaktır. Böylece kelâmcılar tarafından farklı meselelere ilişkin olarak ortaya atılan teorilerin tarihsel arkaplanına yönelik bir kavrayışı elde etme imkânına sahip olacağız. Kuşkusuz bu tespit, söz konusu meseleler arasında neden-sonuç bağına kurmaya yarayacak, ayrıca bir meselenin kelâmın hangi teorisini gündeme getirdiğini belirlememizi de kolaylaştıracaktır.²³ Bu anlamıyla çalışmamızda kelâmın kuruluş sürecinde nasıl bir yapı kazandığını ve kelâmî düşüncenin nasıl bir gelişim gösterdiğini ortaya koymaya çalışacağız. Kelâmcıların ilgilendikleri temel problemlere yer vererek, bu problemlerin kelâmın tümelleşme sürecindeki rolüne değineceğiz. Bu maksatla zaman zaman literatürde kelâmcılara nisbet edilen eserlerin başlıklarından yola çıkacağız.

II. (VIII.) yüzyılın son çeyreğinden III. (IX.) yüzyılın ilk yarısına kadarki evreyi kapsayan bu dönem kelâmcılarını **kelâm sisteminin kurucu düşünürleri** olarak

²³ Sözelimi, kelâmın başlangıç döneminde irâde probleminin tartışılması, ilâhî sıfatların tartışılması sonucunu doğurmuştur, böylece Tanrı nazarî araştırmanın konusu haline gelmiştir.

değerlendirmek gerekmektedir. Esasında söz konusu evreyi belirli bir mesele hakkında görüş birliğinin bulunduğu bir dönem olmaktan çok, farklı görüşlerin yer aldığı bir dönem olarak ifade etmek daha doğru olacaktır. Bununla beraber bu dönemde, bir problem ortaklığı ve problemlere ilişkin çözüm bulma arayışında olağanüstü ilmî bir canlılığın bulunduğunu da söylemeliyiz. Dönemin kelâmcılarının birbirlerine yazdıkları eleştiriler, bunun göstergelerinden biridir. II. (VIII.) asrın ikinci yarısı ile III. (IX.) asrın ilk yarısına kadar geçen süreçte gördüğümüz bu birikim, kelâmın bir disiplin olarak teşekkülünü hızlandıran önemli etkenler arasında yer alır. Bu dönem kelâmcılarının görüşleri, başlangıç dönemi kelâmının tetiklediği tikel problemlerle alâkalı olmakla beraber, onlar yaklaşımlarını bu tikel problemleri, daha üst/tümel bir çerçeve içerisinde ele alarak belirlemişlerdir. Bu kelâmcıların eserleri, belli bir problemi merkezine almakta ve onu klasikleştirmektedir. Problemlerin klasikleşmesi, sonraki kelâmcıların düşünme zeminini de büyük ölçüde belirleyecektir.²⁴

Kanaatimizce kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâsı, Basra Mu‘tezilesi kelâmcılarının elinde gerçekleşmiştir. Bilindiği üzere Hârûn er-Reşîd döneminde (169-193/786-809) Mu‘tezilî kelâmcılar, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Bîşr b. el-Mu‘temir’in liderliği altındaki Basra ve Bağdat okullarını oluşturmuşlardı. Bu evreyi Câhiz’a kadar uzatmak mümkündür.²⁵ Ancak III. (IX.) yüzyılın sonuna gelindiğinde Mu‘tezile kelâmı yeni bir sürece girdi. Bu sırada Basra Okulu, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933); Bağdat Okulu ise Ebü'l-Kâsım el-Belhî tarafından temsil ediliyordu. Biz, araştırmamızı “Mu‘tezile kelâmının ikinci evresi”ne kadar sürdüreceğiz; tezimizi de Basra koluna mensup Mu‘tezile kelâmcılarıyla sınırlı tutacağız. Ancak söz konusu kelâmcıların ilgilendiği pek çok mesele, Mu‘tezile’nin Bağdat ekolü tarafından da tartışıldığı ve bunlarla ilgili yeni teoriler de geliştirildiği için ilgili olduğu kadarıyla Bağdat Mu‘tezilesi kelâmcılarının görüşlerini de tezde tartışmaya açacağız. Kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâsında başta Basra Mu‘tezilesi kelâmcıları olmak üzere yukarıda adı geçen kelâmcıların her biri başat bir rol oynadığı için, kelâmın tümel bir

²⁴ Sözelimi insan fiillerinin yaratılmasını ele alan Dırâr b. Amr’ın *Kitâbü'l-Mahlûk* adlı eseri, Basra Mu‘tezilesi kelâm geleneğinde Kâdî Abdülcebbâr’a kadar aynı başlıkla devam etmiş ve Kâdî de *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*’in bir bölümünü “el-Mahlûk” adıyla bu probleme ayırmıştır.

²⁵ İbn Kuteybe, Câhiz’in kendi döneminin son kelâmcısı olduğunu söyler. bk. *Te‘vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 59.

disiplin olarak inşâsının gerektirdiği söz konusu unsurları anılan kelâmcılara referansta bulunmak sûretiyle inceleyeceğiz.

III. Kaynaklar

Kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâsı, her şeyden önce uzun bir sürece işaret etmektedir. Biz bu süreci yukarıda I. (VII.) yüzyılın son çeyreği ile III. (VIII.) yüzyılın ilk yarısı şeklinde belirlemiştik. Dolayısıyla tezimizin birincil kaynaklarını bu zaman dilimi arasında yazılan kelâm çalışmaları teşkil edecektir. Ne yazık ki bu eserlerden günümüze ulaşanlar, söz konusu dönem kelâm düşünürlerinin yazmış oldukları eserlerle mukayese edildiğinde oldukça azdır. Bu durum, İslâm düşüncesi tarihinin yazımı açısından büyük bir kayıp olduğu gibi, tezimizin inşâ etmeye çalıştığı kelâmın entelektüel tarihinin yazılmasının önünde de büyük bir engeldir. Özellikle İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i gibi biyo-bibliyografik çalışmalara bakıldığı zaman, II. (VIII.) ve III. (IX.) yüzyılda kelâm disiplinine ilişkin oldukça fazla sayıda müstakil eserin yazıldığı hemen göze çarpmaktadır. Bu eserlerin başlıklarını incelemek bile, söz konusu dönemlerde kelâmcıların tartıştıkları problemlerin çeşitliliğini ve sürekliliğini tespit etme bakımından bize çok önemli ipuçları verecektir.

Kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâ sürecinin birinci ayağını “**Kelâmın Başlangıcı**” olarak isimlendirdiğimiz I. (VII.) yüzyılın son çeyreği ile II. (VIII.) yüzyılın son çeyreği arasındaki dönem oluşturmaktaydı. Bu sebeple kelâmın başlangıcı sorununu ele alırken öncelikle günümüze ulaşan en erken kelâm metinlerinden istifade etmeye çalıştık. Bu anlamda, Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) *Risâle fi'l-Kader*'i²⁶; Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) *Hutbe*'si²⁷; Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye ve Ömer b. Abdülazîz'in

²⁶ Hasan el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader, Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde (nşr. Muhammed İmâre), Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 1988, I, 111-117. Bu risâle, ilk olarak Helmut Ritter tarafından neşredilmiş, [bk. “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I. Hasan el-Basri”, *Der Islam*, XXI (1933) s. 1-83]; Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay tarafından “Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu” başlığıyla *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde (1954, cilt: III, sayı: 3-4, s. 75-84) dilimize tercüme edilmiştir.

²⁷ Hans Daiber, *Wasil ibn Ata als Prediger und Theologe: Ein Neuer Text Aus* içinde, Leiden: E. J. Brill, 1988.

*Risâle fi'r-Redd ale'l-Kaderiyye*²⁸ isimli risâleleri; Dârekutnî (ö. 385/995) tarafından bir araya getirilen *Ahbâru Amr b. Ubeyd b. Bâbi'l-Basrî el-Mu'tezilî ve Kelâmuhû fi'l-Kur'ân ve İzhâru Bid'atîhi* isimli risâlesi²⁹ ve Ebû Mûsâ el-Murdar'ın (ö. 226/841) *Hutbe fi'l-adl ve't-tevhîd*'ini³⁰ zikredebiliriz. Bunların yanı sıra dönemin kurucu sîmalarına ilişkin sonraki dönem yazarları tarafından yapılan nakiller ve atıflardan da istifade ettik. Kelâmın bu dönemine ilişkin bilgi kaynaklarımızı, Mu'tezilî kelâmcılarından günümüze ulaşan fragmanlar ve sonraki yazarların onlara yaptıkları atıflar oluşturacaktır. Tezimizin kaynaklarıyla ilişkili en önemli güçlük, inşâ etmeye çalıştığımız döneme ilişkin çok az sayıda kaynağın günümüze ulaşmasıdır –ki bu kaynakların bir kısmının otantikliği hakkında hâlâ bir fikir birliğine varılamamıştır-; bu sebeple elimizde daha sonraki yazarların bu döneme yaptıkları atıflar ve sonraki yazarların metinlerinde yer alan fragmanlardan başka bir şey bulunmamaktadır. Bu yüzden de kelâmın söz konusu dönemi, birçok yazar tarafından pre-Sokratik döneme benzetilmektedir.³¹

²⁸ *Anfaenge muslimischer Theologie: Zwei Antiquaristische Traktate aus dem Ersten Jahrhundert der Hıgra = Bidayetu ilmi'l-kelâm fi'l-İslâm: Risâletan fi'r-redd ale'l-Kaderiyye mine'l-karni'l-evvel li'l-hicre* (nşr. Josef van Ess) içinde, Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977, s. 11-37 ve s. 43-57.

²⁹ Ebü'l-Hasan Dârekutnî, *Traditionistische Polemik Gegen Amr b. Ubaid = Ahbâru Amr b. Ubeyd* (nşr. Josef van Ess), Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1967.

³⁰ Josef van Ess, "Eine Predigt Des Mutaziliten Murdar", *Bulletin d' Etudes Orientales*, XXX (1978), s. 307-318.

³¹ Alnoor Dhanani, kelâm kozmolojisinin gelişimini inşâ etmeye çalışanların karşılaçağı problemin, Presokratik kozmoloji tarihçilerinin karşılaştığı metodolojik probleme benzediğini, çünkü onların da elinde Helenistik kozmolojinin teşekkül dönemine ilişkin metinlerin bulunmadığını söyler. Ancak ona göre Presokratik kozmoloji tarihçileri bir ölçüye kadar Presokratik kozmolojinin gelişiminin haritasını çizerken başarılı olmuşlardır, çünkü onlar, tahminlerini buna ilişkin temel bir araştırma programı üzerinden yapıyorlardı. Bu nedenle onlar, Presokratiklerden kalan fragmanları hipotetik araştırma programı bağlamında analiz etmeyi başardılar ve böylece kendi ilgilerini kendi konularına özgü olan problem bölgelerine yöneltmeyi başardılar. Üstelik Presokratik kozmoloji tarihçileri Platon ve Aristoteles gibi sonraki dönem figürlerini çalışmakla elde ettikleri güçlü bir temele dayanıyorlardı. Onların çalışmaları sadece Presokratiklerin görüşlerine ilişkin bilgi vermiyor, aynı zamanda bizim için Presokratik araştırma programını oluşturan temel soruları da ifşâ ediyordu". Şu halde kelâm tarihinden günümüze ulaşan fragmanları kendilerine uygun problem bağlamlarına yerleştirebilmek için bir araştırma programına gereksinim vardır. bk. *The Physical Theory of Kalam*, s. 1-2. Anton M. Heinen ise, İslâm düşüncesinin erken dönemlerinin entelektüel tarihinin yazılmasındaki sıkıntılıların sadece kaynakların nadir olmasından değil, aynı zamanda eldeki malzemenin oldukça dağınık görünüm arz etmesi sebebiyle birbiriyle ilişkilendirilememesinden kaynaklandığını ifade eder. bk. "Kelâmcılar ve Matematikçiler", *M.Ü. İlähiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2), 305.

Tezimizin ikinci aşaması II. (VIII.) yüzyılın son çeyreğinden III. (IX.) yüzyılın ilk yarısı oluşturmaktaydı. Bu dönem düşüncesinin inşâ edilmesinde birinci evreye göre daha şanslı sayılabiliriz. Çünkü bu dönemde kelâm, daha önce de ifade edildiği gibi Basra Mu‘tezilesi mütekellimûnu elinde bir takım teolojik problemlere ilişkin bir çözüm çabası olmanın da ötesine geçerek tümel bir disiplin olarak inşâ edilmiştir. Kelâmî düşüncede gerçekleşen bu dönüşüm (aslında bu geçişi, “dönüşüm” demekten öte “disiplinleşme” şeklinde ifade etmek daha uygun olabilir) Mu‘tezile ile gerçekleştiği için, bu dönemin Mu‘tezile’ye mensup sistemci düşünürler hakkındaki tüm kaynaklar da tezimizin kaynaklarını oluşturacaktır. Bu açıdan tabakât kitapları, doksografiler, öncelikle müteakip dönem Mu‘tezile külliyyâtı başta olmak üzere, Şîî-Zeydî ve Eş‘arî kaynaklar tezimizin birincil kaynakları arasında yer alacaktır.

Kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâ sürecinde, Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi’ne mensup bir çok kelâmcı aktif rol almıştır. Dolayısıyla bu süreci yazarken söz konusu kelâmcıların entelektüel faaliyetlerinin bütünlüklü bir şekilde kuşatılması gerekmektedir. Biz bu amacı yerine getirmek için ele aldığımız döneme ilişkin birincil kaynak olan İmâm Eş‘arî’nin (ö. 324/936) *Makālâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-musallîn* adlı eserini tercih ettik. Böylece tezin muhtevâsını Eş‘arî’nin *Makālât’ı* üzerinden belirledik. Bu anlamda *Makālât*, kelâmın tümelleşme sürecindeki aktörlerin görüşlerinin elde edileceği bir bağlam olarak değerlendirildi. Bu kullanım tarzı, ilgili kelâmcıların görüşlerinin daha çok *Makālât’ın* çizdiği çerçeveye sınırlı kalmasını gerektirebilirdi. Ancak bu sınırlılık, söz konusu çerçevenin diğer kaynaklarla zenginleştirilmesi yoluyla aşılmıştır. Eş‘arî’nin *Makālâtı*, kelâmcıların tartıştıkları meseleleri verme yanında, bu meselelerin hangi yönlerden tartışıldığını da açık bir biçimde sunmaktadır. Bu sebeple *Makālât*, tezimizin kapsadığı döneme ilişkin içerdiği bilgiler açısından vazgeçilmez bir başucu kitabıdır. Eş‘arî’nin naklettiği görüşleri kesinlikle nesnel bir şekilde sunması da, bu metnin, kelâm tarihinin söz konusu döneminin inşâsında haklı bir yere sahip olmasını sağlamaktadır. Bu sebeple *Makālât*, genelde kelâm tarihinin özelde ise Mu‘tezile tarihinin inşâsında anahtar bir role sahiptir. *Makālât’ın* Helmut Ritter³² tarafından yapılan neşrini kullandık. Ayrıca *Makālât’ın*

³² Eş‘arî, *Kitâbu Makālâti’l-İslâmiyyîn ve’htilâfi’l-Musallîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç tarafından yapılan Türkçe tercümesini³³ de zaman zaman kullandığımızı söylemeliyiz. Metnin tercümesine başvurduğumuz her yerde orjinal metni de gözönünde bulundurduk. Böylece çeviriden kaynaklanabilecek muhtemel yanlış anlama ve yorumlamaların önüne geçmeye çalıştık.³⁴

Kuşkusuz Mu‘tezile külliyâtı arasında birinci sırayı Kādî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1024) eserleri teşkil edecektir. Bu eserlerin başında *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl* gelmektedir.³⁵ *el-Muğnî* Basra Mu‘tezilesi’nin entelektüel tarihinin anlaşılmasına yönelik en önemli kaynağı teşkil etmektedir. Zirâ burada Kādî, hem kendisinden önceki gelenekle, özellikle Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Câhiz, Nazzâm, Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû Abdullah el-Basrî ile hesaplaşmış, hem de ekolün temel görüşlerini belirginleştirerek Ebû Reşîd en-Nisâbûrî, İbn Metteveyh, Mankdîm Şeşdîv, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ve İbnü’l-Melâhimî gibi kelâm bilginlerini derinden etkilemiştir. Bu kelâmcılar birer “Kādî Şârihi” gibi, Kādî Abdülcebbâr’ın ortaya koyduğu temel önermeleri daha da açık hale getirmişlerdir.

el-Muğnî’nin bilgi ve nazar konusunun işlendiği on ikinci cildi *en-Nazar ve’l-Maârif*³⁶ Basra Mu‘tezilesi’nin epistemolojisini inşâ etmek için büyük önemi hâizdir. Aynı külliyâtın *et-Teklîf*³⁷ cildi ise, Basra Mu‘tezilesi kelâmcılarının insanın mâhiyeti bağlamında idrâk eden özneye ilişkin görüşlerinin aktarımı ve eleştirisi açısından önem arz etmektedir. Kādî Abdülcebbâr’ın *el-Muğnî* dışında, öğrencileri İbn Metteveyh ve Mankdîm Şeşdîv tarafından bir araya getirilip derlendiği *Kitâbu’l-Mecmû’ fi’l-Muhît*

³³ Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

³⁴ *Makâlât*’ın ve diğer Türkçe çevirisi bulunan eserlerin tercümesini kullandığımız her yerde metnin orjinali ile tercümesine yaptığımız atıfları [/] işaretiyle ayırdık. Buna göre sözgelimi “Eş‘arî, *Makâlât*, s. 10/20” şeklindeki referansta verilen birinci sayfa numarası, metnin orjinaline; ikincisi ise tercümesine işaret edecektir.

³⁵ *el-Muğnî* külliyâtının içeriği hakkında geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, “el-Muğnî”, *DİA*, XXX, 382-384.

³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, XII, (nşr. İbrâhim Medkûr), Kahire, 1963.

³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, XI, (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalîm en-Neccâr) Kahire, 1963.

bi't-teklîf I-III³⁸ ve *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*³⁹ gibi eserleri de, tezimizde kullandığımız kaynaklar arasında zikredebiliriz.

Tezimizde mümkün olduğu kadar Basra Mu'tezilesi'ne mensup diğer kelâm bilginlerinin eserlerinden de yararlanmaya çalıştık. Bu anlamda kelâmcıların varlık düşüncesini çalışırken İbn Metteveyh'in *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*⁴⁰ ve bu esere adını bilemediğimiz bir müellif tarafından yazılan *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*'dan⁴¹ yararlanılmıştır. *et-Tezkire* tamamen ontoloji konusuna ayrıldığı için onu Basra Mu'tezilesi'nin varlık araştırmasının kapsamlı ve bütünlüklü bir özeti olarak da değerlendirebiliriz. Özellikle sadece sistemin metafiziğiyle ilgilendiği için bu eser, Basra Mu'tezilesi'nin gerek ontoloji, gerek epistemoloji düşüncesini anlamak amacıyla günümüz kelâm tarihçileri için bir başucu kitabı olmayı hak etmektedir.

Kuşkusuz Câhiz'in eserleri, Mu'tezile tarihinin inşâsı açısından göz ardı edilemeyecek değerdedir. Onun *Kitâbü'l-Hayevân*'ı⁴² özellikle Nazzâm'ın kelâmî düşüncesini yeniden tesis edebilmek için vazgeçilmezdir. Ayrıca *er-Resâil*'de yer alan muhtelif yazılar⁴³ da, gerek Câhiz'in düşüncesini gerekse onun Mu'tezile kelâmcılarından yaptığı nakilleri ihtivâ etmesi bakımından önemlidir.

Bu eserlerin yanısıra, tezimizde zaman zaman Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 400/1009) *Kitâbü Mesâilî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*⁴⁴ ve *Fi't-Tevhîd*'i

³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mecmu' fî'l-Muhît bi't-teklîf* I-II (nşr. J. J. Houben). Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965; III (nşr. Jan Peters), Dâru'l-Meşrik: Beyrut: Lübnan, 1999.

³⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi* I-II (çev. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

⁴⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz = Al-tadkira fî ahkâm al-ğawâhir wa l-a'râd* I-II (nşr. Daniel Gimaret), Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransî, 2009.

⁴¹ *Şerhu Kitâbü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz = An anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira* (ed. Sabine Schmidtke-Nasrullah Pürcevâdî), Tahran: Müessesesi-i Pezûheşî Hikmet-i ve Felsefe-i İrân, 2006.

⁴² Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* I-V (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1965.

⁴³ Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz* I-IV (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.

⁴⁴ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde) Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

[*Ziyâdâtu's-Şerh*]⁴⁵; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *Tesaffuhu'l-Edille*⁴⁶ ve *el-Mu'temed*'ini⁴⁷; İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) *Kitâbü'l-Fâik fi usûli'd-dîn*⁴⁸, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*⁴⁹ ve *Tuhfetü'l-mütekellimîn*'i⁵⁰; Takiyyüddin en-Necrânî'nin (ö. 7./13. yüzyılın sonu) *el-Kâmil fi'l-İstiksâ*'sı⁵¹; yine adı bilinmeyen Zeydî-Şîî bir müellif tarafından yazılan *Hulâsatü'n-Nazar*⁵² isimli eserlerden de yararlanılmıştır.

İlgilendiğimiz dönemin entelektüel ağını çıkartırken Mu'tezile tabakât literatüründen istifade edilmiştir. Bu anlamda yararlanılan eserler arasında Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin (ö. 319/931) *Kitâbü'l-Makâlât*'ı [*Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*]; Kâdî Abdülebâr'ın *Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*'si, Hakîm el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*'i⁵³ ve İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) *el-Münye ve'l-emel*'i⁵⁴ zikredilebilir.

“Makâlât” türü eserler de tezimizin kaynakları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile tarihine ilişkin önemli kaynaklardan birini Hayyât'ın (ö. 300/912) *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*'i⁵⁵ zikredilebilir. Bilindiği üzere bu eser,

⁴⁵ Ebü Reşid en-Nisâbü'rî, *Fi't-Tevhîd* (nşr. M. Abdülhâdî Ebü Rîde), Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969.

⁴⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille* (nşr. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke), Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

⁴⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* I-II (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk: Institut Français de Damas, 1964.

⁴⁸ Rükneddîn b. Melâhimî Hârizmî, *Kitâbü'l-Fâik fi usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermott), Tahran: Müessesese-i Pezûheşî Hikmet-i ve Felsefe-i İrân, 2007.

⁴⁹ Rükneddîn b. Melâhimî Hârizmî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung-Martin J. McDermott), London: el-Huda, 1991.

⁵⁰ Rükneddîn b. Melâhimî Hârizmî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife* (nşr. Hasan Ensârî-Wilferd Madelung) Tahran: Müessesese-i Pezûheşî Hikmet-i ve Felsefe-i İrân, 2008.

⁵¹ Takiyyüddîn Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ fi mâ beleganâ min kelâmi'l-kudemâ* (nşr. Seyyid Muhammed eş-Şâhid), Kahire: el-Meclîsü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.

⁵² Anonim, *Hulâsatü'n-nazar*, (nşr. Sabine Schmidtke-Hasan Ensârî), Tahran: Müessesese-i Pezûheşî Hikmet-i ve Felsefe-i İrân, 2006.

⁵³ Bu üç eser birlikte yayımlanmıştır: bk. *Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus: Dârü't-Tunûsiyye; Cezâir: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, 1986.

⁵⁴ Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

⁵⁵ Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1988.

Câhiz'in *Fadîletü'l-Mu'tezile*'sine karşı İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) yazdığı *Fadîhatü'l-Mu'tezile*'ye bir reddiye mâhiyetindedir.⁵⁶ Zaman zaman İbn Hazm'ın, *el-Fasl fi'l-milel*'i, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin, *el-Fark beyne'l-fırak*'ı ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'ini de kullandık.⁵⁷

Çalışmamızda biyo-bibliyografik eserlerden de istifade edildi. Özellikle kelâmın erken ve klasik dönem tarihine ışık tutan İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) *el-Fihrist*'i⁵⁸ önemli bir başvuru kaynağımız oldu. *el-Fihrist*'in beşinci bölümü, kelâmcıların biyografilerine, öğretilerine ve yazdıkları eserlere ilişkin oldukça önemli bilgiler sunar. Bu veriler ışığında tezimizde söz konusu ettiğimiz evrelerin kişi ve problem merkezli topografisini çıkarma imkânına sahibiz.

Kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâ süreci bir makâle dışında müstakil bir araştırmaya konu olmamıştır. Günümüz kelâm tarihi araştırmacıları, daha çok kelâmın kaynağı sorununa yönelmişlerdir. Bu anlamda kelâmın nasıl ortaya çıktığı üzerinde birçok araştırma yapılmıştır. Ancak bu araştırmaların müştereken paylaştıkları problem, indirgemeci bir yaklaşımla hareket ederek kelâmın kaynaklarını ya büyük ölçüde dış sebeplere ya da büsbütün iç kaynaklara dayandırmalarıdır. Esasında bu iki aşırı yaklaşımın arasında bu ilmin doğuşunda iç ve dış kaynakların tesirini birlikte ele alanlar

⁵⁶ Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2002, s. 42; Ayrıca bk. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *DİA*, XXI, 183; Şerafeddin Gölcük, "el-İntisâr", *DİA*, XXII, 357-358.

⁵⁷ Ancak makâlât yazarlarında şöyle bir sıkıntı göze çarpmaktadır: Sözelimi Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Şehristânî gibi yazarlar, özellikle Mu'tezile kelâmcılarının muhâlif görüşlerini ele aldıklarında, bunların muhtemel kaynaklarını ortaya koymaya özel bir çaba sarf ederek, bunları İslâm dışı veya İslâm içinde de olsa bazı aşırı grupların görüşleriyle özdeşleştirmeye çalışırlar. Bu anlamda Mu'tezile kelâmcılarının Mecûsîlik ve Dehrîlik gibi dinî; Aristotelesçilik gibi felsefî düşünce ve ekollerin etkisi altında kaldıkları özellikle vurgulanır. Kelâmî düşüncenin teşekkülü sürecinde ortaya atılan yeni teoriler çoğu zaman aynı tür bir ilişkilendirmeden nasibini alır. Meselâ Abdülkâhir el-Bağdâdî, Nazzâm'ın kümûn görüşünü, Dehrîler'den veya Râfîzîler'den aldığını söyler. bk. *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Osman el-Huşt), Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, [t.y.] s. 119. Krş. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. Emîr Alî Mehnâ-Ali Hasan Fa'ver), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1995, I, 64. Bundan sonra söz konusu iki esere sırasıyla "Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*" ve "Şehristânî, *el-Milel*" şeklinde atıf yapılacaktır.

Eş'arî, Ebü'l-Hüzeyl'in zât-sıfat özdeşliği görüşünü Aristoteles'ten aldığını söyler. bk. a.mlf, *Makâlât*, s. 485: (وهذا اخذ ابو الهذيل عن ارسطاطاليس و ذلك ان ارسطاطاليس قال في بعض كتبه ان البارئ علم كله قدرة كله حياة كله) (سمع كله بصر كله فحسن اللفظ عند نفسه و قال: علمه هو هو و قدرته هي هو).

⁵⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Muhammed Rızâ Teceddüd), Tahran: Müessesesi-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 1366.

da olmuştur. Ancak bu araştırmalar kelâmın kendi tarihini bütünlüklü bir şekilde değerlendirmede için, kelâmın tarihsel dönemlere göre yeniden inşâsını sağlayacak problemlerin çeşitliliğini ve sürekliliğini tespit etme imkânını maalesef elde edememişlerdir. Böylece kelâmın bir düşünce olarak ilksel formunun bir bilim veya disiplin olmaya doğru nasıl evrildiği üzerinde durulamamıştır. Bu sebeple “başlangıç döneminde karşılaşılan teolojik problemlere ilişkin getirilen çözümlerle ortaya çıkan kelâmî düşünceden, nasıl olup da varlıkların tamamına ilişkin bütünlüklü bir analiz içeren kelâm disiplininin ortaya çıktığı” sorusu da sorulamamıştır.

Söz konusu sorun bağlamında özellikle Türkçe literatürde Ömer Türker tarafından kaleme alınan “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”⁵⁹ isimli makalesi konuyla ilgili ilk ve tek makale olması sebebiyle önemli bir yere sahiptir. Yazarın kelâmın metafizikleşme sürecine ilişkin ulaştığı sonuçları başka makelelerinde de paylaştığı gözlemlenmektedir.⁶⁰ Türker’in, kelâm ilminin entelektüel tarihindeki dönüşümüne ilişkin tespitleri bir makale sınırlarını ziyâdesiyle aşacak düzeydedir. Kelâm ilminin tümel bir disiplin olarak inşâ sürecine ilişkin oldukça önemli tespitler içeren bu makaleden araştırmamızın değişik süreçlerinde çokça yararlandığımızı belirtmek istiyoruz.⁶¹

Tezimizde istifade ettiğimiz diğer çalışmalara, araştırmamıza yeni bir unsur ilave ettikleri ölçüde işaret edeceğiz. Kelâm tarihiyle ilgili kayda değer araştırmaların sahibi Josef van Ess’in yazıları bunların başında gelmektedir. Josef van Ess’in II. ve III. yüzyıllara hasrettiği *Theologie und Gessellschaft*⁶² isimli başyapıtı, tezimizin tarihsel ve

⁵⁹ Ömer Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2007/2, cilt: XII, sayı: 23, s. 75-92.

⁶⁰ bk. Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 18, s. 1-26. Ayrıca bk. a.mlf., “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (ed. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 603-654.

⁶¹ Kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâsıyla ilgili bir başka çalışma için bk. Eşref Altaş, “Kelâmın Metafizik Olarak İnşâsı Mümkün Müdür? Gazzâlî’nin Kelâm Tasavvuru”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta, 2014, s. 273-85. Kelâmın neliği sorunuyla ilgili olarak şu makaleye de bakılmalıdır: İlyas Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1, sayı: 28, s. 5-35.

⁶² Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. jahr. Hundert Hidschraft: Eine Geschishte des Religiösen Denker im Frühen Islam*, New York: Walter De Gruyter, I, II, III, V (1991); IV, VI (1995).

entelektüel bağlamını oluşturmakla işimizi oldukça kolaylaştırmıştır. Bunun yanısıra aynı müellifin kelâmın başlangıcı sorunuyla ilgili olarak yazdığı “The Beginnings of Islamic Theology”⁶³, “Early Development of Kalam”⁶⁴ ve “The Logical Structure of Islamic Theology”⁶⁵ başlıklı makaleleri de, tezimizin özellikle başlangıç aşamasında bize katkı sağladı. Bu makalelerden “İslâm Kelâmının Başlangıcı”⁶⁶ adıyla dilimize çevrilen birincisi, bir çalıştayda tebliğ olarak sunulmuş ve bu tebliğin ardından “kelâmın neliği”ne ilişkin faydalı bir kollokyum tartışması yapılmıştır. Bu tartışmanın genel çerçevesinin, tezimin temel sorusunu belirginleştirmede bize yardımcı olduğunu söylemeliyiz.

Basra Mu‘tezilesi Kelâmı’nın sistematik analizine yönelik dikkate değer çalışmaları bulunan Richard M. Frank’ın araştırmaları da burada anılmayı hak etmektedir. Frank’ın *The Metaphysics of Created Being According to Abu’l-Hudhayl al-Allâf*⁶⁷ oldukça erken sayılabilecek bir dönemde telif edilmesine rağmen günümüz için Ebül-Hüzeyl’in düşünce sistemiyle ilgili önemli başvuru kaynaklarından biri olma özelliğini yitirmemiştir. Frank’ın, “The Science of Kalam” isimli makalesi de kelâmın ilminin mâhiyetine ilişkin önemli tespitler içerdiğinden dikkatlerden kaçmamalıdır.⁶⁸

⁶³ Josef van Ess, “The Beginnings of Islamic Theology”, *The Cultural Context of Medieval Learning* içinde (ed. J. E. Murdoch and E.D. Sylla), Dordrecht 1975, s. 87 vd.

⁶⁴ Josef van Ess, “Early Development of Kalam”, *Studies on the First Century of Islamic Society* (ed. G. H. A. Juynboll), Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982, s. 109-123.

⁶⁵ Josef van Ess, “İslâm Kelâmının Mantıksal Yapısı” (çev. Hayrettin Nebi Güdekli), *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelenek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, I, 477-506.

⁶⁶ Josef van Ess, “İslâm Kelâmının Başlangıcı” (trc. Şaban Ali Düzgün), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, cilt: XLI, s. 399-423.

⁶⁷ Richard Macdonough Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu l-Hudhayl al-Allâf: A Philosophical Study of the Earliest Kalâm*, Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1966.

⁶⁸ Richard M. Frank, “The Science of Kalâm”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992), s. 7-37.

BİRİNCİ BÖLÜM: KELÂMIN BAŞLANGICI: İÇERİK ve FORM

Giriş

Bu bölümde I. (VII.) yüzyılın son çeyreği ile II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısına kadar, yani bir disiplin olarak tedvînden önce kelâmın nasıl bir doğasının bulunduğunu belirlemeye çalışacağız. Kelâmî düşüncenin içeriğini tespit ederken söz konusu dönem düşünürlerinin günümüze ulaşan sınırlı sayıdaki yazılarından hareket etmekle birlikte, sonraki dönem yazarları tarafından onlardan yapılan nakillerden de istifade edeceğiz. Böylece kelâmî düşüncenin ortaya çıkış sürecinde ihtivâ ettiği temel kavramlar üzerinden bu düşüncenin içeriğini belirlemiş olacağız. Bu dönemde kelâm düşüncesinin nasıl bir yöneme sahip olduğu konusunda ise daha şanslı sayılabiliriz. Çünkü bu dönemden, günümüze ulaşan ve düşüncenin içeriği yanında üslûbunu da tayin etmemizi sağlayacak önemli metinlere sahibiz.

I. Kişiler ve Problemler

Bilindiği üzere kelâmî düşünce, müslümanların karşılaştıkları politik hâdiselerin tetiklediği teolojik sorunlara ilişkin bir çözüm bulma arayışı neticesinde ortaya çıktı. Bu problemlerin başında büyük günah işleyen kişinin (*mürtekibü'l-kebîre*) mümin veya kâfir tanımlamalarından hangisine gireceği geliyordu.¹ Büyük günah işleyen kişinin dinî durumunun ne olduğu sorusu; gerçekte imanın veya küfrün ne olduğu ve hangi davranışların/eylemlerin kişiyi “mürtekib-i kebîre” yapacağı sorusunu tartışmak anlamına geliyordu. Bu da imanın mâhiyetini ve iman ile amel arasında ne türden bir ilişkinin bulunduğu sorusunun tartışılmasını gerektirdi.² Böylece insan fiilleri ile iman-

¹ Büyük günah işleyen kişinin dinî durumunun ne olacağı sorununun kökeninde hilâfet tartışmaları, bir başka deyişle “müslümanların yeni imâmının kim olacağı” sorusu bulunmaktaydı. Hz. Peygamber’in irtihâlinin hemen ardından tartışılan ilk sorun buydu. Özellikle Hz. Osman’ın vefatından sonra daha da önem arz eden bu soruna ilişkin üç yaklaşım ve ekolün ortaya çıktığını gözlemliyoruz: [1] Ali taraftarları (Şîa), [2] Muâviye taraftarları (Emevîler), [3] Ne Ali ne de Muâviye tarafında yer alanlar (Hâricîler). Zâten bu sonunculara göre halîfeye gerek de yoktu. Zirâ Allah’ın Kitâbı yeterdi. Burada Hâricîler, “Ali, Muâviye ve onların peşinden gidenler kâfir midir mümin midir?” sorusunu sordular. Onların bu soruya verdikleri cevap için daha başından belliydi: Zirâ onlara göre Ali, Muâviye ve onların peşinden gidenler, ilâhî hükmü bırakıp hakemlere yani insan hükmüne tâbi oldukları için büyük günah işlemişlerdi. Büyük günah işleyenler ise kâfirdi. bk. Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 12, 13, 14.

² krş. Toshihiko Izutsu, *a.g.e.*, s. 14. Burada imanın, *küfr*den başkılığı üzerinden değil, ne şekilde meydana geldiği üzerinde durularak tanımlanmaya çalışıldığını gözlemliyoruz. İmanın hangi unsurlar tarafından belirlendiği sorusu, fikri analiz yoluyla cevaplanmaya çalışıldığı için verilen cevaplar da büyük ölçüde analitiktir. bk. a.mlf, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 54.

küfür arasındaki ilişki ele alındı. Öte yandan soruşturmanın insan fiili üzerinde temerküz etmesi, fiilin (eylem) kökenine ilişkin bir açıklamanın getirilmesini de gerektiriyordu. Böylece, fiillerin “insanın bir ürünü mü, yoksa Tanrı’nın bir yaratması mı?” olduğu tartışılmaya başlandı. Bu sorun etrafında başlıca iki yaklaşım belirdi: Birincisi, fiilin insan tarafından meydana getirildiğini, bu sebeple insanın fiil işlemeye yönelik bir kapasitesinin, yani *istitâatinin* bulunduğunu öne sürerek insanın fâilliğini (özgürlüğünü); diğeri ise fiillerin Tanrı tarafından yaratıldığını, zirâ insanın fiil işlemeye yönelik herhangi bir kapasitesinin bulunmadığını iddia ederek Tanrı’nın fâilliğini savundu. Böylece –birinciler **Kaderiyye** ve ikinciler **Cebriyye** olmak üzere– iki teolojik düşünce varlık sahnesine çıkmış oldu.

Kaderî düşünce ilk defa Ma‘bed el-Cühenî (ö. 83/702) tarafından savunuldu.³ Ma‘bed, insanın fiillerinin bizzât kendisi tarafından meydana getirildiğini düşünüyordu.⁴ Bu düşünceyi Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 120/738) devam ettirdi. Gaylân da, insanda tam anlamıyla fiil seçme ve yapma gücünün bulunduğunu savundu.⁵ Ma‘bed ve Gaylân’ın

³ İbnü’n-Nedîm, Ebü’l-Kâsım el-Belhî’den aktararak kader konusunda ilk konuşan (*tekelleme*) kişinin Senseveyh ismiyle bilinen Ebü Yûnus el-Esvârî olduğunu ve Mâbed el-Cühenî’nin de ona tâbi olduğunu kaydeder. bk. *el-Fihrist*, 201; ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’l-hidâye* (nşr. Halîl Şehâde), Beyrut: Dâru’l-Fikr [t.y.], IX, 42. Bunun yanısıra kader konusunda ilk konuşan kişinin Hıristiyan iken müslüman olan sonra tekrar Hıristiyanlığa dönen Sûsen isimli Irak’lı biri olduğu, Ma‘bed’in kader görüşünü ondan, Gaylân’ın da Ma‘bed’den aldığı da zikredilir. bk. İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (nşr. Ali Şîrî), Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1997, LIX, 319. krş. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî, *Nemûzec mine’l-a‘mâli’l-hayriyye*, Riyad, 1988, s. 234-235. Kaynaklarda Ma‘bed’in insanın fiillerinin kendisi tarafından meydana getirildiği düşüncesine sahip olduğu ifade edilmekle beraber, bu düşüncenin ayrıntılarına yer verilmemektedir.

⁴ İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, LIX, s. 319. Ma‘bed el-Cühenî ve Atâ b. Yesâr birlikte Hasan el-Basrî’nin yanına gelerek: “Ey Ebü Saîd! Bu yöneticiler (*mülûk*) Müslümanların kanlarını akıtıyorlar, mallarını alıp kullanıyorlar ve diyorlar ki: “Bizim amellerimiz Allah’ın kaderine göre cereyan eder” diyorlar. Bunun üzerine Hasan el-Basrî: “Allah’ın düşmanları yalan söylüyorlar” dedi. bk. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, I, 441, 484.

⁵ Kaderiyye’nin Ma‘bed el-Cühenî’den sonra gelen en önemli temsilcisi olan Gaylân ed-Dımeşkî, bir süre Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye’nin derslerine devam etmiş, ancak daha sonra bu ders halkasından ayrılmıştır. İbnü’n-Nedîm, Gaylân’ın yaklaşık 2000 varak civarında risâlelerinin bulunduğu söyler. bk. *el-Fihrist*, s. 131. Gaylân ed-Dımeşkî’nin, Ömer b. Abdülaziz’e kader konusunda bir mektup gönderdiği kaydedilmektedir. bk. İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile* (nşr. Susana Diwald-Wilzer), Beyrut, 1960, s. 25-26. Gaylân’ın bazı âlimlerle yaptığı tartışmalar günümüze ulaşmıştır. İbn Abdürabbih, Gaylân ed-Dımaşkî’nin İmâm Evzâî ile kader konusunda yaptığı tartışmayı ve onun Evzâî’nin sorularına “Bilğim yok” diyerek cevap verdiğini kaydeder. bk. *el-İkdü’l-Ferîd*, II, 379-80. Gaylân’ın Dâvûd b. Ebü Hind ile kader konusuyla ilgili olarak aklın mâhiyeti ve insanlar arasında taksimiyle ilgili olarak yaptığı bir tartışma için bk. Ebü Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996, III, 92-93; yine onun Rebîa b. Ebü Abdurrahmân ile cebr konusundaki bir diyalogu için bk. *a.g.e.*, III, 260. Gaylân’ın Ömer b.

yaklaşım şeklinin ayrıntıları hakkında elimizde detaylı bilgiler bulunmasa da, onların öncelikle insanın sorumluluğunu yadsıyacak bir şekilde hemen her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği bir düşünceye karşı çıktıklarını söyleyebiliriz. Aslında bu konuda Ma'bed ve Gaylân yalnız da değildi. Zirâ Basra'da teolojik problemlerle ilgilenen Hasan el-Basrî de (ö. 110/728) *cebr* düşüncesine karşı oldukça olumsuz bir tavır içindeydi. Onun insan fiilleri problemiyle ilgili olarak Halife Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı mektup, insanın sorumluluğunu temellendirmek için, fiillerinin kendisi tarafından meydana getirilmesi gerektiği düşüncesini açık bir biçimde ortaya koyuyordu.⁶

Kaderî düşüncenin karşısında insan fiillerinin mahlûk, yani Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesi savunulmaya başlandı.⁷ Bu düşüncenin özellikle Hasan b. Muhammed (ö. 100/718 [?]) ve Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) tarafından

Abdülazîz'in yanında İyâs b. Muâviye ile giriştiği bir tartışma için bk. İbn Asakir, *Târîhu Medineti Dimâşk*, X, 16-7. Ayrıca Gaylân'ın Ömer b. Abdülazîz ile kader konusunda giriştiği muhtelif diyaloglar için bk. İbn Asâkîr, *a.g.e.*, XLVIII, 193-198, 208. Bu diyalogların içeriği hakkında yapılmış bir değerlendirme için bk. Cemalettin Erdemci, "İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları: Ğaylân ed-Dimaşkî-Ömer b. Abdülazîz", *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim*, 2006, sayı: 43-44, s. 198-223.

⁶ Şehristânî, "mâsiyetler dışında her şeyin Allah'ın kazâ ve kaderiyle gerçekleştiği fikrini içermesinden ötürü söz konusu mektubun Hasan el-Basrî'ye değil, Vâsıl b. Atâ'ya ait olabileceğini düşünerek şöyle der: "Hasan el-Basrî'ye nisbet edilen bir risâle gördüm. Bunu kader ve cebr hakkındaki görüşünü sorduğu Abdülmelik b. Mervân'a yazmış. Bu risâlede Hasan, Kaderiye mezhebine muvâfık düşecek bir şekilde cevap vermiş, Kitap'tan âyetler ve aklî deliller getirmiştir. Muhtemelen bu risâle Vâsıl b. Atâ'ya aittir. Zirâ Hasan, kaderin, hayır ve şerrin Allah'tan geldiği konusunda selefe muhâlefet edecek bir kişi değildi. Çünkü bu sözler, onlara göre üzerinde görüş birliğine varılmış sözler gibiydi (*ke'l-mücmâ' aleyhi*)". Haberde vârid olan bu lafzı, hayır ve şer, güzellik ve çirkinlik gibi kulların iktisâbından sâdır olan şekilde değil de [sadece] belâ, âfiyet, şiddet, rahat, hastalık, şifâ, ölüm ve hayat vb. gibi Allah Teâla'nın fiilleri olarak hamletmesi, şaşılacak bir şeydir". bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 61; krş. Şehristânî, *Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi* (trc. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık: İstanbul 2008, s. 59.

⁷ Kâdî Abdülcebbâr, cebr fikrinin ortaya çıkışıyla ilgili olarak Ebû Ali'den şunları aktarır: *Cebr* düşüncesini benimseyen ve onu ortaya çıkaran ilk kişi Muâviye'dir. Buna göre Muâviye yaptığı şeylere bahâne bulmak için onların Allah'ın kazâsı ve yaratması olduğu düşüncesini ortaya koymuş, bu konuda isabetli olduğunu îhâm etmek için cebrî kullanmıştır. Buna göre Allah onu imâm olarak belirlemiş ve emri ona vermiştir (*velâhu el-emre*) ve böylece [cebr düşüncesi] Beni Ümeyye melikleri arasında yayılmıştır (*feşâ zâlike*). Yine bu düşünceye göre, Hişâm b. Abdülmelik, Gaylân rahimehullahu öldürmüştü. Ondan sonra Yûsuf es-Semtî gelerek *teklîfu mâ lâ yutak* düşüncesini ortaya atmıştır. O, bu görüşü, Vâsıt'ta zındık Darîr'den almıştır. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, VIII, "el-Mahlûk" (nşr. Tevfik Tavîl-Saîd Zâyid), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963, s. 4. Bundan sonra *el-Muğnî* külliyyatına yapılacak atıflar "Kâdî, *el-Muğnî*" şeklinde olacaktır.

savunulduğunu görüyoruz. Hattâ Ömer b. Abdülazîz, insan fiillerinin Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu ve böylece insanın özgür irâdesinin bulunmadığını, Tanrı'nın ezeli bilgisiyle temellendirmeye çalıştı.⁸

İnsanın fâilliği (özgürlüğü) sorunu, kelâmın bir disiplin olarak gelişim sürecinde oldukça merkezî bir yer teşkil etmektedir. Zirâ insanın fâilliğinin soruşturulması, Tanrı'yı nazari araştırmanın konusu haline getirmiştir. Bu anlamda insanın fâilliğini tartışmak aynı zamanda Tanrı'nın fâilliğini de tartışmak anlamına geliyordu. Bir başka deyişle irâde konusunda insana ilişkin bir tanımlama, doğrudan Tanrı'ya ilişkin bir tanımlamayı gerektirecektir. Bu sebeple kelâmın başlangıç döneminde irâde probleminin Tanrı'nın nitelikleri tartışmasını beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz. Böylece Tanrı'nın fâilliği, "Tanrı hakkında nelerin söylenip nelerin söylenmeyeceği" sorusunu da beraberinde getirerek⁹ Tanrı hakkında zorunlu, mümkün ve imkânsız durumların tespiti yapılmaya başlandı.¹⁰ Çünkü "İnsanın fiillerinin gerçek fâili kimdir?" sorusu; insan fiillerinin iyi-kötü şeklinde birçok ahlâkî niteliği hâiz olduğu düşünüldüğü zaman bu fiillerin gerçek fâilinin Tanrı olması, Tanrı'nın iyi ve kötüyü irâde etmesi, bunlara rızâ göstermesi, yaratması vs. gibi hususların tartışılmasını gerektirecektir. "Tanrı'nın adâleti ve iyiliği emretmesi ve kötülüklerden tenzîhi gereği"nden hareketle, insanın fiillerinin fâilinin Tanrı değil, insan olduğuna vurgu yapıldı.

Burada Tanrı'ya ilişkin bilinenler, O'nun hakkında bilinmeyenlerin elde edilmesi için bir tür başlangıç noktası teşkil ediyordu. Tanrı'ya ilişkin bilinenlerin başında özellikle iki şey gelmekteydi: [1] Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu ve [2] Tanrı'nın eşi ve benzerinin bulunmadığı. Bu iki unsur zâten Kur'ân'da oldukça açık bir biçimde ifade

⁸ Ömer b. Abdülazîz, *Risâle fi'r-red ale'l-Kaderiyye*, s. 43-54.

⁹ Sözelimi Hasan el-Basrî, "Allah'ın ancak kendisi için râzı olduğu şeyleri O'na isnâd et!" uyarısında bulunarak insanın fâilliği sorununu, ilâhî sıfatlar sorunu bağlamına çekmektedir. bk. *Risâle fi'l-Kader*, s. 115.

¹⁰ Şeylere ilişkin, zorunlu, mümkün ve imkânsız durumlar, esas itibariyle önermelerin kipleri anlamına gelmektedir. Frank Griffel, kelâmcıların kiplik meselesine dair yoğun ilgilerinin arkasında İbn Sînâ'nın eserlerinin bulunduğunu, ancak bu ilgiyi önceleyen bir çaba olarak Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserini gösterir. Cüveynî bu eserde Tanrı için neyin imkânsız, zorunlu ve mümkün olduğunu ayrı ayrı ele almıştır. bk. Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı* (çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç), İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 242. Bununla beraber Tanrı hakkında neyin mümkün neyin de mümkün olmadığı tartışmasının, kelâmî düşüncenin başlangıcına kadar götürmek mümkündür.

edilmişti.¹¹ Bunun doğal sonucu ise Tanrı'nın, kendisi dışındaki her şeyden bambaşka oluşuydu. Ancak Tanrı ile âlem arasındaki mutlak farklılık düşüncesine rağmen dinî naslarda bir takım cisimsel niteliklerin Tanrı'ya atfedildiği de bir gerçektir. Öyleyse bu sıfatlar nasıl anlaşılacaktı?

Kelâmın başlangıç döneminde bu soruya ilişkin iki yaklaşımın savunulduğunu görüyoruz: Birincisi naslarda geçen söz konusu yüklemeleri zâhirî anlamlarıyla kabul etme taraftarı olan yaklaşımdı. Bu yaklaşımın farklı tonları olmakla birlikte, bunların hemen tamamının Tanrı'ya cisimsel nitelikleri atfetme eğiliminde müşterek olduklarını söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma ilişkin bir örneği, Vehb b. Münebbih'in¹² (ö. 114/732) kendisiyle aynı fikirde olmayan Ca'd b. Dirhem'e söylediği: "Allah, Kitâb'ında bize el, göz, nefis ve işitmeye sahip olduğunu haber vermeseydi, biz de elbette bunları söylemezdik"¹³ sözü açıkça gösterir. Benzer bir düşüncenin Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) tarafından da savunulduğu nakledilmektedir.¹⁴ Kuşkusuz bu yaklaşımın daha ağır bir şeklini Müşebbihe temsil ediyordu. Eş'arî bir yerde Mukâtil'in ashâbına diğer yerde ise hem Mukâtil'e hem de Dâvûd el-Cevâribî'ye nisbet ettiği aşırı teşbîh görüşünü şöyle nakleder:

"Allah cisimdir ve insan sûretinde bir cüssesi vardır; et, kan, saç ve kemik gibi organları; el, ayak, dil, baş ve göz gibi uzuvları vardır. Bununla beraber O, başkasına, başkası da O'na benzemez."¹⁵

¹¹ el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; ez-Zümer 39/ 62; el-Mü'min 40/62 ve eş-Şûrâ 42/11.

¹² Yemenli bir tâbiî olan Vehb b. Münebbih, ilk yazılı hadis metinlerinden *es-Sahîfetu's-Sahîha* adlı mecmuanın sahibi Hemmâm'ın kardeşidir. Onun Yunanca, Süryânice ve Himyerî dillerini iyi bildiği, kadim kültürlerle aşırı bir ilgi duyduğu belirtilmektedir. Kaynaklarda Vehb'in hikmet/bilgeliği yücelten sözlerine rastlanılmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, Vehb'in kardeşini Şam'a gönderip kitap satın aldığını sonra da bunları Arapça'ya tercüme ettiğini belirten Yahyâ b. Maîn'e ait bir ifadeye eserinde yer verir. Vehb b. Münebbih'in, erken devrin önemli tartışma konularından biri olan kader meselesiyle de ilgilendiği, bir dönem kaderi inkâr anlayışı benimseyip bu konuda *Kitâbu'l-Kader* isimli bir eser yazdığı; ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği ifade edilmektedir. bk. Mahmut Demir-M. Emin Özafşar, "Vehb b. Münebbih", *DİA*, XLIII, 608-9.

¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350-351. İbn Kesîr, Ca'd b. Dirhem'in teşbîh görüşünü savunan Mukâtil b. Süleymân ile Belh'te tartıştıkları bilgisini de vermektedir. bk. *a.g.e.*, IX, 350-351.

¹⁴ Sözelimi bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 152-3, 209.

¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 209.

Hişâm b. el-Hakem de (ö. 179/795) Tanrı'nın var olmasından hareketle O'nun var olanların, yani cisimlerin bütün niteliklerine sahip olacağını düşünerek Tanrı'ya varlıkların bütün niteliklerini atfetmiştir. Ebü'l-Hüzeyl, bazı kitaplarında Hişâm b. el-Hakem'in şöyle dediğini nakletmektedir:

Onun Rabbi cisimdir; gider ve gelir, bazen hareket eder, bazen de hareketsiz durur, bazen oturur, bazen de ayağa kalkar; O, uzun, geniş ve derindir. Çünkü böyle [uzun, geniş ve derin] olmayan bir şey, yokluk tanımına girer.¹⁶

Kur'ân'ın Tanrı hakkında konuşmaya imkân veren tek kaynak olduğu argümanı, daha çok teolojik rasyonalizme karşı muhâlefet gösteren hadis taraftarlarınca savunuluyordu. Onlar dinî hakikatin insanın aklî idrâk ve tasavvurunu aştığını düşünüyorlardı. “Naslarda ne okuduysak ona inanırız; bu bize yeterlidir”¹⁷ yaklaşımının sonucunda onlar, nasların bir milim dahi ötesine geçmeyi, onlardan neticeler çıkarmayı, naslar üzerinde akıl yürütme ve tartışma yapmayı kabul etmediler.¹⁸ Esasında bunun gereksiz olduğunu düşünüyorlardı: çünkü Tanrı kendisini onlara Kur'ân'da apaçık bir şekilde vahyetmişti.¹⁹ “Dolayısıyla Tanrı, Kur'ân'da elleriyle yarattığını, yüzü dışında her şeyin helâk olacağını haber vermişse, bu haberler aynen kabul edilmeliydi. Şâyet naslar Allah'ın bir yüzü ve iki eli olduğunu, O'nun bir taht üzerinde oturduğunu söylemişse, bunlar aynen böyleydi ve kişi akıl yürütmeksizin bunları kabul etmeliydi. Aynı şekilde kişi, Kur'ân'ın hiçbir şeyin Allah'ın benzeri olmadığını, dolayısıyla Allah'ın yüzünün

¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 32/61. Bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl, Hişâm b. el-Hakem'e: 'Ebû Kubeys dağını işaret ederek, senin ilâhın mı daha büyük, yoksa şu dağ mı?' diye sorduğunda; o: 'Bu dağ onu aşar; yani ondan büyüktür' demiştir. bk. a.mlf. *Makâlât*, s. 32/61. krş. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 65. İbnü'r-Râvendî'nin aktardığına göre Hişâm b. el-Hakem, Tanrı ile cisimler arasında bir tür benzerlik bulunması gerektiğini; aksi takdirde cisimlerin Tanrı'ya delâletinin mümkün olamayacağını düşünür. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 207-208; krş. Şehristânî, *el-Milel*, I, 216. İmâm Eş'arî, Hişâm b. el-Hakem'in cismin tanımıyla ilgili görüşünü şöyle zikreder. “Cisim, mevcûd demektir. Cisim sözüyle, o şeyin, mevcûd, şey ve zâtıyla kâim olduğunu kastederim”. bk. *Makâlât*, s. 304. Hişâm b. el-Hakem ve Mücessime'den bazıları, Allah'ın gerçekte görülmesini ve kendisine dokunulmasını mümkün görürler. bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 139. Şehristânî de Şîa mütekellimlerinden biri olarak adlandırdığı Hişâm b. el-Hakem ile Ebü'l-Hüzeyl arasında teşbîh ve ilâhî bilginin taalluku konusunda bir tartışma geçtiğini kaydeder. bk. *el-Milel*, I, 216.

¹⁷ Josef van Ess, “Niçin Kelâm?”, *İSAM Konuşmaları*, s. 247.

¹⁸ Joseph Schacht, “İslâm'da Kelâm ve Hukuk” (trc. Adnan Bülent Baloğlu), *Kelâm Araştırmaları I* içinde, İzmir, 1988, s. 14.

¹⁹ Josef van Ess, “İslâm Kelâmının Mantıksal Yapısı”, s. 499.

insanın yüzü gibi olmadığını, fakat yine de O'nun yüzünün kelimenin sözlük anlamında gerçek bir yüz olduğunu da zihinde tutmak mecburiyetindeydi. Bu ifadeler tevîl edilecek olsaydı, kuşkusuz bu şekilde vârid olmazdı. Bu “niçin ve nasıl?” diye sormayı inkâr ediş, *bilâ-keyf* ifadesiyle ile tâbir edildi.”²⁰

Bu düşünceyle uyumlu olarak onlar dilde ve dolayısıyla Kur'ân'da mecâzın bulunmadığını, bu sebeple Tanrı'ya Kur'ân'da ne nisbet edilmişse onun hakikat anlamında anlaşılması gerektiğini savundular. Onlar, söz konusu problemlerle ilgili olarak insanın nasları olduğu gibi kabullenmekten başka yapabileceği bir şeyinin olmadığını düşündüler. Zirâ insanın buna ne bir hakkı, ne de imkânı vardı. Kaldı ki Tanrı, Kur'ân'da kendisini bize apaçık bir şekilde sunmuştu. Dolayısıyla Tanrı kendini Kur'ân'da nasıl tavsîf etmişse aynen kabul edilmeliydi. Bu düşünce, Tanrı hakkındaki konuşmayı, sadece eldeki vahiy çerçevesinde mümkün görüyordu. Bu anlamda akıl, nasları yorumlayarak Tanrı hakkında konuşma imkânına sahip değildi. Bu karşı duruşu genellikle kelâm faaliyetine güven duymayanlar sergiliyordu.²¹

Bu düşünce, Tanrı ile âlem arasında mutlak bir ayrılık bulunması gerektiğini düşünenler tarafından kabul edilmedi.²² Şâyet Tanrı yaratılmış varlıklara benzeseydi, yaratılmış

²⁰ Joseph Schacht, *bilâ-keyf* ilkesinin ilk formülasyonunun müslüman âlimler tarafından İmâm Mâlik'e dayandırıldığını, ancak bu formülün ilk olarak İmâm Şâfiî'nin eserlerinde görüldüğünü kaydeder. Şâfiî, Medinelilere şöyle hitap ediyordu. “Siz şöyle dersiniz: Şâyet bir şey Halife Ömer'e atfediliyorsa onun niçinini ve naslını sormayın” ve kendisi şöyle demektedir: “Hiç kimse Peygamber'den gelen mâlûmât hakkında akıl yürütme ve sorular sormaya veya herhangi kişisel bir görüş ileri sürmeye yetkili değildir. bk. Joseph Schacht, “İslâm'da Kelâm ve Hukuk” (trc. Adnan Bülent Baloğlu), *Kelâm Araştırmaları I* içinde, İzmir, 1988, s. 14. Ahmed b. Hanbel de, Kur'ân ve hadiste açık bir biçimde ifade edilenin ötesine geçen her türlü teolojik spekülasyona karşı çıkmıştı. bk. Christopher Melchert, “Ahmad ibn Hanbal”, *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (ed. Gerhard Bowering), s. 24-5. İslâm düşüncesinde akıl-vahiy ilişkisinin tarihsel sunumu için bk. Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 17-47.

²¹ İbn Haldûn söz konusu tavrın özellikle teşbîh ifade eden âyetler bağlamındaki tasvirini şöyle dile getirir: “Selefe galip olan tenzih delilleridir. Zirâ bunların sayıları hem çok hem de delâletleri açıktır. Onlar teşbîhin imkânsız olduğunu biliyor, bütün âyetlerin Allah'ın kelâmı olduğuna hükmediyor, bunlara inanıyor, ne bahs ne de te'vil yani ne tartışma ne de yorumlama sûretiyle bunların mânâlarına ilişmiyordu. Onlardan birçoğunun, “Müteşâbih âyetleri nâzil olduğu gibi bırakınız” demiş olmalarının mânâsı budur. Yani bu türlü nasların Allah'ın katından geldiğine iman ediniz, onları te'vil ve tefsir etmeye yeltenmeyiniz. bk. *Mukaddime*, II, 827.

²² Cehm b. Safvân'ın da Mukâtil b. Süleymân ile ilâhî sıfatların nefyi konusunda tartıştığı nakledilmektedir. bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IX, 350. Ebû Hanîfe'nin Cehm ve Mukâtil'i birlikte zikrederek onlar hakkında şunları söylediği nakledilir: “İkisi de aşırıya kaçmıştır (*müfrit*). Cehm, teşbîhin nefyedilmesi konusunda o kadar aşırıya kaçmıştır ki “Allah şey değildir” (*innehu leyse*

varlıklar gibi olacak; dolayısıyla O, kadîm ve ilâh olamayacaktı.²³ Böylece teşbîh karşısında tenzîhe vurgu yapılmaya başlandı. Tanrı ile âlem arasındaki benzerliği yadsımak için, tenzîh fikrine yapılan vurgu neticesinde ilâhî sıfatların gerçekliği de yadsınmaya başlandı. Bu yaklaşımı benimseyen kelâmcıların başında Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) geliyordu. Ca'd hakkında bilgi veren kaynakların büyük çoğunluğu, onun Allah'ın "mütekellim" olmadığını ve Kur'ân'ın da yaratılmış olduğunu söyleyen ilk kelâmcı oluşuna vurgu yaparlar. Buna göre Ca'd, Allah'ın Hz. Mûsâ (a.s.) ile konuşmadığını ve ayrıca Hz. İbrahim'i de dost (*halîl*) edinmediğini iddia etmiştir.²⁴ Ca'd'ın ilâhî sıfatlara yönelik yaklaşım şeklini, teşbîh-tenzîh ikileminin belirlediği açıktır. Zirâ Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu ve aynı zamanda O'nun eşi ve benzerinin bulunmadığı düşüncesinin sonucu olan Tanrı ile âlem arasındaki mutlak ayrılık fikri, Ca'd b. Dirhem'i insana veya varlıklara ait herhangi bir niteliğin Tanrı'ya atfedilemeyeceği düşüncesine götürmüştür.²⁵ Bu sebeple o, insânî bir nitelik olan konuşmayı (kelâm) Tanrı'dan nefyederek O'nun mütekellim olamayacağını, bu yüzden O'nun Mûsâ (a.s.) ile konuşmadığını; aynı şekilde insana özgü bir nitelik olan dost edinmenin de Tanrı için söz konusu olamayacağını, bu sebeple de O'nun İbrahim'i (a.s.) dost edinmediğini söyledi.²⁶

bi-şey'in) demiştir. Mukâtil de Allah'ı yarattıklarının bir benzeri kılacak derecede aşırıya kaçmıştır." bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm: h.141-160* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988, IX, 641.

²³ bk. Binyamin Abrahamov, "Bi-Lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri" (çev.: Orhan Ş. Koloğlu), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: XI, sayı: 2, s. 215-16.

²⁴ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-ta'tîl* (nşr. Fehd b. Süleymân el-Füheyd), Riyad; Dımaşk: Dâru Atlasi'l-Hadra, 2005/1425, s. 9-10; krş. Dârimî, *er-Redd ale'l-Cehmiyye* (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Kuvety: Dârü İbni'l-Esîr, 1995, s. 21-2.

²⁵ Bu düşünce, sonraki dönem kelâmcılarının ilâhî sıfatları nefyedecek açıklamalarının da temel sebebidir. Hattâ sadece teşbîh ifade eden sıfatların değil, Tanrı'nın âlim, kâdir, hayy, mütekellim vb. sıfatlara da sahip olmadığı bu sâikle ifade edilecektir. krş. Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 23.

²⁶ Ca'd'ın Allah'ın Mûsâ ile konuşmadığı veya İbrahim'i dost edinmediği şeklindeki sözleri; esasında onun düşüncesinin hareket noktasını değil, sonuçlarını oluşturmaktadır. Çünkü Tanrı'nın, kendisi dışındaki varlıklardan büsbütün farklı olduğu fikri üzerinden Ca'd, O'nun hiçbir şekilde insânî niteliklerle vasıflanamayacağını düşünmektedir. Şu halde Ca'd, Kur'ân'da yer alan Tanrı'nın Mûsâ ile konuştuğu veya İbrahim'i dost edindiği ifadelerini, lafzî/literal anlamıyla kabul etmenin doğru olmadığını düşündüğü için bunları mecâzî ifadeler olarak değerlendirmiş olmalıdır.

Benzer şekilde Cehm b. Safvân da Allah'ın mütekellim olmadığını iddia ediyordu.²⁷ Bununla beraber o, Tanrı ile âlem arasındaki mutlak ayrılık düşüncesinden hareketle Tanrı'ya yaratılanların nitelendiği hiçbir sıfatın verilemeyeceğini düşündü. Sözelimi ona göre Tanrı hakkında “şey” dahi denilemezdi.²⁸ Cehm b. Safvân, teşbîh düşüncesinden kurtulmak için Allah'a “vücûd” sıfatını bile atfetmekten kaçınacak derecede aşırı bir tenzîh anlayışına sahipti.²⁹ Ona göre Tanrı dışındaki her şey cisimdir. Cisim olmayan sadece Tanrı'dır. Çünkü O'na benzeyen hiçbir şey olamaz.³⁰ Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin aktardığına göre Cehm b. Safvân, Allah'ın ma'dûmu bilmesini de benzer gerekçelerle imkânsız görüyordu. Cehm'e göre Allah ancak hâdis olduğu zaman bir şeyi bilir (*inne'llâhe azze ve celle lâ ya'lemu eş-şey'e illâ fi vücûdi hudûsihi*).³¹ Cehm b. Safvân'ın “mütekellim”, “şey” ve “mevcûd” gibi Tanrı'ya yapılacak

²⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, Cehm'in Allah'ın mütekellim olmadığını iddia eden ilk kişi olduğunu söyler. Ancak diğer kaynaklar ise bunu ilk söyleyenin Ca'd b. Dirhem olduğunu yazarlar. bk. *el-Evâil*, s. 252.

²⁸ Cehm'in Allah Teâlâ'yı şey olarak değil, *müşeyyi'* olarak nitelediği nakledilmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz = Al-tadkira fi ahkâm al-ğawâhir wa l-a'râd* (nşr. Daniel Gimaret), Kahire: el-Ma'hadü'l-Fransî, 2009, I, 223. Bu esere tezimizde, “İbn Metteveyh, *et-Tezkire*” şeklinde işaret edilecektir.

²⁹ Şerafettin Gölcük, “Cehm b. Safvân”, *DİA*, VII, 233-234. Cehm b. Safvân, insan fiillerini yadsıması neticesinde, tek fâilin Tanrı olduğunu, Tanrı ile Tanrı dışındaki şeyler arasındaki mutlak farklılık düşüncesiyle temellendirmeye çalıştı. Ona göre insanın gerçek anlamda fâil olduğunu söylemek, Tanrı ile insan arasında bir tür teşbîhi gerektirecektir. Böylece teşbîh düşüncesinden kurtulmak için Cehm, insanın irâdeye sahip olmadığını söyledi.

³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 346. Ancak Cehm b. Safvân'ın teşbîh düşüncesinden kaçınmak için Allah'ın mütekellim olmadığını söylemesi, ilginç bir şekilde muhâliflerince teşbîhin ta kendisi olarak yorumlandı. Sözelimi, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Cehm'i şöyle eleştirdi: “Siz Allah'ın mütekellim olmadığını söyleyerek O'na büyük bir iftira attınız ve O'nu kendisi dışında tapılan putlara benzettiniz. Çünkü putlar konuşmaz, söz söylemez (*lâ-tentiku*), hareket etmez ve bir mekândan başka bir mekâna geçmez”. bk. *er-Red ale'z-zenadika ve'l-Cehmiyye*, Küveyt: Garas li'n-Neşr, 2005, s. 274. Ahmed b. Hanbel, Cehm taraftarlarının bu hücceti görünce: “Allah bazen mütekellim olabilir, ancak kelâmı mahlûktur” dediklerini kaydeder ve eleştirilerini şöyle sürdürür: “İnsanların kelâmı da mahlûktur. Öyleyse siz Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu iddia ederek O'nu yaratıklarına benzetmiş oldunuz. Çünkü sizin görüşünüze göre O'nun konuşmayı (*tekellüm*) yaratıncaya kadar konuşmadığı bir zaman vardı. İnsanlar da böyledir. Onlar da kendileri için konuşma yaratıncaya kadar mütekellim değildiler. Siz böylece inançsızlık (*küfr*) ile teşbîhi bir araya getirdiniz. Ancak Allah Teâlâ bütün bunlardan münezzehtir. Biz ise bu konuda şöyle deriz: Allah ezeli olarak dilediğinde mütekellimdir (*inne'llâhe lem yezel mütekellimen izâ şâe*). Biz kelâmı yaratıncaya kadar O'nun mütekellim; bilgiyi yaratıncaya kadar O'nun bilen; kudreti yaratıncaya kadar O'nun kâdir; nûru yaratıncaya kadar O'nun nûr ve büyüklüğü yaratıncaya kadar O'nun büyüklük sahibi olmadığını aslâ söylemeyiz. bk. *a.g.e.*, s. 275-80.

³¹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille* (nşr. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke), Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, s. 59-60. Hişâm b. el-Hakem de bu hususta Cehm'den farklı düşünmez: Ona göre şâyet Allah Teâlâ ezelde âlim olsaydı, cismin müteharrik olduğunu, gökyüzünün mevcûd olduğunu da bilmesi gerekirdi. bk. *a.g.e.*, s. 60.

yüklemleri nefyederken, dilin tek anlamlılığını savunduğunu söyleyebiliriz.³² Buna göre Cehm, insana ve Tanrı'ya yüklenen niteliklerin aynı anlamı îmâ ettiğini düşünmüş olmaktadır.³³ Şu halde Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'a göre teşbîhten kaçınmak için, ilâhî sıfatları Tanrı'dan soyutlamak dışında başka bir yol yoktu. Sözelimi Tanrı'ya “şey” denilmesini mümkün görmek, O'nunla diğer şeyler arasında bir tür ortaklık bulunduğu fikrini çağrıştırıyordu. Ancak öte yandan Tanrı'nın Kur'ân'da bizzât kendisine nisbet ettiği nitelikler de bulunmaktaydı? Bu yaklaşım, sıfatsız bir Tanrı anlayışını çağrıştırdığı için, tashîh edilmeye muhtaçtı. Peki, teşbîhe düşmeden Tanrı hakkında konuşmanın imkânı var mıydı? Aslında kelâmcılar, teşbîh düşüncesi olmadan Tanrı hakkında konuşulamayacağını çok iyi biliyorlardı. Hattâ bunun oldukça aşırı bir biçimi, Hişâm b. el-Hakem tarafından dile getirilmişti. O, Tanrı'nın cisim olduğunu, Tanrı hakkında konuşmanın imkânını sağlayan bir ilke olarak görüyordu. Bu nedenle kelâmcıların, Tanrı'yı diğer şeylerden ayıran hususun ne olduğunu soruşturmaları bir zarûretti. Dolayısıyla Tanrı hakkında konuşmak için Tanrı'ya yüklenen nitelikler arasında bir ayırım yapılması gereklilikti. Böylece başlangıç döneminde teşbîh düşüncesinin teorik bir zemine kavuşturulması gerektiğini düşünenler çıktı. Sıfatsız bir tanrı anlayışından kaçınmak için bir tavır olarak teşbîhin ilkeleri belirlenmeye başlandı. Bunun için atılan ilk adım, el, yüz ve göz gibi doğrudan insanın bir takım parçalarını oluşturan uzuv ve niteliklerin tam anlamıyla, Tanrı'dan soyutlanmasıydı. Çünkü O, hiçbir şeye benzemezdi. Ancak bu tür nitelikler dışında “şey”, “âlim”, “kâdir” gibi insan ve Tanrı'nın ortaklaşa sahip olduğu düşünülen nitelikler de vardı. Özellikle Tanrı'ya

³² Abbâd b. Süleymân da Tanrı'nın kıyâsın gerçek anlamında âlim, hayy veya kâdir olduğunun söyleyemeyeceğini, çünkü Tanrı'nın kıyâsın gerçek anlamında âlim olması durumunda, O'ndan başka hiç kimsenin âlim olmamasının gerekeceğini dile getirmektedir. Eğer O, sıfatlara sahip bulunsaydı, insan o sıfatların aynalarına sahip olamazdı. O halde Tanrı'nın insanla paylaştığı izlenimini veren sıfatları, O'nun zâtının yüceliğini ve niteliklerini tam anlamıyla yansıtmayan bazı vasıflardan (*akvâl*) ibârettir. Bu yaklaşım, Abbâd'ın Tanrı'nın mukayese edilemez, yani analoginin ötesinde olduğu düşüncesinin bir sonucudur. bk. Josef van Ess, “İslâm Kelâmının Mantıksal Yapısı”, s. 498-9; krş. Eş'arî, *Makâlât*, s. 496 vd. Teolojik dilin tek anlamlılığı hakkında bk. Rahim Acar, *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, İstanbul, 2013, s. 13-20. Burada Acar, Ortaçağ İslâm düşüncesini şekillendiren en önemli meselenin “teolojik dil” meselesi olduğunu belirtir. bk. *a.g.e.*, s. 14.

³³ Josef van Ess, Cehm b. Safvân ve Ca'd b. Dirhem'in, kendilerini evrenle çok az bir ilgisi olan tenzih teolojisine götüren Yeni-Platoncu bir modeli takip ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre bu model, kelimenin gerçek anlamıyla bir “teoloji”dir, yani bir fizik veya kozmolojiye girmeksizin sırf Tanrı hakkında konuşmadır (*theologia*). bk. Josef van Ess, “Mu'tezile Atomculuğu”, s. 256.

“şey” deniliyordu. Çünkü bir “şey” olmak, var olmanın en belirgin anlamıydı. Bu nedenle, kelâmcılar, burada “şey olma”nın anlamının, şeyin bulunduğu varlıklara göre farklı anlamlar kazanacağını düşündüler. Öyleyse Zeyd’e “şey” demekle, Tanrı’ya “şey” demek aynı değildi; çünkü Zeyd’in “şey” olması, onun “mevcûd” olmasını ifade ettiği gibi, şey-mevcûd anlamlarının Zeyd’e yüklediği bütün mümkün anlamları da îmâ ediyordu. Ancak bunların hiçbiri Tanrı için düşünülemezdi. Şu halde Tanrı’ya, “şey” olması yani “mevcûd” olması açısından bitişen nitelikler; Zeyd’in şey-mevcûd olması bakımından ona bitişen niteliklerden büsbütün farklıydı. Peki, bu farklılığı sağlayan şey neydi? Tanrı ile Zeyd arasında bir fark olması gerektiği çok açıktı, ancak bu nasıl dile getirilecekti? Bu farklılığı belirginleştirecek düşüncenin, kelâmın bu evresinde paradoksal bir dille genellikle şu formda ifade edildiğini gözlemliyoruz: “Allah şeydir, ancak şeyler gibi değil” (*Allahü şey’ün lâ-ke’l-eşyâi*).³⁴ Bu, basit paradoksal bir ifade olarak görünse bile, aslında önemli bir ayrıma işaret ediyordu. Çünkü bu ifadeyi kurmayı sağlayan şey, bir yüklem ontolojisini îmâ ediyordu. Bu mantık, kısaca, “yüklemler, konuların varlık tarzlarına göre farklı anlamlara gelir” şeklinde ifade edilebilir. Buna göre Tanrı’ya yüklenen herhangi bir yüklem, Tanrı’nın varlık tarzıyla doğru orantılı bir şekilde anlaşılmalıdır. Böylece insana yüklenen nitelikler ile Tanrı’ya yüklenen nitelikler arasında bir farklılık bulunması gerektiği vurgulanarak, Tanrı ile Tanrı dışındaki şeyler arasındaki ayrımın teorik zemini inşâ edilmiş oldu. Böylece kelâmcılar, Tanrı’nın şey olduğunu, ancak diğer şeyler gibi olmadığını dile getirerek, yüklemelerin (dilin), hamledildiği şeylerin varlık tarzlarına göre farklı anlam ifade etmesi gerektiği ilkesi üzerinden, dilin tek anlamlılığı sorununun üstesinden gelmeye çalıştılar. Burada kelâmcılar varlıkların farklı varlık tarzlarına sahip olduğu düşüncesini belirgin bir şekilde işlediler.

³⁴ Ancak tümelleşme döneminde kelâmcıların bu ayrımı belirginleştirirken ifadenin ikinci kısmını, yani Tanrı’nın neden diğer şeyler gibi veya sözgelimi “Allah âlimdir, ancak âlimler gibi değil” (*Allah âlimun lâ-ke’l-âlimîn*) ifadesini düşündüğümüzde, O’nun neden diğer âlimler gibi olmadığını teorik olarak açıklama imkânı elde ettiklerini söyleyebiliriz. Bu bağlamda onlar şöyle düşündüler: İnsana yüklenen “âlim” yüklemi, insan için bilginin bulunacağı özel bir şekilde yapılanmış bir “bünye”yi, yani kalbi gerektirirken; Tanrı’ya yüklenen âlim niteliğinin böyle bir bünyeyi gerektireceği söylenemezdi. Bu form Hişâm b. el-Hakem tarafından da kullanılmıştır: O: “Allah cisimdir, ama cisimler gibi değil” diyerek bununla O’nun mevcûd bir şey olmasını kasetmiştir. bk. Eş’arî, *Makâlât*, s. 208.

Böylece nasların zâhirî anlamlarının akla uygun olmadığı yerlerde, nasların aklın sınırları çerçevesinde tevîl edilmesi gerektiği düşüncesi geliştirilmiş oldu. Bu yaklaşımı savunanlar, Kur'ân'ı yorumlamada karşılaşılan zorlukların üstesinden gelmek için bir yorum mekanizması olarak “muhkem-müteşâbih”, “hakikat-mecâz” ve “umûm-husûs” ayrımını yaptılar.³⁵ Çünkü Kur'ân ve diğer nasların ifade yapısı her zaman açık ve kesin değildi; bu sebeple bazı kavramların birden fazla yoruma açık anlamları bulunmaktaydı. Mecâzî ifadeler ve dilin oldukça genel kullanımı, onlardan özel anlamlar çıkarmak için yorumu gerektiriyordu. Bunun için de bir takım lingüistik kuralların tespit edilmesi bir zarûretti.³⁶ Böylece nasların anlam ve yorumu bir mesele olarak ortaya çıktı. Bu nedenle teolojik problemlerin naslarla ilişkisinin kurulması, bunun neticesinde nasların yorumlanması meselesi, genel olarak dilin özel olarak da Arap dilinin özelliklerini ve sınırlarını da gündeme getirdi. Her şeyden önce dilin tevîle imkân tanıyan bir yapısının bulunması gerekmektedir. Böylece nas yorumunu yapanlar, dilde ve dilsel bir metin olarak nasta mecâz ve mecâz unsurlarının bulunduğunu iddia ettiler.³⁷ Böylece onlar, Kur'ân'da el, yüz ve göz (*yed*, *vech* ve *ayn*) gibi Tanrı'ya nisbet edilen, bununla beraber zâhirî anlamları bakımından Tanrı için düşünülemeyecek olan ifadelerin mecâz olduğunu iddia ettiler. Nasların kelâmî problemlerin çözümünde bir referans noktası

³⁵ Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum”, *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 1, sayı 2 (Güz, 2006), s. 18 vd. İlk dönem kelâmcılarının nasları anlama ve yorumlamaya yönelik görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. a.mlf., *Mütekaddimîn Kelâmında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 77-125. Sözelimi Hasan el-Basrî, insan özgürlüğünü yadsıdığı izlenimini veren âyetlerin esas itibarıyla müteşâbih âyetler olduğunu söyledi. Ona göre cebri savunanlar Kur'ân'ın ifade ettiği şekliyle “Kalplerinde eğrilik bulunup, başkalarını saptırmak için müteşâbih âyetlere tâbi olanlardı (Âl-i İmrân 3/7)”. bk. Hasan el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader*, s. 78 [Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu” (çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay) *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1954, cilt: III, sayı: 3-4]. Peki, nasların muhkem ve müteşâbih olarak belirlenmesinin ölçütü neydi? Muhkem-müteşâbih ayrıştırması esas itibarıyla Kur'ân merkezli olsa da; muhkem ve müteşâbih âyetlerin tek tek tespiti, Kur'ân'da yer almıyordu; bu nedenle söz konusu belirleme işi nasların anlam ve yorumunu üstlenen kişiye göre değişiklik arzedecekti. bk. Cemalettin Erdemci, *Mütekaddimîn Kelâmında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum*, s. 16. Sözelimi “teşbihçi birinin muhkem saydığı muvahhide göre müteşâbih; muvahhidin muhkem saydığı teşbihçiye göre müteşâbih haline geldi. bk. Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* (nşr. Adnan Muhammed Zerzûr), Kahire: Dârü't-Türâs, 1969, I, 8. Mu'tezile kelâmcıları, muhkem ve müteşâbihin belirlenmesinde aklın ilkelerini (*edilletü'l-ukûl*) hareket noktası kabul ederek, aklın ilkeleriyle uyum içinde olan âyetleri *muhkem*; bu ilkelerle çelişen âyetleri de müteşâbih olarak değerlendirmişlerdir. bk. Cemalettin Erdemci, *a.g.e.*, s. 16; krş. Kādî Abdülcebâr, *a.g.e.*, I, 8.

³⁶ Wael B. Hallaq, *İslâm Hukuku'na Giriş* (trc. Necmettin Kızılkaya), İstanbul, 2014, s. 38.

³⁷ Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum”, s. 38.

olarak kullanılması ve kelâmî önermelerin içeriklerinin naslarla doldurulması gerçeği, nasların nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusunu gündeme getirmiştir. Kelâmcıların, nasların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde bir takım kriterlere dayanmış olmalarının sebebi budur.

İnsan fiilleri konusunda Ma‘bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşkî tarafından benimsenen yaklaşım şekli; sıfatlar konusunda Cehm b. Safvân ve Ca‘d b. Dirhem tarafından getirilen çözüm, **Vâsıl b. Atâ** (80/699-131/748) tarafından da devam ettirilerek, bir tür süreklilik kazandı. Vâsıl’ın çabalarıyla inşâ edilen bu süreklilik sayesinde artık genel anlamda kelâmın, özel anlamda da Mu‘tezile kelâmının ilk formunu kazandığını söylemek mümkündür. Özellikle klasik ve modern literatürün daha çok büyük günah işleyen kişiyle ilgili olarak Vâsıl’ın “*el-menzile beyne’l-menzileteyn*” formülünü ortaya atması neticesinde, Hasan el-Basrî’nin halkasından ayrılmasıyla (*i’tizâl*) başlattıkları³⁸ Mu‘tezile hareketini, esas itibarıyla Vâsıl’ın içinde doğduğu dünyanın şekillendirdiği adâlet ve tevhîd düşüncesi üzerinden varlık sahnesine çıktığını söylemek daha doğru olacaktır. Bu dönemde insan fiilleriyle ilgili olarak Tanrı’nın her şeyin mürîdi, kâdiri ve hâlık olduğu o kadar fazla bir şekilde vurgulandı ki, Tanrı’nın zulmetmeyen, kötülük işlemeyen, adâletli ve hikmetli bir varlık olduğu gölgelenmeye başladı. İşte Vâsıl’ın *adâlet* ilkesine yaptığı vurgu, bu düşünceye bir tepki olarak doğdu.³⁹ Sıfatlar konusuyla ilgili olarak da Tanrı ile O’nun dışındaki varlıkları ayırmayı mümkün kılacak çizgi, “antropomorfik düşünce” tarafından tehdîd edilmeye başlandığında, karşı düşünce olarak Tanrı’nın yaratılmışların niteliklerinden tenzih

³⁸ Bu anlatıya göre Vâsıl b. Atâ ile hocası Hasan el-Basrî arasında büyük günah işleyen kişinin dinî durumunun ne olacağına yönelik bir tartışma geçmişti. Vâsıl büyük günah işleyen kişinin ne mümin ne de kâfir olamayacağını, onun durumun iki yer arasında orta bir yer (*el-menzile beyne’l-menzileteyn*) olduğunu söyledi. Böylece Hasan el-Basrî’nin meclisinden uzaklaşarak mesciddeki başka bir sütunun dibinde görüşünü anlatmaya başladı. Bunun üzerine Hasan el-Basrî: “Vâsıl bizden ayrıldı (*i’tezele*)” dedi. bk. İlyas Çelebi, “el-Menzile beyne’l-menzileteyn”, *DİA*, XXIX, 161-162. Ayrıca bk. Josef van Ess, “Mu‘tazilah”, *ER*, X, 220-229.

³⁹ Sonraki dönemde Mu‘tezile kelâmcılarının adâlet düşüncesine yaptıkları vurgunun bir neticesi olarak Tanrı’nın kötülük işlemeye yönelik kudretinin bulunup bulunmayacağı da tartışıldı. Bilindiği üzere Nazzâm, Tanrı’nın kötülük yapmaya kudretinin bulunmadığını söyledi. bk. Eş‘arî, *Makâlât*, s. 555; ayrıca bk. Richard M. Frank, “Tanrı Kötülük Yapabilir mi?” (çev. Hayrettin Nebi Güdekli), *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelenek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, II, 269-278.

edilmesi fikri geliştirildi. Onun *tevhîd* düşüncesi de buna bağlı olarak ortaya çıktı.⁴⁰ Vâsıl b. Atâ'nın düşünceleri **Amr b. Ubeyd** (80/699-144/761) tarafından sürdürüldü.⁴¹ Böylece daha sonraları “ehlü'l-adl ve't-tevhîd” ismiyle de anılacak Mu'tezile düşüncesinin sistematik zemini inşâ edildi.⁴² Sonuç olarak I. (VII.) yüzyılın son çeyreği ile II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısına kadar geçen sürede kelâmî düşünce ilk formunu kazanmış oldu.

Buraya kadar kelâmın başlangıç dönemi dediğimiz birinci evresinde büyük günah sorununun açtığı insanın özgürlüğü probleminin, kelâmî düşünceyi tetiklediğini gözlemledik. İnsanın özgürlüğü sorunu tartışılırken, insan fiillerinin nihâî tahlilde kime nisbet edileceği araştırılmış, bu da kaçınılmaz bir şekilde Tanrı'yı ve O'nun niteliklerini

⁴⁰ Krş. Şehristânî, *el-Milel*, I, 57: “Vâsıl şöyle dedi: Kim kadîm bir sıfat/mânâ ispat ederse iki ilâh ispat etmiş olur.” Vâsıl b. Atâ, *Hutbe* (nşr. Hans Daiber), *Vâsıl Hutbe Als Prediger und Theologie* içinde, Leiden: 1981, s. 22 vd. Kaynaklarda kelâm sahasında ilk eserleri Vâsıl b. Atâ'nın yazdığı bilgisi verilmektedir. Bu hususta Ebû Hilâl şunları aktarır: “Kelâm hakkında ilk eser yazan (*sannefe*) kişi Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ'dır. Ebû Osmân şöyle dedi: İslâm'da mülhid sınıflarına (*esnâfi'l-mülhidîn*), Havâric gruplarına (*tabakât*), ve Haşviyye'nin görüşüyle ilgili aşırı Şîa'ya ve müşâyî'ne karşı Vâsıl b. Atâ'nın kitaplarından önce herhangi bir kitap bilinmiyordu. Kelâm ve ahkâm ile ilgili olarak da ulemânın elinde bulduğumuz her bir asıl Vâsıl'dan gelmektedir.” bk. *Evâil*, s. 255-57. Kaynaklarda Vâsıl'ın eserleri olarak: *Kitâbü'l-Menzile beyne'l-menziletayn*; *Kitâbü'l-Futyâ*, *Kitâbü't-Tevhîd* (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 203); *Kitâbü'l-Hutab fi't-tevhîd ve'l-adl*; *Kitâbü's-Sebîl ilâ Ma'rifeti'l-Hakk*; *Kitâbü'l-Esnâfi'l-Mürchie*; *Kitâb fi't-Tevbe*; *Kitâbu Hutbetihi elletî ehrece minhâ er-ra'*; *Kitâbü'l-Maâni'l-Kur'ân*; *Kitâbü mâ cerâ beynehû ve beyne Amr b. Ubeyd*; *Kitâb fi'd-Da'vâ*; *Kitâbü Tabakâti ehli'l-ilm ve'l-cehl* ve *Kitâbü'l-elf mes'ele* zikredilmektedir. bk. Josef van Ess, *Theologie*, V,

⁴¹ Amr b. Ubeyd'e ilişkin bir takım rivâyetler Dârekutnî'nin *Ahbâru Amr b. Ubeyd ve kelâmuhû fi'l-Kur'ân* (nşr. Josef van Ess) isimli yazısında bulunmaktadır. Kaynaklarda Amr b. Ubeyd'in *Kitâbü't-Tefsîr ani'l-Hasan*, *Kitâbü'r-Red ale'l-Kaderiyye*, *Kitâbü'l-Adl ve't-tevhîd* (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 203); *Eczâü selâse mie ve sittûn* adlı eserlerinin bulunduğu belirtilmektedir.

⁴² Ebû Hilâl el-Askerî, Vâsıl'ın Mu'tezilî olarak isimlendirilen ilk kişi olduğunu söyleyerek şunları kaydeder: Bu [isimlendirme] Vâsıl'ın Mürchie ve Havâric'in aşırılığına uzak duruşundan dolayıdır. Râfîzî ve cebri gibi hoşlanmadığı bir şekilde tanımlanan herkes, bu isimlendirmeye karşı çıkar. Sözelimi Râfîzî kendisini Şîi olarak isimlendirir. Mücbir ise “Ben Sünnîyim” der. Bu sebeple Mürchie kendisini şârî (*şâriyen*) olarak isimlendirmiştir. Ancak Mu'tezilî ise bu adlandırmadan rahatsız olmadı ve bu isimlendirmeyi değiştirmeye yeltenmedi. Çünkü selefi olan [Vâsıl'ı kastediyor] bu isimden râzı olmuştu. bk. *Evâil*, s. 255-57. İbnü'n-Nedîm, adâlet ve tevhîd düşüncesinin soykütüğünü şöyle verir: Ebû Abdullah b. Abdûs'un hattıyla okudum (*kara'tü bi-Ebî Abdillâh b. Abdûs*): Ebû'l-Hasan b. Yahyâ b. Ali b. Yahyâ b. el-Müneccim dedi ki: Bana babam, amcalarım Ahmed ve Hârûn haber verdi: Onlar şöyle dediler: bize Ebû Ya'lâ Zürkân haber verdi. Onun ismi Muhammed b. Şedâd olup Ebû'l-Hüzeyl'in arkadaşıdır dedi ki: Bize Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, yani Muhammed b. el-Hüzeyl tahdîs etti: Benimsediğim bu adâlet ve tevhîd görüşünü, Osman et-Tavîl'den aldım. O da Ebû'l-Hüzeyl'in hocası idi. Ebû'l-Hüzeyl dedi ki: Osman bu görüşü Vâsıl b. Atâ'dan aldığını, Vâsıl'ın da Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den, Abdullah'ın da babası Muhammed b. el-Hanefiyye'den, Muhammed'in de babası Ali'den (as) aldığını haber verdiğini, babası Ali'nin de Resûlullah'tan (as) aldığını, o da Cibrîl'in bunu Allah celle ve teâlâ'dan indirdiğini haber verdi. bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 202.

gündeme getirmiştir. Tanrı'nın nitelikleri tartışılırken Tanrı ile Tanrı dışındaki varlıklar arasında mutlak bir farklılık bulunduğu düşüncesine varılmış, böylece de teşbîh sorunu ile karşılaşmış ve bundan kurtulmak için tenzîh düşüncesine ulaşılmıştır. Tenzîh düşüncesiyle ilâhî sıfatların gerçekliği büyük ölçüde yadsınmış, ancak bizzât Kur'ân'ın Tanrı'ya bazı sıfatlar yüklemesinden hareketle bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinden tevîl tartışması gündeme gelmiştir. Kur'ân'da Tanrı'ya atfedilen cisimsel niteliklerin nasıl anlaşılması gerektiği gibi kelâmın başlangıç dönemi problemleri, nasların anlaşılmasına yönelik bir çerçevenin tespitini zorunlu kılmıştır.

II. Bilgi ve İstidlâl Düşüncesi: Mesâilin Oluştığı Mekanizma

I. (VII.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren teolojik sorunların çözüm çabası neticesinde kelâmî düşüncenin içeriğini oluşturan kavramlar çerçevesi büyük ölçüde belirlenmişti. Bu bağlamda imân, amel, irâde, kudret, istitâat, kader, cebr, halk, mahlûk, şey, adâlet ve tevhîd gibi kelâmın başlangıç döneminde ele alınan bütün kilit kavramlar, dönemin kelâmî düşüncesinin temel çerçevesini belirlediği gibi, bunlar daha sonraları tam anlamıyla geliştirilecek olan kelâm sistematiğinin de özünü teşkil edecektir.⁴³ Her bir kavram gerçekte kendi önermesini de içinde barındırıyordu; sözgelimi *istitâat* kavramı, insanın fiil işlemeye yönelik kudretini, *cebr* ise insanın fiillerinin Tanrı tarafından yaratılmış (*mahlûk*) olduğunu îmâ ediyordu. Dolayısıyla hem kavramların kendi delâletleri hem de kavramların diğer kavramlarla ilişkilendirilmesi sonucunda kelâmî önermeler teşekkül etmeye başlamıştı.

Peki, kavramlardan önermelere, önermelerden de meselelere geçişi sağlayan mekanizma nasıl işliyordu? Bu soruyu, üç alt soru ile ayrıntılandırabiliriz: [1] Kelâmî önermelerin doğruluğu nasıl sağlanıyordu? [2] Kelâmcılar düşünce üretim aşamasında hangi mantıksal formları kullandılar? [3] Bir tartışma tekniği olarak *cedelin* nasıl bir fonksiyonu vardı? Birinci soruyla önermelerle kurulan kıyâsların doğruluğunun nasıl temin edildiğini; ikincisiyle kıyâsların geçerli olup olmadığını; üçüncüsüyle bir tartışma

⁴³ krş. Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* (çev. Selahaddin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayınları, 2005, 12.

teknîği olarak cedelin düşüncenin içeriğini belirleyip belirlemediğini soruşturmayı amaçlamaktayız.

1. Karşılıklı Tartışma Tekniği: *Cedel*

Kelâmın başlangıç dönemli metinlerine bakıldığında kanıtlanmak istenen düşüncenin, karşılıklı (diyalektik) tartışma tekniği içinde yer aldığı hemen göze çarpmaktadır. Bu teknik, esas itibariyle iki kişinin birbirlerinin argümanlarını sorgulamak sûretiyle çürütmeye çalışmasından ibârettir. Bu sebeple söz konusu teknik, bir soru soran ve bir de bunu cevaplayan kişi taratından yürütülür. Bu bağlamda problemlerin çözümü “*fe-in kulte/kîle*”, “*fe-kulnâ ...*” (“eğer şöyle dersen/denilirse, biz de şöyle cevap veririz”) formunda aranmaktadır.⁴⁴

Kelâmî düşüncenin oluşum sürecinde bu yöntemin kullanılması, aynı zamanda kelâma niçin bu adın verildiğini de göstermektedir. Buna göre kelâm, Yunanca *Theologia*'da (θεολογία) olduğu gibi ismini, muhtevâsından dolayı almış değildir,⁴⁵ yani kelâmî düşünceyi üretenler sözgelimi Tanrı hakkında konuştukları için temel uğraşlarını *kelâm* diye isimlendirmiş değillerdi. Aksine *kelâm*, Arapça'da “biriyle konuşma/tartışma” ve “bir şey hakkında konuşma/tartışma” anlamında *kelleme* veya *tekellemenin* ifade ettiği

⁴⁴ Josef van Ess, “İslâm Kelâmının Mantıksal Yapısı”, s. 479. Josef van Ess, kelâmın soru-cevap tekniğinin, esas itibariyle “Sokratik doğurtma (maieutic) yöntemi” üzerine kurulu olduğunu belirtir. bk. “Early Development of Kalam” s. 109. Kelâm tartışma tekniğinin kökenine ilişkin bir diğer açıklama M. Cook, F. Zimmerman ve Alexander Treiger tarafından geliştirilmiştir. Fritz Zimmermann “Kalâm and the Greeks,” isimli makalesinde erken dönem İslâm kelâmındaki tartışma tekniğinin esas itibariyle Geç Antik dönemde Doğu Hıristiyanlığı saran yoğun doktrinel tartışmalardan kaynaklandığını savunmaktadır. Yazara göre söz konusu tartışma tekniği (dilemmatic questions) VI. ve VII. yüzyılda Nastûrî, Monofizit, Melkit ve Mârûnîler'in gerek birbirlerine karşı gerekse diğer sapık ve din dışı kişilere karşı kullandıkları bir teknikti. Zimmermann diyalektik tekniğin İslâm kelâm literatüründeki –sözgelimi Hasan b. Muhammed'in *er-Red ale'l-Kaderiyyesi*'nde yer alan– örnekleriyle Nastûrî literatürdeki örnekleri arasındaki benzerliklerden yola çıkarak, kelâmın tartışma modelinin kökeninde, sözü edilen dinî gruplarca k ullanılmakta olan muhatabın pozisyonunun çelişki veya saçmalığa ya da küfre indirgenerek yanlışlanmaya çalışıldığı bir tekniğin yattığını belirtir. bk. Fritz Zimmermann “Kalâm and the Greeks”, *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*. (ed. Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam J. Silverstein, Robert G. Hoyland), Leiden: Brill, 2015, s. 345-6. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983; ayrıca bk. a.mlf., “Cedel”, *DİA*, VII, 208-210.

⁴⁵ Josef van Ess, “İslâm Kelâmının Başlangıcı”, s. 401; krş. a.mlf. “İslâm Kelâmının Mantıksal Yapısı”, s. 477 vd.

tartışma tekniğinden hareketle “kelâm” adını almıştı.⁴⁶ Nitekim Kādî Abdülcebbâr “Nazarda bulunan kişi niçin *mütekellim* olarak vasıflandı. Çünkü fakîh, dilbilimci (nahvî), edebiyatçı (edîb) da mütekellimdir” diye soran kişiye, Nâzzâm’ın verdiği şu cevabı hatırlatır: “*Mütekellim* kalbinde gaybî hususlar (*umûr-i gâibe*) yerleşsin diye kendisine konuşmak/tartışmak çokça gerektiği için böyle nitelenmiştir”.⁴⁷

Başlangıç dönemi kelâmında, soru-cevap tarzına dayalı argümantatif kelâm etkinliğinin temsil gücü yüksek örneği, hiç kuşkusuz Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye’ye nisbet edilen *er-Red ale’l-Kaderiyye*’dir. Bu risâle, kelâmî düşüncenin içeriksel olduğu kadar yöntemsel açıdan da en erken örneğini ortaya koymaktadır.⁴⁸ Hasan b. Muhammed, insan fiillerinin kendisi tarafından meydana getirilmediği düşüncesini tam anlamıyla diyalektik tartışma tekniğini kullanarak kanıtlamaya çalışmaktadır. Onun Kaderîler’e karşı yürüttüğü tartışma tekniğine bir örnek olarak insan fiillerinin yaratılmışlığı sorunu açısından aklın her insanda eşit derecede bulunup bulunmadığı tartışmasına yer vereceğiz. Burada Hasan b. Muhammed Kaderîler’e şöyle sorar:

Bize akıllardan haber verin; onlar *mahlûk* mudur, yoksa *mahlûk* değil midir? Eğer “mahlûktur” derlerse onlara şöyle sor: Kullar arasında bölünmüş (*maksûm*) müdür, yoksa bölünmemiş midir? “Bölünmüştür” derlerse onlara şöyle sor: Bazı insanlar doğru yolu (*hüdâ*) nereden bilip ona tâbi oluyorlar da diğerleri bilemeyip onu terk ediyorlar? Halbuki onların hepsi doğru yola niyetli/meyilli/isteklidir, dalâleti sevmezler (*kârih*), bilgiye rağbet edip, bilgisizliğe buğz ederler. Siz, Allah Teâla’nın onların yollarını bir kıldığını, akıl ve istitâatlerini de bir kıldığını ve bunun Allah’ın onlara hücceti olduğunu iddia ettiniz. Eğer bu, “Allah’ın tevfikeyledir” derlerse, [doğru] cevabı vermiş olurlar. Yok, “Onlardan isteyen (*men ehabbe*) hidâyeti alır; hevâsına tâbi olan da onu terk eder, böylece İblîs’in kendisine çağırmasına uyarlar derlerse; [bu sefer] onlara şöyle sorulur: “Akıllar insanlarda eşit ölçüde tam ise (*kâmile müsteviye*) o zaman onların bir kısmını hevâsına tâbi kılan şey nedir?” Bunun Allah’ın tevfikey olduğunu, O’nun bu hususta dilediğini başarıya ulaştırdığını söylerlerse, o zaman [doğru] cevabı vermiş olurlar. Eğer: Allah bir kısmını diğer bir kısma üstün kılmıştır derlerse [yine] doğru söylemiş

⁴⁶ Josef van Ess, “Early Development of Kalam”, s. 110 vd.

⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Fazlu’l-İ’tizâl ve Tabakatu’l-Mu’tazile*, s. 183.

⁴⁸ Josef van Ess, “Early Development of Kalam”, s. 110.

olurlar. Bunun dışında bir şey söylerlerse, yalan söylemiş olurlar. Çünkü dikkat edin, eğer insanlar akıllar açısından eşit olsalardı, onlar arasında bilgisiz, akıllı, ahmak, halîm/anlayışlı kimseler olmazdı ve akıllı bilgisiz, bilgisiz de akıllı olarak isimlendirilirdi. Halbuki durum böyle değildir.⁴⁹

Tartışma, doğrudan (i) “Akıllar yaratılmış mıdır, yoksa yaratılmış değil midir?” sorusuyla başlamaktadır. Tanrı dışındaki her şeyin yaratılmış olduğu düşüncesi herkesçe kabul edildiği için tartışma sorusu, (ii) “Akıllar yaratılmıştır” önermesi üzerinden sürdürülmektedir. Şimdi akıllar yaratılmış ise (iii) ya insanlar arasında [eşit ölçüde] bölünmüş (*maksûm*) olacak ya da (iv) böyle olmayıp her insanda farklı derecelerde bulunacaktır. Yazar, (iii) numaralı önermenin doğru olmadığını düşünmektedir, çünkü akıllar her insanda eşit ölçüde bulunacak olsaydı, o zaman insanlardan bir kısmının doğru yolu bulması, diğer bir kısmının ise bulamaması gerçeği söz konusu olmazdı.⁵⁰ Yazara göre insanlardan bir kısmının doğru yolu bulması, diğerlerinin de bulamaması insanın kendi fiili ve tercihi olursa, bu durumda insanların neden doğru yolu bulmamayı tercih ettikleri açıklanamayacaktır; çünkü her insanın doğruyu bulmaya karşı arzulu olduğu bilinmektedir. Eğer bunun Allah’ın tevfiğiyle gerçekleşeceği söylenirse bu doğru olacak, bunun dışında verilecek her türlü cevap yanlış olacaktır.

Bu bağlamda cedelin ayırık şartlı kıyâs şeklinde düşünüldüğünü ve tartışmadaki mantıksal formun, şöyle ifade edilebileceğini söyleyebiliriz

Akıllar ya her insanda eşit ya da farklı derecededir.

Akıllar her insanda eşit derecede değildir.

Öyleyse akıllar her insanda farklı derecededir.

Sonuç olarak burada aklın yaratılmış olduğu ve her insanda farklı derecelerde bulunduğu tezi soru-cevap tekniği kullanılarak kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Hasan tarafından sorulan ve önceden varsayılan muhtemel cevaplarla Kaderîler’in, aklın her insanda eşit ölçüde bulunduğu; iyi veya kötüyü insanın aklıyla tercih edebileceği düşüncesi, “akılların her insanda eşit derecede olmadığı; çünkü insanların tamamının

⁴⁹ Hasan b. Muhammed, *Risâle fi’r-Redd ale’l-Kaderiyye*, s. 17.

⁵⁰ Burada Hasan b. Muhammed, her ne kadar akılların insanlarda eşit ölçüde bulunmadığını savunuyor olsa da, bu görüşün aksinin savunulması durumunda da ortaya çıkacak imkânsızlığın Allah’ın tevfiğiyle gerçekleştiğini söylemenin yine doğru bir cevap olacağını dile getirmektedir.

doğru yolu bulmak istemelerine rağmen bir kısmının bunu başarıp diğer bir kısmının başaramaması” ifade edilerek yanlışlanmaya çalışılmaktadır.⁵¹ Şu halde kelâmın başlangıç döneminde uygulanan *cedel*, tartışmayı yürüten kişinin yani soru soranın aslında sonuç olarak kabul ettiği öncülü kanıtlamayı amaçladığı bir teknik olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Mantıksal Formlar

Düşünce, karşılıklı tartışma tekniğinde aranmakla birlikte; düşünce üretiminde bir takım mantıksal formların kullanıldığı da göze çarpmaktadır. Bu nedenle kelâm metinlerinde görülen diyalektik tekniğin, meselelerin formüle edilmesi ve tartışılmasında belirli ölçüde aklın ve mantıksal formların kullanıldığına işaret ettiğini söyleyebiliriz.⁵² Çünkü kelâmcılar soru-cevap yöntemini kullanmakla beraber, bir çıkarım kuralları teorisi (mantık) geliştirmediler. Ancak bu durum, onların düşünce üretim sürecinde hiçbir mantıksal form kullanmadıklarını göstermez. Bu bağlamda biz başlangıç dönemi kelâmcılarının, temel önermelerini belirlerken birtakım mantıksal formlar (*kıyâs*) kullandıklarını görüyoruz. Bu mantıksal formlar, Hasan b. Muhammed’e nisbet edilen *Risâle*’de karşımıza şöyle çıkmaktadır:

[1] Hareketleri kim yarattı? Şâyet “Allah yarattı” derlerse, bu onların görüşünü nakzeder. Çünkü hayır, şer, tâat ve ma’siyet türünden her bir amel, ancak hareketlerle gerçekleşir. Yok, “Allah onları yaratmamıştır” derlerse, o zaman da Allah’a şirk koşmuş

⁵¹ Kelâmın bir tartışma tekniği olarak varlığını gösteren başka bir örnek, Mu‘tezile’den önce Sühar b. el-Abdî’nin Kaderîlerle alâkalı şu tavsiyesinde yer almaktadır: “Onlarla ilim hakkında konuş (*kellimûhum fi’l-ilmî*), eğer onu kabul ederlerse kendi doktrinleriyle çelişirler [çünkü o, ilâhî bilgiyi kabul etmenin insanın özgür olmadığını kabul etmek anlamına geldiğini düşünmektedir.] Eğer inkâr ederlerse o zaman küfre düşerler.” bk. Josef van Ess, “Early Development of Kalam”, s. 111. Dolayısıyla burada karşımıza çıkan yapı: “Onlara şunu sor! Buna [...] şeklinde cevap verirlerse kendileriyle çelişkiye düşerler; [...] şeklinde cevap verirlerse Allah’a şirk koşmuş olurlar” şeklindedir. Bu şıklardan biri, çoğu zaman muhâlif kendi görüşüyle çelişkiye düşürmek; diğeri ise onu teolojik açıdan savunulamayacak bir pozisyona zorlamak amacıyla önceden varsayılmıştır. Şu halde kelâmî düşünce açısından soru-cevap tarzına dayalı düşünme tarzının ilk kez hicrî birinci yüzyılın son çeyreğinde kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz. bk. Josef van Ess, “İslâm Kelâmının Başlangıcı”, s. 415-6.

⁵² Sabine Schmidtke, “Theological Reasoning in the Medieval World of Islam”, *al-Usur al-Wusta*, 20.1 (2008), 17.

olurlar. Bu ise amelin ortadan kalkması (*ibtilâ*) anlamına gelir. Çünkü insanın bir fiil işlemesi (*halk*) ancak hareketle mümkündür.⁵³

Görüldüğü üzere Hasan b. Muhammed, insan fiillerinin tamamının Tanrı tarafından yaratıldığını göstermek amacıyla hareketler üzerinde durmaktadır. Onun yürüttüğü istidlâl şöyle ifade edilebilir:

Hayır, şer, tâat ve ma‘siyet hareketlerdir.

Bütün hareketler mahlûktur.

Öyleyse hayır, şer tâat ve ma‘siyet mahlûktur.

Hasan b. Muhammed: “İnsan fiilleri Tanrı tarafından yaratılır” şeklinde benimsediği önermesini temellendirmek için bir sonraki pasajda benzer bir istidlâlde daha bulunur:

[2] Bize insanın yaptığı davranışlardan (*a‘mâl*) haber verin. Bunlar “şey” midir değil midir? Şâyet “şeydir” derlerse, o zaman onlara şöyle sor: “Bu şeyi kim yarattı?”. “Bunları Allah yarattı” derlerse, bu sözleri sebebiyle çelişkiye düşürülürler (*intekade aleyhim kavluhum*). “Bunlar mahlûk değildir” derlerse, bu Allah’a şirk koşmak ve Kitâbı’nı yalanlamak olur. Çünkü Allah Teâlâ her şeyin hâlikıdır. Öyleyse onlara de ki: Siz insanın amellerinin “şey” olduğunu bilmiyor musunuz? Eğer “evet” derlerse, onlara de ki: Onları Allah yarattı. Eğer onlar bunların şey olmadığını söylerlerse, onlara de ki: “O zaman siz Allah’ın şey olmayan için [yani yok olan, aslında var olmayan bir şey için] sevâp verdiğini, azâb ettiğini, kızdığını, râzı geldiğini, cennete soktuğunu ve cehenneme attığını iddia etmiş oldunuz”.⁵⁴

Bu istidlâl ise şöyle ifade edilebilir:

İnsan fiilleri şeydir.

Bütün şeyler mahlûktur.

Öyleyse insan fiilleri de mahlûktur.

Hasan b. Muhammed’in hareket noktasını Kur’ân’ın Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğu şeklindeki beyânının (el-En‘âm 6/102) oluşturduğu açıktır. Allah her şeyin yaratıcısı

⁵³ Hasan b. Muhammed, *Risâle fi’r-Red ale’l-Kaderiyye*, s. 15.

⁵⁴ Hasan b. Muhammed, *Risâle fi’r-Red ale’l-Kaderiyye*, s. 15.

ise, bu “her şey” mahlûk olacaktır. İnsan fiilleri de “şey” olduğu için doğrudan mahlûk yani Tanrı tarafından yaratılmış oluyor. Böylece her şeyin yaratıcısı olan Allah’ın insanın fiillerinin de yaratıcısı olduğu sonucuna ulaşılmış oluyor. Burada insan fiillerinin *mahlûk* olduğuna ilişkin olarak kurulan her iki kıyâsın, Aristoteles mantığındaki kıyâs şekillerinden birincisine tekâbül ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre her iki kıyâs da “A, B’dir. // Her B, C’dir. // Öyleyse A, C’dir” şeklinde kıyâsın birinci şekline göre kurulmuştur. Bu nedenle söz konusu iki kıyâsın mantık kurallarına göre geçerli olduğunu; çünkü sonucun, öncüllerden zorunlu bir şekilde çıktığını söyleyebiliriz.⁵⁵

Öyleyse burada düşünce üretim işlemi formel açıdan diyalektik bir yapı içinde icrâ edildiği kadar, mantıksal bir akıl yürütmeyi de içermektedir. *Cedel*, söz konusu düşünceyi doğrudan ifade etmenin bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan kelâmın başlangıç döneminde düşüncenin üretimi için mantığın bir form; *cedelin* ise söz konusu mantıksal muhâkemenin içinde yer aldığı bir yapı olarak tasarlandığı sonucunu çıkarabiliriz. Kelâmcılar, karşılıklı tartışmaya dayanan bir yapı üzerinden mantıksal formlarla yeni önermelere ulaşarak düşünce üretimini yürütmüşlerdir. Netice itibariyle başlangıç döneminde kelâmın, teolojik düşüncenin tartışmak-konuşmak sûretiyle ortaya çıkarılması anlamında bir tür *cedel* veya diyalektiğe karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

Bu nedenle kelâmın başlangıç döneminde gözlemlediğimiz karşılıklı tartışma tekniği, felsefî içerikli bir kavram olarak diyalektik/*cedel* şeklinde ifade edilebilir olsa da, biz söz konusu tartışma tekniğinin Aristotelesçi anlamda *cedel* veya diyalektik olmadığını söylemeliyiz. Çünkü her ne kadar bu dönem kelâm metinlerinde *cedel* ifadesi kullanılmış olsa da,⁵⁶ bu kullanım daha sonraları özellikle *felâsife* tarafından teknik bir terim olarak kullanılacak *cedel* anlamında değildir. Bilindiği üzere Aristoteles, *Organon* isimli mantık külliyyâtının beşinci kitabı olan *Topica*’da *cedeli*, yani “diyalektik kıyâs”ı

⁵⁵ Bu örnekler, gerek söz konusu risâlenin diğer pasajlarında gerekse de kelâmın başlangıç dönemine ait diğer metinlerde–meselâ Ömer b. Abdülazîz’in *er-Redd ale’l-Kaderiyye*’si ve Hasan el-Basrî’nin *Risâle fi’l-Kader*’inde– yer alan pasajlarla çoğaltılabilir.

⁵⁶ *Cedel* bir yerde Hişâm b. Abdülmelik’in Hasan el-Basrî’ye gönderdiği mektubunda literal olarak “tartışma yürüten kişi” (*mücâdil*) anlamında geçmektedir [*fe-innâ lem nesma’ fi hâze’l-kelâm mucâdilen ve-lâ nâtiken kableke*]. Ayrıca burada tekelleme söcüğü de kuullanılmıştır [*ve lâ na’lemü ehaden tekelleme bihi mimmen edreknâ mine’s-sahâbe*]. bk. Hasan el-Basrî, *Risâle fi’l-kader*, s. 111.

inceler.⁵⁷ Aristoteles kitabın girişinde cedelî kıyâsın ne olduğu anlatmadan evvel, kıyâsın ve kıyâs türlerinin (*esnâfu'l-kıyâs*) ne olduğunu anlatmak gerektiğini ifade eder. “Kıyâs, içine bazı şeylerin konulmuş olduğu şeylerden, başka bir şeyin, onlar vasıtasıyla zarûrî olarak çıktığı bir sözdür”.⁵⁸ Ancak (i) kıyâsın kendisinden hareket ettiği öncüller, doğru ve ilk öncüller ise veya onlara ilişkin bilgimiz köken itibariyle doğru ve ilk öncüllerden geliyorsa kıyâs, *burhân* (απόδειξις) olur. (ii) Öte yandan kıyâs, genel olarak kabul edilen fikirlerden netice çıkarıyorsa *cedel* (διάλεξις) adını alacaktır.⁵⁹ Şeylerin doğruluğu ve ilkselliği (primary) başkalarının gücüne değil, bizzât kendilerine dayanmalıdır.⁶⁰ Öyleyse burhânın öncüllerinin bizâtihî doğru ve ilksel (primary) olmasına karşılık, cedelin öncülleri ya herkes tarafından ya büyük bir çoğunluk tarafından ya da filozoflar tarafından kabul edilen genel fikirler mâhiyetindedir.⁶¹ Şu halde Aristoteles’e göre cedel bir kıyâs türüdür; bir kıyâsı cedelî yapan şey ise kıyâsın

⁵⁷ Aristoteles’in *Topika*’sı, 782 yılı civarında, Abbâsî halifesi el-Mehdî’nin (ö. 785) isteğiyle, Nastûrî patriği I. Timotheos tarafından, Musul vâlisinin Hristiyan kâtibi Ebû Nûh’un yardımıyla Süryânice’den (ancak Yunancasına da bakılmak sùretiyle) Arapça’ya tercüme edildi. Ebû Osmân ed-Dîmeşkî, yüzyıl kadar sonra, *Topika*’nın Yunanca aslından bir çevirisini daha yaptı. Elli yıl sonra ise Yahya b. Adi (ö. 974) bu kez İshak b. Huneyn’in Süryânice versiyonundan kitabı tekrar tercüme etti. bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu*, s. 66. Dimitri Gutas, Halife el-Mehdî’nin *Topika*’nın çevirisine gereksinim duymasının sebebi olarak onun insanlara din değiştirip İslâmiyet’i kabul ettirme politikası gütmesini göstermektedir. Hattâ *Topika*’nın birçok kez çevirisinin yapılmasının sebebi de, Abbâsî iktidarının ilk iki yüzyılında yaşanan dinler arası tartışmalardı. bk. *a.g.e.*, s. 68, 72-3.

⁵⁸ Aristoteles, *Topics, Books I and VIII, with excerpts from related texts* (çev. Robin Smith), Oxford: Clarendon Press, 1997, s. 1; ayrıca bk. Aristoteles, *Kitâb el-Cedel, en-Nassü'l-kâmil li-mantiki'l-Aristo = Organon* içinde (nşr. Ferîd Cebr), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1999, II, 635-6: [*İnne'l-kıyâs kavlin izâ vüdiat fihi eşyâün lezime min tilke'l-eşyâ el-mevdüati şey'ün âhar gayruhâ mine'l-izdirâr. fe'l-burhân hüve'l-kıyâsu ellezî yekûnu min mukaddemâtin sâdikatin evveliyetin ev min mukaddemâtin yekûnu mebdü'l-ma'rifeti bihâ kad hasele min mukaddemâtin mâ evveliyetin sâdikatin. Ve'l-kıyâsu el-cedeliyyü hüve ellezî yünticiü min mukaddemâtin zai'atin. ve'l-mukaddemâti es-sâdikati el-evvelî hiyyetü tasduku bizâtihâ, lâ bi-gayrihâ*]. Krş. Aristoteles, *Organon V: Topikler* (çev. Hamdi Ragıp Atademir), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1952, s. 3-4.

⁵⁹ Aristoteles, *Topics*, s. 1; Aristoteles, *Kitâb el-Cedel*, II, 635; Aristoteles, *Topikler*, s. 3-4.

⁶⁰ Aristoteles, *Topics*, s. 1; Aristoteles, *Kitâb el-Cedel*, II, 636; Aristoteles, *Topikler*, s. 3-4.

⁶¹ krş. Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *DİA*, VII, 209. Bilindiği üzere kıyâsı oluşturan öncüllerdeki önerme çeşitleriyle beş sanat, yani burhân, cedel, hatâbe, şiir ve safsata oluşturulur. İslâm mantıkçıları bu önermeleri, ihtivâ ettikleri bilgilerin doğruluk derecesine göre yakiniyyât, meşhûrât, müsellemtân, makbûlât, zanniyyât, muhayyelât ve vehmiyyât şeklinde yedi kısımda incelemişlerdir. Beş sanat içerdiği öncüllerle farklılık arzeder. Buna göre burhân, yakînî öncüllerden; cedel, meşhûrât veya müsellemtân; hatâbe ya sadece zanniyyât veya hem zanniyyât hem de makbûlât; şiir, muhayyelât; safsata ise vehmiyyâtta oluşan kıyâs olmaktadır. bk. M. Naci Bolay, “Beş Sanat”, *DİA*, V, 546.

öncüllerinin *burhân* gibi kendinde açık ve kesin doğru önermelere değil; aksine ya herkes ya büyük bir çoğunluk ya da filozoflar tarafından kabul edilen genel/yaygın kanaatlere (*meşhûrât*) dayalı olmasıdır. Dolayısıyla *cedel*, teknik bir terim olarak kıyâsa ve kıyâsı oluşturan öncüllere ilişkin bir nitelik olmaktadır.

Ancak kelâmın başlangıç döneminde gözlemlediğimiz *cedel*, Aristotelesçi cedelden farklıdır, yani bir üsluptur. Bu nedenle kelâmî *cedel*, en fazla karşılıklı tartışma tekniğine tekâbül etmektedir.⁶² Kelâmcılar, söz konusu tartışma tekniğini, bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığını belirlemek amacıyla kullanmışlardır.⁶³ Bu nedenle *cedel*, gerçekliğin karşılıklı tartışma veya soru-cevap tekniğinde arandığı bir *formdan* öte bir şey değildir.⁶⁴ *Cedel*, sadece bir teknik veya yöntem olduğu için kıyâsın maddesine ilişkin herhangi bir etkiye sahip değildir; dolayısıyla *cedel*, düşüncenin içerik veya maddesini belirlememektedir. Çünkü diyalektik yöntem, düşüncenin karşılıklı tartışmadan hareketle elde edilmesinin umulduğu bir teknikten daha fazlası değildir;

⁶² Kelâmın başlangıç dönemindeki tartışmaya dayanan (argümantatif) formuyla ilgili olarak bk. J. van Ess, “İslâm Kelâmı’nın Mantıksal Yapısı”, s. 477-506; a.mlf., “İslâm Kelâmının Başlangıcı”, s. 399-423. Josef van Ess, kelâmın mantıksal yapısının Stoacı bir temel üzerine inşâ edildiği şeklindeki tezini haklılaştırmak adına pek çok yerde diyalektik metodun Stoacı felsefedeki îmâlarını kelâma taşımaktadır. Bu anlamda kelâmın, diyalektik metodu kullandığı için kesinlik iddiasında bulunamayacağını düşünür. bk. a.mlf., “İslâm Kelâmı’nın Mantıksal Yapısı”, s. 477-506. Şimdi karşılıklı tartışma tekniğinde “ya [...]; ya [...]” mantığına dayalı taksîmin, aklî olarak gerçekleştirilmediği durumlarda, elbette ulaşılan sonucun kesinlik arz ettiğini söyleyemeyiz. Bu nedenle, ihtimâller arasındaki taksîm, tümevarımsal değil, tümdengelimsel bir nitelik taşımak zorundadır. Sözelimi “Bir şey ya vardır ya yoktur” şeklindeki bir taksîm, aklî yani tümdengelimsel bir taksîmdir; buna mukabil “Bir şey ya siyahtır ya beyazdır” taksîmi böyle değildir; çünkü söz konusu şeyin siyah ve beyaz dışında diğer renklerle nitelenmesi aklî olarak imkânsız bir şey değildir. Şu halde söz konusu yöntem, bir şeyin akılda doğruluk ve yanlışlık açısından her ikisinin de biraraya gelmesinin imkânsız olduğu iki veya daha fazla şıkka bölünmesiyle yapılırsa; bu durumda şıklardan birinin yanlışlığı ortaya çıkınca akıl diğerinin doğruluğuna hükmedecektir. Sözelimi “Bir şey ya kadîm ya hâdistir” önermesi gibi. Bir şeyin kadîm olmadığı ispatlanınca, söz konusu şeyin hâdis olacağı zorunlu olarak ortaya çıkmış olacaktır. Bu sebeple kelâmcıların düşüncüyü üretme süreçlerinde buna dikkat etmemeleri sebebiyle ortaya çıkan hatalar, yöntemin kendisinin kesin bilgiye imkân vermediği şeklinde genel bir hükme götürmemeli; aksine yöntemin tikel uygulamalarının, ifade edilen sebeplerden ötürü hatalı olduğu için, kesinlik arz etmediği söylenilmelidir. Özetle yöntemin kesin bilgi vermediği tikel durumlar, doğrudan yöntemin kendisinden değil, yöntemi uygulayan kişinin hatalı çıkarımlar yapmasından kaynaklanmaktadır.

⁶³ krş. Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *DİA*, VII, 209.

⁶⁴ Söz konusu tartışma tekniğinin bir önermenin doğruluk değerini belirlemede gördüğü yapısal fonksiyon, kelâmın ileriki tarihinde de değişmeyecektir. Sözelimi Cüveynî *cedeli*, bilinmesi talep edilen şeyleri elde etmek için icrâ edilen bir konuşma ve tartışma biçimi olarak değerlendirecektir. bk. *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 26-27, 52-53, 70-73.

çünkü o sadece formel bir yapıdır.⁶⁵ *Cedel*in bir form olarak kullanılması onun, kendisiyle ulaşıldığı kelâmî öncüllerin içeriğine bir etkisi olmadığını göstermektedir.⁶⁶

Ancak biz çoğu zaman kelâmî öncüllerin dayandığı önermelerin *cedelî* olduğu yargısında bulunulduğunu gözlemleriz. Aristoteles'in *cedelî kıyâsın* öncüllerinin *meşhûrât* türünden önermeler olduğuna ilişkin görüşünü hatırlayacak olursak, *cedel* birincileyin *kıyâsın* bir niteliğidir. Buna göre bir *kıyâsta* öncüller, *meşhûrât* türünden önermelere dayanıyorsa, bu *kıyâs* *cedelî* olacaktır. *Meşhûrât* türünden önermeler ise belirli bir topluluğun kabul ettiği yaygın önermelerdir. Bu bakış açısından hareketle *felâsife*, kelâmcıların kurdukları *kıyâs*ların, *meşhûrât* türünden önermelere dayalı olduğu için *cedelî* öncüllerle kurulu olduğunu, bu sebeple onların kesinlik derecesine ulaşamayacağı eleştirisini yaptılar. Sözelimi “Adâlet iyidir” ve “Zulüm kötüdür” gibi kelâmî önermelerin *meşhûrât* türünden önermeler olduğunu söylediler.⁶⁷ Çünkü *meşhûr*

⁶⁵ Krş. Abdulhamid I. Sabra, “İslâm Kelâmının Başlangıcı” içinde s. 418-9. Josef van Ess, kelâmın tam da bu teknik olduğunu söyleyerek, kelâm ile teolojiyi birbirinden ayırmakta; kelâmı sadece soru-cevap formuna dayanan bir tartışma tekniği olarak görmekte, onun içeriksel olarak ifade ettiği anlamın neliğine ilişkin herhangi bir çabaya girmemektedir. Kelâmın başlangıç döneminde diyalektik bir yapı arz ettiği doğru olmakla birlikte onun aynı zamanda bir muhtevâsı da bulunmaktadır. Diyalektik yapının, bir form olmaktan öteye geçmeyeceğini ve insanların da sadece tartışmak için tartışmaya girişmeyeceklerini düşünecek olursak, kelâmın söz konusu formunun ötesinde maddesine yani mâhiyetine ilişkin bir açıklama getirmek zorunludur. krş. Abdulhamid Sabra, *a.g.m.*, s. 418-9. Esasında Josef van Ess, anılan makalenin ekinde yer alan kollokyum tartışmasında, “kelâmın diyalektik ve polemik gerektiren bir disiplin olduğu ve mütekellimûnun her zaman saldıran, yıkan, ama inşâ etmeyen bir özellik taşıdığı” şeklinde düşüncesinden artık vazgeçmiş bulunduğunu ifade eder. O, kendisini bu hatalı düşünceye iki şeyin sevkettiğini de açıkça yazar: Birincisi, Aristotelesçi Mûsâ b. Meymûn ve Fârâbî tarafından yanıtlanmış olması; diğeri ise başlangıçta kelâmın polemik karakter taşımasının, o zamanın şartları gereği söz konusu olan bir şey olduğunu farketmemiş olmasıdır. bk. *a.g.m.*, s. 418. Ancak Josef van Ess'in, yakın bir zamanda yayımlanan makalesinde vazgeçmiş olduğunu söylediği düşüncesinin hâlâ etkisinde kaldığı gözlemlenmektedir. Burada o şunları dile getirir: “Her zaman için kelâm, gerçeğin soru ve cevaplarla diyalojik ve diyalektik bir yöntemle bulunması gerektiğini varsayan “konuşma” olmuştur”. bk. “Niçin Kelâm?”, *İSAM Konuşmaları*, s. 260.

⁶⁶ Bu sebeple filozofların özellikle Fârâbî'nin “kelâmcıların kurduğu kıyâslardaki öncüllerin *meşhûrât* veya müsellemât türünden önermeler olduğu” eleştirisi burada ele alınmayacaktır. Çünkü bu eleştiriye, kelâmın tümel bir bilim olmadan önceki tartışma tekniğine dayanan yöntemine yönelmek metodolojik bir hata olacaktır. Bu nedenle söz konusu eleştiriye kelâmın bir bilim olarak tedvîninden sonra dikkate almak gerekmektedir.

⁶⁷ Filozofların kelâmcıların kurdukları *kıyâs*ların dayandığı öncüllerin, *meşhûrât* türünden önermeler olduğu eleştirisine verdikleri örnekler, çoğunlukla ahlâkî önermeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle söz konusu önermelerin, ahlâkî olduğu için, dolayısıyla da doğrulanamadıkları için *meşhûr* önermeler olarak değerlendirilmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

önermeler zamana, mekâna, topluma, meslek guruplarına ve çevreye göre değişebilir.⁶⁸ Bu nedenle meşhûr önermelere dayanan cedelî kıyâs, zorunlu değil, zannî bilgi verecektir.⁶⁹

Ancak Mu‘tezile kelâmı söz konusu olduğunda bu eleştiri değerini yitirmektedir. Çünkü daha sonra işaret edeceğimiz üzere Mu‘tezile, kelâmî önermelerin doğruluğunun herkesçe müşterek bir bilgi aracı olan akıl ile sağlanması gerektiği düşüncesi üzerine kuruldu. Bu nedenle onlar, kelâmî önermelerin toplumdan topluma, zamandan zamana, mekândan mekâna değişmeyen tümel önermeler üzerinde kurulması gerektiğini farkederek kelâmı tümel bir disiplin olan inşâ ettiler.

Hiç kuşkusuz buradan cedelin, kıyâsın formuna değil, maddesine ilişkin bir nitelik olarak görüldüğü ortaya çıkmaktadır. Ancak biz şu ana kadar, kelâmın başlangıç döneminde cedeli, karşılıklı tartışma tekniği anlamında kullandık. Bu anlamıyla da cedelin, yani karşılıklı tartışma tekniğinin bir form olduğu için düşüncenin içeriğine bir etkisinin olmadığını ifade ettik. Kısacası biz *cedeli*, önermelerin içeriğine ilişkin bir nitelik olarak görmedik. Şimdi ise cedelin literal anlamından, teknik anlamına doğru evriliyoruz. Bu anlamıyla *cedelden* bahsedeceksek artık kelâmî önermelerin içeriğini söz konusu etmek gerekecektir. Şu halde cedel, önermelerin birbiriyle ilişkilendirilerek yeni önermelere ulaşıldığını ifade eden bir yapıdan çok, önermelerin bilgisel değeriyle ilgili olmaktadır. Bu sebeple kelâmî önermelerin bilgisel değerinin, yani doğruluk ve yanlışlığının belirlenmesi, kelâmî önermelerin içinde üretildiği söz konusu formel yapının dışına çıkılması gerekmektedir. Bu noktada kelâmî önermelerin içeriğini gündeme getirerek kelâmî önerme veya hükümlerin doğruluk değerinin nasıl belirlendiğini soruşturmalıyız. Bu durumda karşımıza, kelâmcıların öncüllerini ne türden önermelere dayandırdıkları sorusu çıkmaktadır.

⁶⁸ İbrahim Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 12, s. 28.

⁶⁹ Aristoteles, *Topikler*, s. 266; İbrahim Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, s. 37.

3. Mesâil ve Naslar

Kavramlardan önermelere, önermelerden de meselelere geçişte mantıksal kurallar bir form olarak kullanılırken, önermelerin içeriğini dilsel bir metin olarak nasların belirlediğini söyleyebiliriz. Çünkü kelâmın başlangıç dönemi teolojik sorunları hakkında belirli bir yaklaşımı savunma çabası, esas itibariyle söz konusu problemlerin, ilgili olduğu naslarla ilişkisinin kurulmasını gerektiriyordu.⁷⁰ Sözgelimi insanın özgürlüğü veya *cebr* altında olduğu yaklaşımlarından herhangi birini savunmak, konuyla ilgili nasların ele alınıp yorumlanmasıyla mümkün oluyordu. Bu durum, aynı zamanda dönemin teolojik sorunlarının daha çok nas yorumu şeklinde görünmesini sağlamıştır.⁷¹

Başlangıç döneminde kelâmî düşüncenin bir yönüyle Kur’ân yorumu çerçevesinde icrâ edildiğine işaret eden göstergeler, Hasan el-Basrî’nin *Risâle fi’l-Kader*’i ile Ömer b. Abdülâzîz’in *er-Red ale’l-Kaderiyye*’sinde açık bir biçimde görülmektedir. Adı geçen metinlerde yer alan teolojik problemlere yönelik yaklaşım biçiminin, bu problemlerin doğrudan bir çözüm teklifi olarak ilgili nasların zikredilmesiyle sınırlı kalmadığını; aksine nasların mantıksal bir muhâkeme etrafında işlendiğini gözlemliyoruz. Çünkü nasları yorumlamak özünde bir takım yorumbilim kurallarını ve bunlarla ilişkili mantıksal formları kullanmayı gerektirmektedir. Bu nedenle kelâmî önermelerin içeriğinin naslara referansla oluşturulması bu dönemde teorik bir düşünme tarzının bulunmadığı anlamına kesinlikle gelmemelidir. Çünkü geçtiğimiz bölümde gördüğümüz üzere, bu dönemde kelâmî düşünce, karşılıklı tartışma tekniğine dayalı bir yapı içerisinde uygulanan bir takım mantıksal formlarla üretiliyordu.

Kelâm tarihinin günümüze ulaşmış en erken yazıları olan bu metinler, insan fiilleri problemini nas yorumu olarak ele almakla başlangıç dönemi kelâmının naslarla ilişkisine yönelik temsil gücü yüksek örnekleri teşkil etmektedir. Gerek insanın fâilliği tartışmasıyla ilgili olan kavramların bazılarının doğrudan naslarda yer alması; gerekse

⁷⁰ krş. Ömer Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2007/2, cilt: XII, sayı: 23, s. 76.

⁷¹ krş. Ömer Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, s. 76 vd.

de insanın özgürlüğü savunulduğunda *cebr* ifade eden âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorunu, bu metinlerde tartışmayı bir nas yorumu faaliyetine dönüştürmüştür. Ancak bu dönemde teolojik sorunlarla meşgul olanlar öncelikle nasları yorumlayarak yaklaşımlarını belirlememiş; aksine nasların kurduğu dünya içinde karşılaştıkları problemlere ilişkin yatkın oldukları çözümlerin nesnelleştirilmesi adına naslara yönelmişlerdir.

Hasan el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader*'in neredeyse tamamında Allah'ın adâletinin gereği olarak insanın cebr altında olmadığını Kur'ân'dan getirdiği âyetlerle desteklemeye çalışmaktadır. Benzer şekilde karşı görüş sahiplerinin savunduğu *cebr* düşüncesini îmâ eden âyetlerin de nasıl yorumlanması gerektiğini ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Böylece insanın özgürlüğü sorunu bir nas yorumu çerçevesinde ele alınmakta; aynı şekilde insanın özgür olmadığı düşüncesi de nasların yanlış yorumlanması olarak görülmektedir.⁷² İnsanın fâilliği sorununun, bir nas yorumu şeklinde tartışılması, nasların delâleti, yani muhkem-müteşâbih sorununu gündeme getirmiştir. Bu bağlamda Hasan el-Basri, insanın özgür olmadığı düşüncesini savunanların gerçekte birçok müteşâbih âyete tutunduklarını söylemiştir. Bu dönemde kelâm bir nas yorumu şeklinde icrâ edildiği için yorum yapılacak nasların içeriklerinin müteşâbih veya muhkem olup olmamasının tespitine çalışılmıştır.⁷³ Böylece kelâmî önermelerin içeriğinin, delâleti açık *muhkem* naslarla doldurulmaya çalışılması gerektiği düşünülmüştür.

Kelâmî önermelerin içeriğinin naslar tarafından tedârik edilmesi, aynı zamanda bu önermelerin doğruluğunun nasıl temin edildiği sorusunu da gündeme getirmektedir. Bu soruna ilişkin Hasan el-Basrî oldukça açık bir şekilde Allah'ın kitabında mahlûkâtına karşı gösterdiği delillerden (hüccet) başka bir delil getirmeyeceğini dile getirerek yanıtlamaktadır.⁷⁴ Ona göre Allah, insanlara Kitâb ve Peygamberinden başka bir hüccet

⁷² Bu bağlamda Hasan el-Basrî sık sık, "Allah'ın kitâbına hakkını ver, sakın onu tahrif ve olmayacak şekilde te'vîl etme" uyarısında bulunur. bk. *Risâle fi'l-Kader*, s. 76.

⁷³ Bu gereklilik, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi düşünürlerin neden kelâmın I. (VII.) asrında müteşâbih-muhkem mahlûkâtına yönelik tartışma yürüttüklerini de açıklamaktadır. Bu sebeple muhkem-müteşâbih tartışmasının teolojik/kelâmî bir arkaplanı da bulunmaktadır.

⁷⁴ Hasan el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader*, s. 75.

vermemiştir.⁷⁵ Dolayısıyla *Risâle*'de ifade edilen yaklaşımların bilgisel değerini naslar temin etmektedir. İşte bu nokta, başlangıç döneminde kelâmî önermelerin içeriğinin olduğu kadar doğruluğunun da naslar tarafından belirlendiğini açıkça göstermektedir. Bu sebeple insana ve dolaylı olarak Tanrı'ya ilişkin konuşmayı mümkün kılan şey, nasların kendisi olmaktadır. Bu durum ise genel olarak şeylere ilişkin önermelerin hem içeriğinin hem de doğruluğunun naslar tarafından sağlandığını göstermektedir.

4. Kelâmî Önermelerin İçerik ve Doğruluğu

Kelâmın başlangıç döneminde gündeme gelen teolojik sorunlara ilişkin kavramlar hazinesini oluşturduğunu gördük. Kavramların birbiriyle ilişkilendirilmesi neticesinde söz konusu sorunlara ilişkin kurulan önermelerle, kelâmî düşüncenin teşekkül etmeye başladığını söyleyebiliriz. Şimdi bir disiplinin bilgi iddiasında bulunduğu önermelerinin doğru olması kaçınılmazdır. Bu sebeple herhangi bir disiplin, kendisine ait önermelerin birbiriyle ilişkilendirilmesiyle kurulan kıyâsların hem geçerli hem de doğru olmasını temin etmek zorundadır. Peki, “Doğruluk nedir?” yahut “Önermelerin doğruluğu nasıl temin edilebilir?”

Bir önermenin doğruluğu, esas itibarıyla önermenin konusuna yüklenen hükmün gerçekten o konuda var olup olmadığının belirlenmesiyle elde edilebilir.⁷⁶ Buna göre sözgelimi “İnsan fâildir” önermesinin doğruluğu *fiilin* söz konusu özneye gerçekten bulunup bulunmadığının belirlenmesine bağlıdır. Kelâmcılar bu doğruluk tasvirini, bir şeyin nesnesine mutâbakatı (*alâ mâ hüve bihi*) şeklinde düşündüler.⁷⁷ Şu halde bir

⁷⁵ Hasan el-Basrî, *a.e.*, s. 76-77.

⁷⁶ Doğruluk, varlık, bilgi ve dil gibi farklı boyutlar üzerinden söz konusu edilebilir. Bir önermeyi doğru kılan şey, dünyada ona karşılık gelen bir durum ya da olgunun bulunmasıdır. bk. Murat Baç, “Epistemoloji”, *Çağdaş Epistemoloji'ye Giriş* (der. Nebi Mehdiyev), İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 36. Bu sebeple bir duruma ilişkin doğrunun ne olduğu, nesnel varlık alanının kendisine başvurularak tespit edilebilir. Buna göre bizim tasavvur ve tasdiklerimizin *gerçeklike* uyum gösterme yoluyla doğru statüsüne eriştiğini söyleyebiliriz. bk. Murat Baç, “Bilgi ve Varlık Alanlarında Yeni-Kantçılık ve Nesnellik Sorunu”, *Bilgi Felsefesi* (ed. Betül Çotuksöken-Ahu Tunçel) içinde, İstanbul: Heyamola Yayınları, 2010, s. 184.

⁷⁷ Bu doğruluk tasviri, ilk dönem Mu'tezilîlerinin bilgi tanımlarında da göze çarpar. “İlk Mu'tezilîler (*evâil*), bilginin tanımı hakkında şöyle dediler: Bilgi, nefsin sükûnuyla birlikte bir şeye nasılsa o şekilde itikad etmektir” (و أما أوائل المعتزلة فقد قالوا في حد العلم: هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس). bk. Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâitü'l-edille fi evvelü'l-i'tikâd* (nşr. Zekeriyâ Umeyrât), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, s. 11.

önermenin doğruluk değerinin belirlenmesi, esas itibariyle insanın bunu belirleme imkânını sağlayan bilgi araçlarıyla doğru orantılı bir şekilde gerçekleşecektir. Peki, disiplinleşme yolundaki kelâmî düşünce, önermelerinin doğruluğunu nasıl temin etmiştir?

Başlangıç döneminde karşılaşılan teolojik problemlerin çözümü amacıyla ortaya çıkan kelâmî düşüncenin kendi önermelerini naslara referansla oluşturması, bu önermelerin doğruluğunun büyük oranda nasların çizdiği gerçeklik düzlemiyle, yani nasların içerikleriyle belirlenmesini sonuç vermiştir. Ancak kelâmî önermelerin doğruluğu gerçekten naslarla temin edilebilir miydi? Esasında bu soru kelâmın başlangıç dönemi düşünürleri için çok da anlamlı bir soru olarak görünmeyebilir. Çünkü ortaya çıkan sorunlar, müslümanların kendi iç problemleriyle ilgiliydi ve bu problemlerin bir şekilde çözülmesi gerekiyordu, dolayısıyla problemlerin çözümünde başvurulacak yegâne kaynak da naslardı. Ancak özellikle II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mu‘tezile kelâmcıları, oldukça önemli bir adım atarak –nasların içeriğinin doğruluğuna mutlak bir biçimde inanmakla birlikte– kelâmî önermelerin doğruluğunun mantıksal açıdan naslarla temin edilemeyeceğini fark ettiler. Buna göre onlar, başlangıç döneminde kelâmî düşüncüyü üretenler tarafından yapılan kıyâsların geçerli olduğunu; ancak her ne kadar içeriği naslarca belirlenmiş olsa da bu kıyâsların mantıksal açıdan doğruluk vasfını henüz kazanmadığını düşündüler. Çünkü her şeyden önce nasların bilgisel değeri konuşulmalıydı. Bunun için onlar, nasların bilgisel meşrûiyetini temin eden bir kaynak olarak akla referansta bulundular ve önermelerin doğruluğunun akli olarak, yani nasların dışında bir araçla belirlenmesi gerektiğini teklif ettiler. Mu‘tezile kelâmcılarının önermelerin doğruluğunun naslar yerine, akılla belirlenmesi teklifinin temelinde, onların *aklı asıl*, naslar ise *fer’* olarak görmeleri yatıyordu. Dolayısıyla önermelerin içeriğinin *fer’* ile değil *asıl* ile temin edilmesi bir gereklilikti. Bu nedenle Mu‘tezile kelâmcıları, kıyâsları oluşturan öncüllerin içeriğinin, nasların yerine akli bilgilerle sağlanması gerektiği sonucuna vardılar. Böylece Mu‘tezile kelâmcıları bir önermenin doğruluğunun veya onun gerçekliğe uygunluğunun, insanın idrâk güçleriyle doğru orantılı bir şekilde elde edilmesi gerektiğini düşündüler. Bu ise insanın idrâk güçlerinin neler olduğunu soruşturmakla aynı anlama gelecektir. İnsan, esas itibariyle ya gözlem ve tecrübe ya da çıkarım ile şeylerin bilgisine ulaştığı için, bir önermenin

doğruluğu, ya duyular ya da akıl yürütme (*istidlâl*) yoluyla elde edilecektir. Kelâmî önermelerin doğruluk değerinin aklî olarak belirlenmesi gerektiği düşüncesi, kelâmî düşüncenin başlangıç döneminde rastladığımız bilgi ve istidlâl teorisinde ⁷⁸ bir dönüşümü îmâ ediyordu. Bu anlamda Mu‘tezile kelâmcılarının düşünme yöntemlerini (bilgi ve istidlâl teorisini); kendilerini önceleyen kelâmcıların düşünme yöntemlerinden ayıran temel özellik; onların gerçekliğe ilişkin bilginin elde edilmesini insanın idrâk araçlarıyla doğru orantılı bir şekilde yürütülmesi gerektiği yönündeki yaklaşımlarıydı. Bu dönüşümle birlikte şeylerin doğasına ilişkin naslara dayalı tikel açıklama ve önermeler, yerini akla dayalı tümel açıklama ve önermelere bırakmıştır. Bilgi ve istidlâl teorisindeki söz konusu dönüşüm, “Akıl, şeylerin hakikatini bilmeye muktedirdir” ilkesini sonuç verdi. Bu aynı zamanda kelâmcıların ele aldıkları her bir meselenin bir hakikat araştırması şeklinde yürütülmesinin de zeminini teşkil ediyordu; çünkü akıl, hakikat soruşturması yapmaya yetkindi. Bu nokta, kelâmî düşüncenin bir hakikat araştırmasına doğru evrilmesinin birinci adımını teşkil edecektir.

III. Varlık Düşüncesi: Hakikat Araştırmasına Geçiş

Şimdiye kadarki araştırmamızda iki sonuca ulaştık: **Birincisi**, kelâmî düşüncüyü oluşturan önermelerin doğruluğunun nasların dışında bir araçla yapılması gerektiği; **ikincisi** ise önermelerin doğruluğu veya gerçekliğe mutâbakatı soruşturmasının kelâmcıları bir hakikat araştırmasına sevkettiğidir. Birinci sonuçla ilgili olarak biz kelâmcıların öncüllerini dayandırdıkları önermelerin, gerçekten ileri sürüldüğü üzere meşhûrât, yani herkesçe veya büyük çoğunluk tarafından kabul edilen önermelere değil, zaman-mekân gibi unsurlardan bağımsız bir şekilde aklî olarak oluşturulan öncüllere dayandığını söyleyebiliriz. İkinci sonuç ise kelâmın tek tek teolojik meselelere ilişkin bir düşünceden, bir hakikat araştırmasına doğru evrilerek, gerçekliğin ne olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceğini soruşturan bir disipline doğru evrildiğine işaret etmektedir. Çünkü bir

⁷⁸ Burada başlangıç döneminde mevcudiyetini varsaydığımız bilgi ve istidlâl teorisini geniş anlamıyla kullanıyoruz. Çünkü nasların yorumuyla ilgili olarak ortaya konan tavır, bir tür bilgi-istidlâl teorisine sahip olmayı gerektirmektedir. Ayrıca bir mütekellimin sahip olduğu bilgi teorisi, onun ele aldığı mesâilî ciddi ölçüde etkilemektedir. Bununla beraber kişinin vahiy metnine ilişkin anlayışını neyin mümkün neyin de imkânsız olduğuyla ilgili düşüncesi şekillendireceği için (bk. Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 242), kelâmcıların mantıksal ve varlıksal zorunluluk düşüncesine sahip olması gerekmektedir.

bilgi sisteminin kavram çerçevesi içinde yer alan önermeler, aynı zamanda birer varlık iddiası olup, söz konusu bilgi sisteminin ontolojisini, yani varlık alanını dile getirmektedir.⁷⁹ Böylece kelâmcılar, bilgi-varlık ilişkisi üzerinden gerçekliğin kendisiyle temin edildiği araçlarla, duyulur (*müşâhede: şâhid*) ve duyulur olmayan gerçeklik sahasına (*gâib*) ulaşmış oldular. Esasen kelâmın başlangıç döneminde en genel formuyla da olsa bir varlık düşüncesinin zihinlerde bulunduğunu gözlemliyoruz. Bunu kelâmın başlangıç dönemi düşünürlerinin karşılaştıkları dört teolojik soruna ilişkin yaklaşım biçimlerinde gözlemleyebiliriz. Bu sorunlar: “insan fiilleri, Kur’ân, Tanrı ve ilâhî sıfatlar hakkında ‘şey’ denilip denilemeyeceği” sorunlarıydı. Şimdi sırasıyla bunları ele alarak, kelâmcıların varlık düşüncesini nasıl belirginleştirdiklerini ifade etmeye çalışacağız.

[1] İnsan fiillerinin şey olup olmadığı tartışması, Hasan b. Muhammed’in *er-Red ale’l-Kaderiyye* isimli risâlesinde şöyle geçmektedir:

Bize insanın yaptığı amellerin mâhiyetini söyleyin! Bunlar “şey” midir değil midir? Eğer “şeydir” derlerse, o zaman onlara şunu sor: Bu şeyi kim yarattı? Bu soruya “Allah yarattı” diye cevap verirlerse, bu onları çelişkiye düşürür. Yok, “İnsan fiilleri **mahlûk** değildir” derlerse, bu da Allah’a şirk koşma ve O’nun Kitâbı’nı yalanlama anlamına gelir. Çünkü Allah Teâlâ her şeyin hâlikidir.⁸⁰

[2] Dönemin önemli problemlerinden biri olan Halku’l-Kur’ân⁸¹ tartışmasında da hareket noktası kabul edilen temel unsur “şey” kavramıydı. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*’inde bunu şöyle ifade eder:

Bu konu [halku’l-Kur’ân], Ebû Yûsuf’a soruldu. O, “Kur’ân mahlûktur” demeyi kabul etmedi. Ebû Hanîfe’ye sorulduğunda ise o şöyle dedi: “Kur’ân mahlûktur. Çünkü kim

⁷⁹ Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul: Yapıkredi Yayınları, s. 44.

⁸⁰ Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye, *Risâle fi’r-Redd ale’l-Kaderiyye*, s. 15.

⁸¹ Ebû Hilâl el-Askerî, Kur’ân’ın yaratılmışlığı konusunun ilk kez Ebû Hanîfe zamanında tartışılmaya başlandığı söyler. bk. *el-Evâil*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut: 1981, s. 369. Kaynaklar, “Kur’ân yaratılmıştır” sözünün ilk kez Ca’d b. Dirhem tarafından dile getirildiği bilgisini verirler. Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*, XV, 371-375.

“Kur’ân’a yemin olsun ki öyle yapmayacağım” (*ve’l-Kur’âni lâ-ef’alu kezâ*) derse, Allah’ın dışında bir şeye yemin etmiş olur. Allah’ın dışındaki her şey ise mahlûktur.”⁸²

[3] “Şey” kavramı üzerinden tartışma konusu haline getirilen bir diğer mesele, Tanrı için “şey” denilip denilemeyeceğidir. Bununla ilgili olarak İmâm Eş’arî, *Makâlât*’ta temel görüşleri şöyle aktarır:

Kelâmcılar, Allah’ın “şey” olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği konusunda iki fırkaya ayrıldılar: Cehm ve Zeydiyye’nin bir kısmı şöyle dedi: Allah hakkında, “O, şeydir” denilemez. Çünkü “şey”, benzeri olan mahlûktur. Müslümanların tamamı ise bu konuda şöyle demeyi uygun görmüştür: Allah şeydir; ancak diğer şeyler gibi değil (*şey’ün lâ-ke’l-eşyâ*).⁸³

[4] Son olarak “şey” yüklemine sınıflar hakkında kullanılmasına bakacağız. İmâm Eş’arî *Makâlât*’ta Allah’ın sınıflarına eşyâ/şeyler denilip denilemeyeceği konusunda üç görüşün bulunduğunu söyler:

Süleymân b. Cerîr şöyle dedi: Allah’ın ilmi şeydir; kudreti şeydir; hayatı şeydir. “Sınıfları eşyâdır” diyemem. Bazı sıfat taraftarları şöyle dedi: Allah’ın sınıfları eşyâdır. Bazıları ise şöyle dedi: “İlim, şeydir; ancak sınıflar eşyâdır” diyemem. Çünkü “Allah, sınıflarıyla şeydir” dediğim zaman, “Sınıflar şeydir” dememe gerek kalmaz.⁸⁴

Şu halde birinci ve ikinci pasajda “şey”in anlamının doğrudan “mahlûk” şeklinde belirlendiğini gözlemliyoruz. Bu görüş özellikle Tanrı hakkında “şey” yüklemine kullanılıp kullanılmaması açısından bakıldığında üçüncü pasajda Cehm ile daha vurgulu bir şekilde ifade edilmektedir. Yine üçüncü ve dördüncü pasajda şeyin anlamının mahlûktan daha genel olarak kullanıldığını da görüyoruz. Buna göre hakkında “şey” yüklemesi yapılacak varlık, Tanrı ve sınıfları gibi *mahlûk* kapsamında değerlendirilemiyorsa, ona “mevcûd” anlamında şey denilebileceği ifade edilmiş oluyor. Ancak özellikle Tanrı’nın “şey” olduğu söylenildiğinde, söz konusu lafzın

⁸² Ebû Hilâl *el-Evâil*, s. 369. Bu argümantasyonun yapısı da yukarıdakine benzer bir şekilde şöyle kuruludur: Kur’ân, Tanrı dışında bir şeydir. // Tanrı dışındaki her şey mahlûktur. // Öyleyse Kur’ân da mahlûktur.

⁸³ Eş’arî, *Makâlât*, s. 181.

⁸⁴ Eş’arî, *Makâlât*, s. 171.

mahlûk anlamını dışarıda tutmak için Tanrı'nın diğer şeyler gibi olmadığı da belirtiliyor.

Bu tartışmanın sâikleri ne olursa olsun, bir obje ve durum hakkında yapılacak varlıksal bir hükmün “şey” olarak belirlenmesi, söz konusu obje ve duruma ilişkin verilecek muhtemel yüklemelerin en genelden başlayarak en özele doğru tespiti yapılmadan gerçekleştirilemezdi. Bu bakımdan söz konusu kelâmcılarda en genel varlıksal yüklem mevcûd; en özeli ise mahlûk veya cisimdi. Bununla beraber “şey” sözü, zâten Kur'ân'da pek çok kere geçmekteydi. Bu sebeple kelâmcılar, “şey” lafzının özellikle Tanrı'nın sıfatlarının konularına karşılık geldiğini çok iyi biliyorlardı. “Sözgelimi ‘Tanrı kâdirdir’, peki neye kâdir? Şeyler veya her şeye. Benzer şekilde şeyler, Tanrı'nın bilmesinin (*ilm*), yaratmasının (*halk*), görmesinin (*şehîd*), vekil olmasının (*vekil*), muhâfaza etmesinin (*hafîz*), ihâta etmesinin (*muhît*), hesaba çekmesinin (*hasîb*) ve murâkabe etmesinin (*rakîb*) konusuydu”.⁸⁵ Kur'ân'ın çizdiği bu bağlam üzerinde bulunmakla beraber, kelâmcıların başlangıç döneminde “şey”in ne olduğuna ilişkin esas itibariyle iki yaklaşım geliştirdikleri sonucunu çıkarabiliriz: Eş'arî'nin “şey”in anlamıyla ilgili görüş farklılıklarını verdiği bir pasajdan hareketle kelâmın başlangıç döneminde, yani I. (VII.) yüzyılın son çeyreği ile II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısına kadar geçen süreçte, [1] Cehm b. Safvân'ın şeyi benzeri olan “mahlûk”; [2] Hişâm b. el-Hakem ve Müşebbihe'nin “cisim”; [3] diğer kelâmcıların ise “mevcûd” olarak tanımladıklarını söyleyebiliriz.⁸⁶

⁸⁵ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği* (trc. İbrahim Halil Üçer), İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 191. Wisnovsky, mütekellimûnun “şey” ve “mevcûd” terimlerini ilk defa ne zaman kullandıklarını kesin olarak bilme imkânına sahip olmadığını söyleyerek, şeyler ve mevcutlarla ilgili ilk tartışmaların ontolojiye dair kendiliğinden doğan genel bir ilgiden kaynaklanmayıp, temel iki teolojik konu, Tanrı'nın sıfatları (Tanrı'ya şey denilip denilemeyeceği) ve Tanrı'nın yaratıcı kudreti (yani varlığa gelmeleri ve varlıklarını kaybetmelerine neden olanın Tanrı olduğunu söylediğimiz her şeyin şeyler olup olmadıkları) etrafında kendi konumlarını teyid ve karşıtlarının konumlarını zayıflatma amacıyla Kur'ânî delilleri tanzim etme arzusundan ortaya çıktığını söyler. bk. *a.g.e.*, s. 191. “Şey” teriminin kelâmın başlangıç döneminde insan fiillerinin şey olup olmadığı sorunuyla ilgili olarak tartışıldığını ve bu tartışmanın Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin *er-Red ale'l-Kaderiyye*'sinde günümüze ulaştığını düşünecek olursak, en azından I. (VII.) yüzyılın son çeyreğinde bu terimin kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber Wisnovsky'nin “şey” tartışması bağlamında zikrettiği iki teolojik probleme, insan fiillerinin “şey” olup olmadığı tartışması ve ayrıca Kur'ân'ın yaratılmışlığı problemiyle ilgili olarak Kur'ân'a “şey” denilip denilemeyeceği tartışması şeklinde iki ayrı tartışmayı daha ekleyebiliriz.

⁸⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 518.

Özetleyecek olursak bir nesne veya durum hakkında yapılacak “şeydir” yüklemesi, genel itibariyle iki anlam ifade edecektir: Birincisi söz konusu nesne veya durumun mahlûk ya da cisim oluşu; ikincisi ise söz konusu nesne veya durumun mevcûd oluşu. İkinci anlamıyla yani “mevcûd” olarak şey, bütün varlıklara yüklenen bir yüklem olması açısından en genel varlıksal yüklemidir. Ancak cisim veya mahlûk anlamında “şey” sadece yaratılanlara yüklenebilirdi. Böylece kelâmcıların, “şey” yüklemine buldukları varlıkların ontolojik karakteri (varlık tazları) üzerindeki tartışmaları neticesinde bir varlık düşüncesi ortaya çıkmış oldu. Böylece ilgili teolojik meseleler çerçevesinde yürütülen “şey tartışması”, kabaca varlıkların ontolojik karakterinin neliği sorusuna dönüştü. Bunun sonucunda ise “şey” kavramı, yaratmayı, yaratma da Tanrı-âlem ayrıştırmasının düşünsel zeminini inşâya yarayan bir unsur olarak kullanılmış ve varlık düşüncesinin inşâsını tetiklemiştir.⁸⁷ Böylece anılan meselelerin konuları olan fiil,

⁸⁷ İbn Kuteybe, Hişâm b. Hakem taraftarı olan biriyle Mu‘tezilî bir kelâmcının “sonlu” ve “şey” kavramları üzerinden Tanrı ile âlem arasındaki ayrımı tartıştıkları şu diyaloga yer verir: “Hişâm b. el-Hakem ashâbından bir adam Mu‘tezile’den birine şöyle sordu: Bana söyler misin bu âlemin bir son (*nihayet*) ve sınırı (*had*) var mıdır? Mu‘tezilî “Son, bana göre iki kısımdır; biri zamanın şu vakitten şu vakte kadar olan nihâyeti; diğeri uçların (*etrâf*) ve yanların (*cevânib*) nihâyetidir. Âlem de bu iki sıfatla sonludur (*mütenâhin*). Sonra ona şöyle sordu: Sâni‘ (*azze ve celle*) sonlu mudur? Mu‘tezilî: “Bu muhâldir” dedi. Adam: “Öyleyse sen sonlu olmayanın, sonlu bir şeyi yaratabileceğinin mümkün olduğunu iddia ediyorsun? Mu‘tezilî: “Evet” dedi. Adam “Sonlu olmayanın sonlu olanı yaratması mümkün iken, şey olmayanın şeyi yaratması niçin mümkün olmasın?” diye sordu. Mu‘tezilî: “Çünkü şey olmayan, yoktur (*adem*) ve geçersiz olandır (*ibtâl*)” dedi. Adam da “Sonlu olmayan da yoktur (*adem*) ve geçersizdir” diye karşılık verdi. Bunun üzerine Mu‘tezilî “Şey olmayan (*lâ şey*) yok (*nefy*) demektir” diye ekledi. Adam da: “Sonlu olmayan da yok demektir” diye cevap verdi. Mu‘tezilî: “Cehm ve ashâbı hâriç, insanlar Allah’ın şey olduğunda ittifâk ettiler” dedi. Adam da: “İnsanlar, Allah’ın sonlu olduğunda da ittifâk etmişlerdir” diye karşılık verdi. Bunun üzerine Mu‘tezilî: “Sonlu olan her şeyin muhdes, yaratılmış (*masnû*) ve âciz olduğunu gördüm” dedi. Adam da: “Ben de bütün şeylerin muhdes ve âciz olduğunu gördüm” dedi. Mu‘tezilî: “Bu şeylerin yaratılmış olduğunu görünce, onların yaratıcısının şey olduğunu bildim” dedi. Adam da: “Ben de bu şeylerin sonlu olduğunu görünce onların yaratıcısının da sonlu olduğunu bildim” diye karşılık verdi. Bunun üzerine Mu‘tezilî: “Şâyet Allah sonlu olsaydı muhdes olurdu, çünkü her sonlu olan şey muhdestir” dedi. Adam da: “Eğer Allah şey olsaydı muhdes ve âciz olurdu. Çünkü şeylerin tümünün muhdes ve âciz olduğunu gördüm. Aksi takdirde aradaki fark nedir?” dedi. Bunun üzerine Mu‘tezilî susmak zorunda kaldı.” bk. *Tevîlu Muhtelifi’l-Hadis* (nşr. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar), el-Mektebû’l-İslâmî: Beyrût, 1999, s. 115-116; krş. *Hadis Müdâfaası*, (trc. M. Hayri Kırbasoğlu), s. 141-143. Açıkça görüldüğü üzere İbn Kuteybe, kelâm yönteminin sonu gelmeyen bir soruşturma yöntemi olup bilgiye ulaştırılmayacağı şeklindeki görüşünü desteklemek için bu diyaloga yer vermiştir. Gerçekten Hişâm b. Hakem taraftarı biriyle Mu‘tezilî biri arasında böyle bir diyalogun gerçekleşip gerçekleşmediğine ilişkin kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak böyle bir diyalog gerçekleşmiş olsa bile, İbn Kuteybe’nin bunu kendi görüşünü örneklemek için oluşturmuş olması muhtemeldir. Mu‘tezilî’nin diyalogun sonunda susturulması; bundan da önemlisi onun “şey”in tanımı konusunda muhatabını “şey”in sadece mahlûktan ibâret olmayıp, bunun yanı sıra bir nesne/durumun varlığını ispat için de kullanıldığını söyleyerek uyarmaması, bu diyalogun otantikliğini zedelemektedir. Buna rağmen diyalogun “şey” ve “sonlu” kavramlarına ilişkin olarak Hişâm taraftarı ve Mu‘tezilî’nin yaklaşım biçimlerini içermesi

Kur'ân ve Tanrı veya sıfatları hakkında şey yüklemesinin imkânı tartışması, onların varlık tarzlarının belirlenmesini sonuç vermiştir. Bu sebeple kelâmın oldukça erken denilebilecek bir dönemde “şey” kavramı üzerindeki tartışmaların, başlangıç dönemi kelâmının varlık düşüncesinin kurucu bir unsuru olarak işlev gördüğünü söyleyebiliriz.

IV. Sonuç

Şu halde özellikle Kur'ân'ın [1] Allah'ın her şeyin hâlıkı olduğu ve [2] Allah'ın eşi ve benzeri hiçbir şeyin bulunmadığı şeklindeki ilkelerinden hareketle, kelâmcıların yaratan (*hâlık*) olarak Tanrı ve yaratılan (*mahlûk*) olarak âlem şeklinde varlığın iki boyutuna ulaştıklarını söyleyebiliriz. Çünkü Tanrı her şeyin yaratıcısı ise diğer şeyler de yaratılan olmalıydı. Böylece en genel formuyla bir varlık düşüncesine ulaşılmış oldu. Mu'tezile kelâmcılarının “önergelerin doğruluğunun naslar dışında bir araçla temin edilmesi gerektiği” şeklindeki metodolojik ilkesi, bilgi ve istidlâl düşüncesinde olduğu gibi varlık düşüncesinde de bir dönüşüme yol açtı. Zirâ başlangıç dönemi kelâmında varlıkların bütününe ilişkin getirilen açıklama, “yaratan-yaratılan” kavramları gibi dinî düşüncenin bir sonucuydu. Çünkü bu düşünce, her şeyden önce Kur'ân'ın: “Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu” ve “Tanrı'nın hiçbir şeye benzemediği” gibi beyânlarına dayanıyordu. Bu sonuç, önergelerin doğruluğunun aklî olarak da temellendirilmesi gerektiği düşüncesinde olan Mu'tezile kelâmcıları açısından yeterli görülmedi. Bu sebeple onlar, yukarıda bahsettiğimiz metodolojik ilkelerinin, yani önergelerin doğruluğunun aklî olarak temellendirilmesi gerektiği yaklaşımının bir sonucu olarak, varlık düşüncesini –kelâmı tümel bir disiplin olarak tasarımlarıyla da oldukça uyumlu bir şekilde– naslar üzerinde değil, akıl üzerinde kurmayı yeğlediler. Onların amacı, kelâmî önergeleri mümkün olduğunca objektif bir temele, yani kişiden kişiye, toplumdan topluma, zamandan zamana değişmeyen bir temele dayandırmaktı. Çünkü önergeleri naslar üzerine temellendirmek, bu önergelerin tümel bir şekilde kurulamamasını, böylelikle herkesçe kabul edilebilir kesinliğe ulaşamamasını

bakımından önemli olduğunu söyleyebiliriz. Hişâm taraftarı olan kişi, Tanrı'nın sonlu olup şey olmadığını, şey olanların tamamının yaratılmış olacağını söylüyor. Mu'tezilî ise, sonluluğun cisimsel bir nitelik olduğunu belirterek Tanrı'nın sonlu olamayacağını ifade ediyor. Ancak aralarında “şey”in tanımı konusunda bir ittifâk olmadığı açıkça görülüyor. Hişâm taraftarı olan kişi, şeyin anlamının “mahlûk”; Mu'tezilî ise onun “mevcûd” anlamına geldiğini düşünüyor.

gerektirecek; hem de Mu‘tezile kelâmcılarının diğer felsefî ve dinî düşüncelere mensup olan kişilerle yapacakları tartışmalarda zemini kaybetmelerine yol açacaktı. İşte kelâmın tümel bir disiplin olarak kuruluş sürecinin ikinci aşaması böyle başladı. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf başta olmak üzere Mu‘tezile kelâmcıları, *hâlık-mahlûk* ilişkisini, *muhdis-muhdes* ilişkisine doğru çevirecekler ve *hudûs* kavramından hareket ederek varlıkların bütününe ilişkin araştırmayı tündengelimsel bir şekilde inşâ edeceklerdir. Sonuç olarak kelâmın başlangıç döneminde en genel formuyla da olsa bir bilgi ve varlık düşüncesinin bulunduğu, Mu‘tezile kelâmcılarının özellikle önermelerin doğruluk değerinin nasların dışında, akılla temellendirilmesi gerektiği ilkelerinin bir sonucu olarak iki düşüncenin de bir dönüşüm geçirerek epistemoloji ve ontolojinin inşâ edildiğini söyleyebiliriz. Bu dönüşümle birlikte kelâmın tümel bir disiplin olarak kuruluşu da başlamış oldu. Neticede teolojik meselelere ilişkin bir açıklama çabası olarak ortaya çıkan kelâmî düşünce, şeylerin hakikatlerini araştıran tümel bir disiplin olarak inşâ edildi. Bundan sonraki bölümlerde kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâsının gereklerini ele alabiliriz.

Ancak kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâsının gereklerini ele almadan önce, tarihsel ve düşünsel bağlamımızı belirginleştirmek adına tümelleşme döneminde rol oynayan kelâmcılar üzerinde ana hatlarıyla durmak istiyoruz. Geçtiğimiz bölümde Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile birlikte kelâmî düşüncenin ilk evresini tamamladığını ifade etmiştik. Vâsıl’dan sonra Amr b. Ubeyd, bir süre onun ders halkasını sürdürdü. Ancak Amr b. Ubeyd sonrası kelâm faaliyetleri hakkında detaylı bir bilgiye sahip değiliz. Mu‘tezile’nin Ebü’l-Hüzeyl el-Allaf ile (ö. 235/849 [850?]) ile bir ekol olarak teşekkül ettiği düşüncesi doğru olmakla birlikte, Amr ile Ebü’l-Hüzeyl arasında bulunan bir dönem dikkatlerden kaçmamalıdır. Malâtî, Ebü’l-Hüzeyl’den önce kelâm faaliyetinin, Basra’da bir meclisi bulunan Dırâr b. Amr tarafından yürütüldüğünü kaydederek bu bilgi eksikliğini belirli ölçüde doldurmaktadır.⁸⁸ Dırâr’ın düşüncelerini yaklaşık olarak hicrî II. (VIII.) yüzyılın ortalarında geliştirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Dırâr’ın fikirlerinin Mu‘tezile kelâmcıları tarafından pek yankı bulduğu söylenemez. Çünkü Dırâr’ın, özellikle iki görüşü, Mu‘tezile’nin tevhîd ve adâlet

⁸⁸ Malâtî, *et-Tenbîh ve’r-Red*, s. 39.

düşüncesiyle çelişiyordu. Bunlardan ilki, Dırâr'ın Mu'tezile'nin adâlet ilkesinin temeli olan “insan fiillerinin kendisi tarafından meydana getirildiği” düşüncesini kabul etmemesiydi. Dırâr'a göre insanın fiili Allah tarafından yaratılmakta; insan tarafından da *kesb* edilmektedir.⁸⁹ Böylece Dırâr, bugün daha çok Eş'arî'nin adıyla özdeşleştirilen “kesb teorisi”nin ortaya atmış olmaktadır. İkincisi, Dırâr, Tanrı'nın insan için âhirette altıncı bir duyu yaratacağını ve bu duyuyla Tanrı'nın mâhiyetini idrâk edebileceğini düşünüyordu. Böylece Dırâr, hem kesb görüşü hem de Tanrı'ya mâhiyet isnadında bulunarak O'nun altıncı duyu ile duyumsanabileceği görüşü sebebiyle, Mu'tezile'nin adâlet ve tevhîd düşüncesinin dışına çıktığı için Mu'tezililer tarafından yalnızlığa terkedildi.⁹⁰ Ancak Dırâr, Mu'tezile'nin sonraki kuşağı tarafından dışlanmış olsa da biz, teorilerini sistemli bir şekilde inşâ ederken Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın Dırâr'dan önemli ölçüde etkilendiklerini söylemeliyiz. Meselâ Ebü'l-Hüzeyl, nesnelere cevher ve arazlardan meydana geldiğini; Nazzâm da nesnelere bir takım tabiatlara sahip olduğunu söyleyerek kelâm tarihinin en önemli teorilerinden olan “cevher-araz” ve “kümün-zuhûr” teorilerini, Dırâr'ın belirlediği zemin üzerinde inşâ ettiler.

⁸⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 281.

⁹⁰ Dırâr'ın insan fiilleri konusundaki görüşü sebebiyle Mu'tezile tarafından sıkı biçimde eleştirildiğini görüyoruz. Sözelimi Hayyât, Dırâr ve Haf's'ı, Allah'ın âhirette insan için mâhiyetini onunla bileceği altıncı bir duyuyu yaratması görüşüyle Allah'a mâhiyet isnadında buldukları ve insan fiillerinin Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesini benimsedikleri için Müşebbihe'ye geçtiklerini, bu nedenle Mu'tezile'den sayılamayacaklarını açıkça söyler. bk. Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1988, s. 201. [Bundan sonra, bu esere “Hayyât, *el-İntisâr*” şeklinde atıf yapılacaktır.] Ayrıca Hayyât'ın Bîşr b. Mu'temir'den naklettiği bir şiirde de Dırâr ile Haf's'ın Amr b. Ubeyd'e uyanlardan uzaklaşarak Cehm b. Safvân'ı imâm edindikleri, böylece onların Mu'tezile ile Mu'tezile'nin de onlarla herhangi bir ilişkisinin kalmadığı belirtilmektedir. bk. Emrullah Yüksel, “Haf's el-Ferd”, XV, 117-8. krş. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 202. Kadı Abdülcebbar da onun insanın fiillerini nefyeden Cehm b. Safvân'a tâbi olduğunu söyler. bk. *el-Muğni*, VIII, 4. Eş'arî de Dırâriyye'ye Mu'tezile'nin dışında müstakil bir ekol yer verir. Dırâr b. Amr'a Ebü'l-Hüzeyl tarafından *Kitâb alâ Dırâr ve Cehm ve Ebi Hanîfe ve Haf's fi'l-Mahlûk* (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204); Bîşr b. el-Mu'temir tarafından da *Kitâb alâ Dırâr fi'l-Mahlûk* isimli eleştiriler yazılmıştır (bk. *el-Fihrist*, s. 205). İfade edildiği üzere Dırâr b. Amr çevresinde bulunan Haf's el-Ferd insan fiilleri konusunda Dırâr'la aynı görüşü paylaşmaktadır. Haf's el-Ferd'in önceleri Mu'tezilî iken sonra insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunarak Cebri düşüncüyü benimsediği ifade edilmektedir. bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 229. Ebü'l-Hüzeyl, ona *Kitâbü'l-mahlûk alâ Haf's el-Ferd* ve *Kitâb alâ Haf's el-Ferd fi fe'ale ve yef'ali* isimli eleştiriler yazmış (bk. a.mlf., *el-Fihrist*, s. 205); Haf's da *Kitâbü'l-mahlûk alâ Ebi'l-Hüzeyl* adlı reddiyesiyle buna karşılık vermiştir. Bununla beraber Haf's'ın *Kitâbü'r-Red ale'l-Mu'tezile* isimli bir eseri daha bulunmaktadır. Böylece biz Dırâr'ın çevresiyle Mu'tezile arasındaki uçurumun iyice açıldığı sonucunu çıkarabiliriz. bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 230.

Dırâr, gerek yaşça gerekse de kelâm ilmine ilişkin pozisyonu bakımından Ebü'l-Hüzeyl'i öncelemiş olsa da, biz Dırâr ile Ebü'l-Hüzeyl arasında bir hoca-öğrenci ilişkisi görmüyoruz. Bu anlamda kaynaklar Ebü'l-Hüzeyl'in hocası olarak, Dırâr'ı değil, Osmân b. Hâlid et-Tavîl'i göstermektedirler.⁹¹ Ebü'l-Hüzeyl, oldukça erken sayılabilecek bir yaşta *münâzara* ve *cedele* başlamış ve Yahûdî, Hristiyan ve Mecûsî birçok kişiyle tartışmalar yürütmüştür.⁹² Ebü'l-Hüzeyl, kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâ süreciyle çağdaştır.⁹³ Bu nedenle kelâmın sonraki gelişiminden geriye doğru

⁹¹ Nitekim Şehristânî, Ebü'l-Hüzeyl'in i'tizâl düşüncesini Osmân b. Hâlid et-Tavîl'den, onun Vâsıl b. Atâ'dan, onun Ebü Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den, onun da Ebü'l-Hasan b. Ebü'l-Hasan el-Basrî'den aldığını kaydeder. bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 64.

⁹² Bu münâzaralardan bazı örnekler günümüze ulaşmıştır. Meselâ Ebü'l-Hüzeyl'in Mecûsî Milas ile yaptığı münâzara için bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, s. 595-598; Ebü'l-Hüzeyl ile müslüman iken Mani inancını benimsediği söylenen Sâlih b. Abdülkuddûs arasında bazı tartışmaların (*münâzarât*) yaşandığı nakledilmektedir. bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye (t.y.), IX, 203. Bu tartışmalardan biri, İbnü'l-Melâhimî tarafından şöyle nakledilir: Ebü'l-Hüzeyl'den şöyle nakledilmiştir: Gençliğimde Salih b. Abdülkuddûs'un yanına gittim. Ona dedim ki: Biz seninle bizim aramızda bir soru-cevap şeklinde tartışma yapmak istiyoruz. Biz sana soralım sen cevap ver, sen bize sor biz cevap verelim. Sâlih, gençliğimden dolayı benim küçük görerek "Sor bakalım, cevap vereyim!" dedi: Ben de şöyle sordum: "Dünyâ nedir?" bana anlat! Sâlih: "Dünya, iki kadîm asıldan birleşmiş [bir şey]dir. Dünya bu iki aslın imtizâcıdır. Bu iki asıl, ezelde (أزليهما) birbirine mütebâyindir" dedi. Bunun üzerine ona şöyle sordum: Sen bana iki aslın birbirine zıt (tebâyün) olduğunu söylüyorsun. Peki, bu zıtlık (tebâyün), söz konusu iki aslın [aynı mıdır] yoksa onlardan başka bir şey midir? Şöyle cevap verdi: İki aslın tebâyünü, iki aslın ta kendisidir. Bunun üzerine ona şunu sordum: Peki, [iki aslın] imtizâcları onların aynı mıdır, yoksa gayrı mıdır? "Aynıdır" dedi. Ben de şöyle dedim: Sen bana, tebâyün ortadan kalktığı zaman [meydana gelen] imtizâctan bahsetmiyor musun?" Senin iddiana göre iki aslın da bâtil olması gerekir ve o iki aslın dışındaki iki aslın da hâdis olması gerekir. "Bir kez daha söyle" dedi. Şöyle dedim: "Bana imtizâcı anlat!". "İmtizâc iki asıl mıdır, yoksa iki aslın dışında bir şey midir? "İki asıldır" dedi. "Hayr olmayan şer; şer olmayan da hayrdır" dedi. Dedim ki öyleyse sen, "İmtizâc, iki asıldır; tebâyün de iki asıldır" diyorsun. "Evet" dedi. Şöyle dedim: Dünya imtizâcla meydana geldi, tebâyünle değil. İmtizâc, iki asıldır, tebâyün de iki asıldır. Öyleyse şimdi: Eğer dünyanın mevcûd olmasını icâb eden illet ve dünyanın mevcûd olmasının iptalini icâb eden illet varsa, dünya hem var hem yok (*lâ-dünyâ*) olacaktır. Bunun üzerine Sâlih durdu, ne dediğini anlayamadı ve şu beyti okudu: Ebü'l-Hüzeyl Allah seni doğru yoldan ayırmasın be adam / Hayatıma yemin olsun ki gerçekten cedelde zirvesin sen (أبا الهذيل هداك الله يا رجل - فأنت حقًا لعمرى مفصل جدل). bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, s. 593; krş. Kâdî, *Fazlü'l-İ'tizâl*, s. 258. Sâlih b. Abdülkuddûs hakkında bilgi için bk. Rahmi Er, "Sâlih b. Abdülkuddûs", *DÎA*, XXXVI, 35-36.

⁹³ Ebü'l-Hüzeyl, fiziksel nesnelere doğası üzerine düşünmüş (*Kitâbü'l-cevâhir ve'l-a'râz*), Tanrı dışındaki varlıkların tamamını arazlar altında sıralayarak tek tespit etmiştir (*Kitâbu tesbîti'l-a'râz*); şeylerin hakikatlerinin sabit olmadığı iddiasında bulunan sofistleri eleştirmiş (*Kitâb ale's-Süfistâiyye*), kesin bilginin ne olduğunu tanımlamıştır (*Kitâbü'l-Hüccce*). İnsanın mahiyetini ele alarak (*Kitâbü'l-İnsan mâ hüve ve Kitâbu tûli'l-insan ve levnihi ve te'lîfihî*), Nazzâm'ın insan görüşünü eleştirmiş (*Kitâb ale'n-Nazzâm fi'l-insân*) ve duyumsamanın doğrudan duyular tarafından mı, yoksa duyuların insan tarafından mı kullanılarak meydana geldiğini tartışmış (*Kitâbü's-Sem' ve'l-basar 'amelâ em 'umile bihimâ*), sözelimi ses gibi duysal idrâklerin ne olduğunu ele almıştır (*Kitâbu's-Savt ma hüve*). bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204.

bakıldığında bu dönem kelâmcılarından Ebü'l-Hüzeyl'in diğerlerinden ayırıcı bir yeri olduğu hemen göze çarpar. Mu'tezile'ye nisbet edilen görüşlerin birçoğunun kökeninde Ebü'l-Hüzeyl yer almaktadır. O, temelleri daha önce Vâsıl'ın içinde bulunduğu kuşak tarafından atılan adâlet ve tevhîd düşüncesi ekseninde Mu'tezile'nin temel dayanaklarını “beş esas” altında toplayarak Mu'tezile'nin kendi çizgisi üzerinden sürekliliğini sağlamıştır.⁹⁴ Ebü'l-Hüzeyl'in cevher-araz teorisi ve oldukça felsefi vokabülarisi müteâkip Mu'tezilîlerin zihinlerini büyük ölçüde şekillendirmiştir.⁹⁵ Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl kelâm faaliyetini tam anlamıyla bir hakikat araştırması olarak gerçekleştirmiştir. Bu sebeple kelâmın sonraki tarihine bakıldığında Ebü'l-Hüzeyl'in çabalarıyla birlikte klasik dönem kelâmında göze çarpan ferdî görüşlerin azaldığı ve kelâmın temel önermelerinin belirginlik kazandığı gözlemlenmektedir. Bizim Mu'tezile kelâmına ilişkin genel cümlelerimizin kökeninde çoğu zaman Ebü'l-Hüzeyl'in yer alması, buna ayrıca işaret etmektedir. Ebü'l-Hüzeyl'den sonra kelâmın tümelleşme döneminde rastladığımız fikri canlılık devam etmekle birlikte, kelâmın temel önermelerinde onun ağırlığı daha fazla hissedilecektir.

Ebü'l-Hüzeyl, tercüme hareketiyle oluşan felsefi birikimle ciddî ölçüde ilgilenmiş,⁹⁶ Bağdat'ta Hârûn er-Reşîd'in vezîri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin, daha sonra da Halife Me'mûn'un huzurunda gerçekleştirilen ilim meclislerinde birçok âlimle tartışmıştır.

⁹⁴ Beş esas” (*el-usûlü'l-hamse*) ilk defa Ebü'l-Hüzeyl'in *Kitâbü'l-Hücece*'inde zikredilmişti. bk. Josef van Ess, “Niçin Kelâm?” (trc. Mehmet Bulgen), *İSAM konuşmaları: Osmanlı düşüncesi - Ahlâk - Hukuk - Felsefe - Kelâm* (hazırlayan Seyfi Kenan), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013; ayrıca bk. Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, s. 17. Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, İmâm Mâtürîdî'den şunları aktarır: “Hârûn er-Reşîd'in zamanında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ortaya çıkınca, görüşlerini açıklayan ve bilgileri biraraya getiren bir kitap telif etti. Bu kitabı [*el-Usûlü'l-Hamse*] olarak isimlendirdi. Onlar birini gördükleri zaman gizlice yaklaşarak ona: ‘*el-Usûlü'l-Hamse*'yi okudun mu?’ diye sorarlardı. Şâyet sordukları kişi, “Evet” derse, onun kendi mezheplerinden olduğunu anlardı”. bk. Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm* (nşr. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr), Dımaşk, 2000, s. 227-8. Ebü'l-Hüzeyl'in Mu'tezile'nin ekolleşmesinde üstlendiği rol için bk. Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 141-248; ayrıca bk. Metin Yurdagür, “Ebu'l-Huzeyl el-Allâf”, *DİA*, X, 330-2.

⁹⁵ M. Sait Özervarlı, “Abu'l-Hudhayl al-Allaf”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, New York, 2004, I, 10. B. Weiss, Ebü'l-Hüzeyl'in Mu'tezilî düşüncenin gelişimine etkisinin iki alanda olduğunu söyler: (1) özelde kelâmcıların genelde ise okulun gelecek tartışmaları için temelleri atması –sözgelimi sıfatların ilâhî zâtın ayrı olduğunu reddetmesi ve (2) cevherler ve arazlar düşüncesini dâhil etmek suretiyle Mu'tezile kozmolojisinin gelişimini ilerletmesi. bk. “Abu al-Hudhayl al-Allaf”, *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. Julie Scott Meisami-Paul Starkey) London: Routledge, 1998, s. 37.

⁹⁶ Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 274.

Onun Beytül-Hikme'nin başında bulunan geometri uzmanı Sehl b. Hârûn ile de yakın ilişki içerisinde olduğu bilinmektedir.⁹⁷

Kuşkusuz kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâ sürecinde Ebü'l-Hüzeyl yalnız değildi. Çünkü iyi bilindiği üzere Ebü'l-Hüzeyl'le birlikte Mu'tezile'nin altıncı tabakasında yer alan, iki büyük Mu'tezile kelâmcısı: Nazzâm ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî daha bulunmaktaydı.⁹⁸ Bir “mütেকellim, şâir ve edîb” olan Nazzâm (ö. 231/845)⁹⁹, aynı zamanda dayısı olan Ebü'l-Hüzeyl'in öğrencisiydi.¹⁰⁰ O, daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere Ebü'l-Hüzeyl'in cevher-araz teorisine büyük bir karşı çıkış sergileyerek, kelâm tarihinde “tafra”, “kümûn-zuhûr ve “müdâhale” gibi birçok teorinin mimarı oldu. Bu teorilerin odak noktasını, Nazzâm'ın kelâm ontolojisinin merkezine tabiat kavramı ve bunun üzerine temellenen süreklilik düşüncesini koyması oluşturuyordu.

Nazzâm'ın Greklerden tevârüs edilen doğa bilimlerine karşı güçlü bir temâyülü bulunduğu çoğu zaman dile getirilmektedir.¹⁰¹ Nitekim Kādî Abdülcebbâr, Nazzâm'ın Aristoteles'in eserlerine vukûfiyeti hakkında şunları aktarmaktadır:

Nazzâm, Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî'nin yanında bir gece kalmıştı. Kendi aralarında *evâil*in haberlerine ilişkin tartışıyorlardı ve bir ara Aristoteles'i andılar. Nazzâm: “Ben, onun kitabını çürüttüm” (*kad nakaztü aleyhi kitâbehû*) deyince: Ca'fer: “Sen onu okumayı bile bilmezken bu nasıl olur?” dedi: Bunun üzerine Nazzâm: “Hangisi istersin;

⁹⁷ Metin Yurdagür, “Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, X, 330; Marwan Rashed, “Tabiat Felsefesi”, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 320.

⁹⁸ Mu'tezile'nin altıncı tabakasında yer alan kelâmcılar hakkında geniş bilgi için bk. Kādî, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 254-272.

⁹⁹ bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 206.

¹⁰⁰ Nazzâm'ın doğum tarihi olarak 143 (760) ile 195 (811) yılları arasında farklı tarihler ileri sürülmüştür. bk. İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *DİA*, XXXII, 466-469. W. M. Watt, onun yaklaşık olarak 143 (760) veya 148 (765) yılında doğduğunu söyler. bk. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Rûhi Fığlalı), İstanbul: Şato İlahiyat, 2001, s. 271.

¹⁰¹ B. Weiss, “al-Nazzam, Ibrahim ibn Sayyar” *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. Julie Scott Meisami-Paul Starkey) London: Routledge, 1998, s. 586.

onu baştan sona mı yoksa sondan başa mı okuyayım?” dedi. Sonrasında onları bir bir açıklamaya koyularak çürüttü. Ca‘fer, bu duruma çok şaşırđı”.¹⁰²

Nazzâm’ın, Antik-Helenistik birikime, Ebü’l-Hüzeyl’den daha fazla ilgi göstermesinde, belirli bir süre derslerine devam ettiği söylenen Hişâm b. el-Hakem’in (ö. 179/795) etkisinin olduğu düşünölmektedir.¹⁰³ 786-795 yılları arasında Bermekî Sarayı’ndaki entelektüel tartışmaların en etkili ve en uzlaşmaz isimlerinden biri olan Hişâm, Tanrı kavramı konusunda Aristoteles’e karşı *Kitâbü’r-Red alâ Aristâlis fi’t-tevhîd* isimli bir eleştirii kaleme almıştı.¹⁰⁴ Hişâm’dan bir kuşak sonra Nazzâm da doğa felsefesi konusunda Aristoteles’e bir reddiye yazmıştı. Bu eser, muhtemelen İbnü’l-Murtazâ’nın Nazzâm’ın yazdığını söylediği ve Aristoteles’in *Fizik*’inin eleştirildiği *Nakdü Kitâbi Aristâtâlis*’tir.¹⁰⁵

¹⁰² Kādî Abdülcebbâr, *Fazlu’l-İtizâl ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 264-5; krş. İbnü’l-Murtazâ, *el-Münye ve’l-Emel*, s. 30 Sonrasında Kādî, Câhiz’in Nazzâm hakkında söylediği şu sözleri nakleder: “Eskiler (*el-evâil*), ‘Her bin yılda eşi ve benzeri bulunmayan bir insan dünyaya gelir’ demişler, eğer bu söz doğru ise bu insan kesinlikle Nazzâm’dır”. bk. Kādî, *a.g.e.*, 265, Câhiz, ayrıca “Kelâmcılar olmasaydı bütün dinler, Mu‘tezile olmasaydı bütün mezhepler, İbrâhim ve arkadaşları olmasaydı bütün Mu‘tezile helâk olurdu” diyerek Nazzâm’ın Mu‘tezile kelâmındaki konumuna dikkat çekmektedir. bk. Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, IV, 206; krş. İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *DİA*, XXXII, 467.

¹⁰³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekköl Devri*, s. 271.

¹⁰⁴ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumı*, s. 76. Gutas, Hişâm’ın adı geçen eleştirisinin başlığından hareketle onun hedefinin *Fizik VIII* veya *Metafizik Lambda* olabileceğini; fakat *Metafizik*’in IX. yüzyılın ilk on yıllarından önce çevirisine ilişkin herhangi bir bilgimizin olmadığını kaydeder. Bununla beraber Hişâm’ın, Aristoteles’in *Fizik* kitabının mütercimi, Sellâm el-Ebreş’in çağdaşı olduğunu da ekler. bk. *a.g.e.*, s. 76.

¹⁰⁵ İbnü’l-Murtazâ, *el-Münye ve’l-Emel*, s. 29. Oldukça geniş bir yelpazede eser veren Nazzâm’ın bilgi teorisiyle ilgili olarak *Kitâbü’l-Ma‘rife* ve kiplere ilişkin olarak *Kitâb fi’l-muhâl*’inin yanısıra *Kitâbü’l-cevahir ve’l-a‘râz*, *Kitâbü’t-tafra* *Kitâbü’l-mükâmene*, *Kitâbü’l-müdâhale*, *Kitâbü’l-ma‘ânî alâ Muammer*, *Kitâbu Halki’ş-şey*, *Kitâb fi’l-âlemi’l-kebîr*, *Kitâb fi’l-âlemi’s-sağîr*, *Kitâbü’l-Hades*, *Kitâbü’l-İnsân*, *Kitâbu’l-Mantık*, *Kitâbü’l-Harekât*, *Kitâbü’t-Tevellüd*, *Kitâb fi’l-efâ’il*, *Kitâb alâ Ashâbi’l-heyülâ*, *Kitâbü’l-İsbâtî’r-Rüsöl*, *Kitâbü’t-Tevhîd*, *Kitâbü’r-red alâ Ashâbi’l-isneyn*, *Kitâbü’r-red ala esnâfi’l-mülhidîn*, *Kitâbü’t-ta’dîl ve tecvîr*, *Kitâbü’l-Kader*, *Kitâbü’l-mahlúk ale’l-Mücbire*, *Kitâb fi’l-adl*, *Kitâbü’l-Müstatî’*, *Kitâbü’l-Va‘id*, *Kitâbü’l-Cevâbât*, *Kitâbü’n-Neks*, *Kitâbü’l-Cüz*, *Kitâbü’l-Arûs*, *Kitâbü’l-Erzâk*, *Kitâbü’l-Harekâtî ehli’l-cenne*, *Kitâbü’s-sıfât*, *Kitâb fi’l-Kur‘ân mâ hüve*, *Kitâbü’r-red ale’l-Mürchie* isimli eserleri bulunmaktadır. bk. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 206.

Nazzâm'ın yanısıra kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâ sürecinde etkin bir rol oynamış bir başka kelâmcı Muammer b. Abbâd'dı (ö. 215/830).¹⁰⁶ Muammer'in, kelâma felsefî bir içerik kazandırdığını söyleyebiliriz.¹⁰⁷ O, Ebü'l-Hüzeyl'in geliştirdiği cevher-araz teorisini kabul etmekle birlikte, söz konusu teoriyi yeniden yorumlamış; cevherlerin tabiatları gereği arazları meydana getirdiğini ileri sürerek, teorinin îmâ ettiği süreksizlik düşüncesini ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Nazzâm ve Muammer'in başlattıkları tabiat düşüncesi, Câhiz tarafından sürdürülecek ve Mu'tezile kelâmında cevher-araz görüşünün yanısıra tabiatçı düşünce de (*ashâbü't-tabâi*) yerini alacaktır. Ebü'l-Hüzeyl, Muammer ve Nazzâm'ın çabalarıyla, kelâm tümel karakterini elde edecektir. Şimdi söz konusu kelâmcıların "kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâsının gerektirdiği koşulları" nasıl temin ettiklerini ele alabiliriz.

¹⁰⁶ İbnü'n-Nedîm, Muammer'i "ashâbü'l-me'ânî'nin reisi olarak niteler. Muammer'in *Kitâbü'l-Me'ânî*, *Kitâbü'l-İstîtâ'a* ve *Kitâbü'l-Cüzi'llezî lâ-yetecezze* ve *l-kavli bi'l-a'râz ve'l-cevâhir* adıyla eserleri vardır. bk. *el-Fihrist*, s. 207.

¹⁰⁷ Krş. Mustafa Öz, "Muammer b. Abbad", *DİA*, XXX, 323-5; Hans Daiber, *Das Theologisch-Philosophische System des Muammar ibn Abbad as-Sulami* (gest. 830 n. Chr.), Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1975 [Arapça Özet].

İKİNCİ BÖLÜM: EPİSTEMOLOJİ

Giriş

Kelâmın birtakım teolojik meselelere ilişkin bir açıklama çabasından bir hakikat araştırmasına bürünerek varlıkların bütününe ilişkin bir teori geliştirmesi; şeylerin hakikatlerine ilişkin bilginin imkânına ve bu bilginin nasıl elde edileceğine yönelik bir teori geliştirmeksizin yapılamazdı. Çünkü bilgi, gerçekliğe ilişkindir. Bu sebeple gerçekliğin ne olduğu sorusu, kaçınılmaz bir şekilde “Bilgi mümkün müdür?”, veya “Bilgi nasıl mümkündür?” sorularını sormayı gerektirmektedir. Bu sorulara verilecek cevaplarla ancak, varlıkbilimi (ontoloji) inşâ edilebilir.¹ Çünkü eğer epistemolojimiz bize herhangi bir düşüncemizin veya inancımızın temeline yönelik hiçbir şey sunmuyorsa, bir bütün olarak varlığa ilişkin bir açıklama teşebbüsü daha işin başından imkânsız hale gelir. Çünkü her şeyden önce açıklanacak olan bir varlığa ilişkin bir tür bilgimizin olması gerekmektedir. Bu nedenle epistemolojimizde biz zaten metafiziksel bir temel üzerinde bulunuruz.² Bu anlamda kelâmcılar öncelikle insanın varlıkların bütünü hakkında konuşmaya elverişli olup olmadığını, ardından insanın buna yönelik sınırlarını tartışmaya başladılar. Bu sebeple kelâm epistemolojisini ele alacağımız bu bölümde; epistemolojinin iki temel sorusu üzerinden hareket edeceğiz. Bunlar “Herhangi bir şey bilinebilir mi?” veya “Şeylerin hakikatini bilmek mümkün müdür?” ve “Eğer şeylerin hakikatini bilmek mümkün ise insan bunları nereye kadar bilebilir?” sorularıdır.³ Birinci soru, bilginin imkânını tartışmaya açarken, ikincisi insanın bilgiyi elde ediş yollarını ve sınırlarını verir. Bununla beraber bilen öznenin insan olması ve bir şey hakkında bilgi elde etmenin yollarının esas itibarıyla insanın epistemolojik sınırlarıyla ilişkili olması sebebiyle kelâmcıların bilgi teorisine onların insanın mâhiyetine ilişkin analizleriyle başlayacağız. Bu bağlamda insanın bilme imkânları ve yetkinliklerinin neler olduğunu soruşturarak, bilen öznenin neliği, güçleri, bilme etkinliği neticesinde ortaya çıkan bilginin mâhiyetini ele alacağız. Ancak öncelikle bilgi sorununun kelâm tarihindeki bağlamından söz etmemiz gerekmektedir.

¹ David G. Ritchie, “The Relation of Metaphysics to Epistemology”, *The Philosophical Review*, Vol. 3, No. 1 (1894), s. 17.

² David G. Ritchie, “The Relation of Metaphysics to Epistemology”, s. 16-17.

³ bk. Alan Musgrave, *Common Sense, Science and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University, 1993, s. 1-18. Krş. Ömer Türker, *Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 11.

I. Tarihsel Bağlam

Kelâmî düşüncenin başlangıç evresinde bilgi probleminin, biri: “Tanrı’yı bilmenin ne demek olduğu”; diğeri de: “Tanrı’nın varlığına ilişkin bilginin nasıl elde edileceği” soruları bağlamında teolojik gayelerle tartışıldığını söyleyebiliriz. Esasında söz konusu iki sorun teolojik karakterli olmasına rağmen, bir şeyi bilmenin ne anlama geleceği ve bir şeye ilişkin bilginin nasıl elde edileceği gibi aklî/felsefî yani tümel bir soruşturmayı gerektiriyordu. Bu nedenle biz, kelâmın oldukça erken sayılabilecek bir döneminde “Bilgi nedir” ve “Bilgiye nasıl ulaşılır?” sorularına ilişkin bir düşünceye sahip olduğunu gözlemliyoruz. “Bir şeyi bilmenin ne demek olduğu” sorusunu tartışmanın kökeninde, dönemin önemli problemlerinden biri olan, “iman ve küfrün mâhiyeti” tartışması yatıyordu. Cehm b. Safvân imanın, bilgi (*mârifet*); küfrün de bilgisizlik (*cehl*) olduğunu söyledi.⁴ Cehm, aynı zamanda iman ve küfrün yani bilgi ve bilgisizliğin diğer organlarda değil de sadece kalpte bulunabileceğini düşünüyordu.⁵

Gaylân ed-Dımeşkî de imanın, esas itibariyle *mârifet* olduğunu düşünüyordu. Ancak Gaylân, mârifet kavramına ilişkin bir ayırım yaptı. Ona göre *mârifet*, birinci ve ikinci *mârifet* olmak üzere iki kısımdı.⁶ Gaylân, birinci mârifetin (المعرفة الاولى) zarûrî/fitrî olduğunu söyledi; sözgelimi âlemin bir yaratıcısının bulunduğu veya şeylerin yaratılmış (*muhdes*) olduğu bilgisi fitrî bir bilgiydi.⁷ Böylece Gaylân, nesnelerin *hudûsuna* ilişkin bilginin deneyimle elde edilmeyip, fitrî olarak, yani insanın doğuştan sahip olduğu bir bilgi olduğunu söyledi. İkinci mârifet (المعرفة الثانية) ise kesbî bilgiydi; meselâ şeylerin muhdisinin “iki” veya ikiden fazla olamayacağına ilişkin bilgi bu türden bir bilgiydi.⁸

⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 132

⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 132.

⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 168.

⁷ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, Kahire: V, 89; daha sonraları Ebü’l-Hüzeyl de Allah Teâlâ’ya ilişkin ilk bilginin cisimlerin muhdisinin bulunduğu bilgisi olduğunu söyledi (أول العلم به تعالى هو العلم بأن للأجسام (محدثًا). bk. İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu‘temed fî usûli’l-dîn*, s. 175.

⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 136.

Bu ise insanın sonradan edindiği bir bilgiydi. Bu sebeple Gaylân imanın, işte bu ikinci bilgi olacağını söyledi.⁹

“Bir şeye ilişkin bilginin nasıl elde edileceği” sorusuna gelince bildiğimiz kadarıyla Mu‘tezile kelâmcıları arasında bu soruna ilişkin ilk müstakil eser, Vâsıl b. Atâ’ya (ö. 131/748) aitti. Vâsıl, gerçekliğe ilişkin bilginin nasıl elde edileceğine yönelik olarak *Kitâbü’s-Sebîl ilâ ma’rifeti’l-hakk* isimli bir eser yazmıştı.¹⁰ Vâsıl’ın bu eserinin içeriği hakkında çok şey bilmiyoruz. Ancak kitabın adı bize Vâsıl’ın “Gerçeklik nedir ve kişi gerçekliğin bilgisine nasıl ulaşılır?” sorusuyla ilgilendiğini îmâ ediyor. Bununla beraber Ebû Hilâl’in (ö 400/1009) Vâsıl’ın İslâm düşünce tarihindeki yerine ilişkin aktardığı şu bilgiler eserin içeriği hakkında bir ipucu vermektedir:

Vâsıl, “Hak[ikat], dört şekilde bilinir: Konuşan Kitâb, hakkında icmâ olan haber, aklın hücceti ve icmâ” diyen ilk kişiydi. Vâsıl, haberlerin geliş yollarını, doğruluğunu ve yanlışlığını ilk öğreten kişiydi. Vâsıl’a göre, “Haber, hâs ve âm olmak üzere iki türdü: Âmmın hâs olması mümkün olsaydı, hâssın da âmm olması mümkün olurdu. Bu durumda da, küllün *cüz*, *cüzün* de küll olması; emrin haber, haberin de emir olması caiz olurdu. Ayrıca o, neshin, haberlerde değil; emirde ve nehiyde olduğunu söyleyen ilk kişiydi.¹¹

Geçtiğimiz bölümde kelâmın henüz başlangıç döneminde “gerçekliğin ne olduğu ve ona nasıl ulaşılacağı” sorusunun zihinlerde bulunduğunu ifade etmiştik. Ebu Hilâl’in aktardıklarına göre Vâsıl’ın ilk defa “gerçekliğe nasıl ulaşılacağı” sorusunu sorması ve bu süreçte akla da belirli bir yer tanınması oldukça önemlidir. “Şeylere ilişkin bilginin nasıl elde edileceği” sorusunun oldukça erken bir dönemde tartışıldığını gösteren başka bir veriyi, İbn Abdürabbih’in (ö. 328/940) *el-İkdü’l-Ferîd*’inde ve İbnü’l-Murtazâ’nın da (ö. 840/1437) *el-Münye ve’l-Emel*’inde yer verdiği iki pasajda buluyoruz. Cehm b. Safvân’ın birincisinde Yunanlı biriyle; ikincisinde ise Sümeniyye’ye mensup biriyle

⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 136; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 194. Krş. Nasr Hâmid Ebû Zeyd *el-İtticâhü’l-aklî fi’t-tefsîr*, Beyrut: et-Tenvir, 1983, s. 41.

¹⁰ Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, XXVII, 245.

¹¹ Ebû Hilâl, *Evâil*, s. 255-57.

giriştiği tartışmada, insanın duyulur olmayan şeylere ilişkin bilgi iddiasında bulunmasının temeli soruşturulmaktadır:

[1] Cehm, Yunanlı bir adamla karşılaştı. Yunanlı ona şöyle sordu: “Senin mâbûdun hakkında tartışabilir miyiz (*en tükellimenî ve en ükellimûke*)?” O’nu hiç gördün mü? Cehm: “Hayır!” dedi. Adam tekrar sordu: Görmedin, değil mi? Cehm: “Evet!” dedi. Adam şöyle devam etti: Peki, O’nu tattın mı? Cehm yine: “Hayır” dedi! Adam: “Peki, öyleyse O’nu nasıl bildin? Çünkü sen beş duyu organından biriyle dahi O’nu idrâk etmiyorsun. Ancak aklın O’ndan haber veriyor (*muabbirun anhâ*). Akıl da sadece bilinirlerin (*mâlûmât*) tamamından kendisine ulaşan şeyleri idrâk eder” diye sordu. Cehm, bir süre kekeleydi (*fe-telecelece*), sonra durumu anladı (*istedreke*) ve muhatabını kendi yöntemiyle sıkıştırdı (*akise*): “Sen, bir rûhunun bulunduğunu kabul ediyor musun?” Adam: “Evet” dedi. Cehm: Peki, sen onu gördün mü, tattın mı, işittin mi veya kokladın mı ya da ona dokundun mu? Adam: “Hayır” dedi. Bunun üzerine Cehm: “Öyleyse bir rûhunun var olduğunu nerden biliyorsun?” deyince, Yunanlı Cehm’in söylediğine hak verdi.¹²

[2] Sümeniyye’den bir grup, Cehm b. Safvân’a: “Bilinen[ler] (*el-ma’rûf*) beş duyu organıyla idrâk edilenlerin (*el-meşâ’ir el-hamse*) dışına çıkar mı?” diye sordular. Cehm: “Hayır!” dedi. Onlar: “Öyleyse bize Tanrıdan (*mâbûd*) bahset! Onu bunlardan biriyle mi bildin?” diye sordular. Cehm: “Hayır” diye karşılık verdi. Onlar: “Öyleyse Tanrı bilinemez (*mechûl*)” dediler. Bunun üzerine Cehm sustu ve bu hususu Vâsıl b. Atâ’ya yazdı. Vâsıl b. Atâ [onun mektûbuna] şöyle cevap verdi: “Altıncı bir vechi şart koşmalısın ki bu da *delîl*dir. Bu durumda onlara şöyle söyle: [Bilinenler], beş duyu ile idrâk edilenler ve delil ile bilinenlerin dışına çıkmazlar. Ayrıca onlara şöyle sormalısın: Canlı ile ölüyü; akıllı ile deliyi tefrik ediyor musunuz? Buna mutlaka ‘Evet!’ diye cevap verecekler ki bunlar da ancak delille bilinir.”¹³

Birinci pasajda kendisine “Yunanlı” nitelemesiyle işaret edilen kişi İbnü’l-Murtazâ’nın aktarımında doğrudan “Sümeniyye’ye mensup bir topluluk” olarak ifade edilir.

¹² İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (nşr. Ahmed Emîn vdğr.), Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme: 1969, II, 413.

¹³ İbnü’l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel* (*Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile* içinde, nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrût, 1987, s. 34. Cehm b. Safvân’ın Sümeniyye taraftarlarıyla giriştiği söz konusu tartışmayı Ahmed b. Hanbel de *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde (Kuveyt: Garas li'n-Neşr, 2005, s. 197-199) ayrıntılı bir şekilde verir.

Bilindiği üzere Sümeniyye aklın kaziyyelerinin birbiriyle çeliştiğini (*mütenâkız*); bu sebeple şeylerin bilgisini elde etmenin yolunun sadece duyular olduğunu düşünüyordu.¹⁴ Bu sebeple Sümeniyye taraftarı, Cehm'e "Bilinirler beş duyu ile idrâk edilenlerin dışına çıkar mı?" sorusuyla duyulurların (*mahsûsât*) dışında kalan şeylere ilişkin bilgi iddiasının epistemolojik değeri hakkında tartışmak istemişti. Bu, onların bilginin kaynağının sadece duyular; bilinenlerin de sadece duyulurlar olduğu düşüncelerinin bir sonucudur. Ancak bu yaklaşım, duyulur olmayanlara özellikle de Tanrı'ya ilişkin bilginin elde edilmesinin imkânını ortadan kaldıracaktır. Her ne kadar Cehm söz konusu tartışmada insanın duyuların dışında bir idrâk gücüne sahip olduğunu açık bir biçimde dile getirmese de, özellikle birinci pasajda aynı soruyu duyulur olmayan bir varlık olarak rûhu kabul eden Sümeniyye'ye yöneltmesi, duyuları aşan bir gücün varlığı düşüncesinin Cehm'de bulunduğunu göstermektedir.

İkinci anlatıda ise Cehm'in söz konusu suskunluğu daha açık bir şekilde ifade edilir ve onu bundan kurtaran kişi olarak Vâsıl b. Atâ karşımıza çıkar. Vâsıl aslında yukarıda anılan "gerçeklik bilgisinin nasıl elde edileceği" sorusuna ilişkin geliştirdiği düşüncesiyle oldukça uyumlu bir şekilde bilinenlerin sadece beş duyu ile elde edilenlerle sınırlı olmayacağını; bunların yanı sıra *delîl*in de bir bilgi kaynağı olduğunu açıkça söyler. Buna göre Vâsıl, duyularla *mahsûsât*ın; *delîl* ile de *ma'kulât*ın bilgisine ulaşılacağını oldukça belirgin bir biçimde ortaya koyar. Buradan hareketle Vâsıl'ın *delîl* ile sonraki kelâmcıların doğrudan akıl veya nazar adını verecekleri bir idrâk gücünü kastedtiğini söyleyebiliriz. Çünkü burada Vâsıl delîl ile doğrudan temyîz gücünü kastetmektedir. Zirâ canlı ile ölüyü, akıllı ile deliyi kendisiyle ayıracağımız temyîz gücü akıldır. Üstelik varlıklar sadece duyulurlara (*mahsûsât*) münhasır olmadığı için, duyulur olmayan varlıklara (*ma'kulât*) ilişkin bilgilerin duyuların dışında bir yolla elde edilmesi gerekecektir. Zirâ varlıkların farklı varlık tarzlarına sahip oluşu, aynı zamanda onlara ilişkin bilginin elde edilme tarzının da farklı olmasını gerektirmektedir. Böylece bilinenlerin farklı varlık tarzına sahip oluşlarıyla paralel bir şekilde, onları biliş tarzımızın da farklı olacağı oldukça erken sayılabilecek bir dönemde fark edilmiştir.

¹⁴ Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995, s. 43. Bundan sonraki referanslarda bu esere "Lâmişî, *et-Temhîd*" şeklinde atıfta bulunulacaktır.

Böylelikle kelâmın henüz başlangıç aşamasında şeylere ilişkin bilginin en genel formuyla duyular ve akıl şeklinde elde edilebileceği ortaya çıkmış oldu.

Burası kelâmcıların varlık düşünceleriyle, bilgi teorisinin örtüştüğü bir noktaya işaret etmektedir. Çünkü varlık üzerine herhangi bir bilgi ortaya koyma aktivitesi, gerçekte bilginin ne olduğu ve varlığa ilişkin bilginin nasıl elde edileceği sorularından bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Bu anlamda “Varlık nedir?”, sorusunu tartışmak, “Bilgi nedir?”, “Varlığa ilişkin kesin bilgi elde etmek mümkün müdür?” ve “Varlığı nasıl bilebiliriz?” gibi soruları da tartışmayı beraberinde getirmektedir. Çünkü bilgi, her zaman bir var olana ya da nesneye ilişkin olduğundan, varlık araştırması, bilgi sorununu ele almaya götürecek, sonuçta bilgiye ilişkin sorunları ontolojinin ışığında, varlığa ilişkin sorunları da epistemolojinin ışığında ele alma zarureti ortaya çıkacaktır. Böylece ontoloji ile epistemoloji, karşılıklı etkileşim içinde birer soruşturma alanı karşımıza çıkmaktadır.¹⁵ Bu nokta kelâmı tümel bir disiplin olarak tasarlayan düşünürler için oldukça sağlam bir zemin ve başlangıç noktası teşkil ediyordu. Kuşkusuz Vâsıl b. Atâ ve Cehm b. Safvân’ın bilgi sorunuyla ilgili düşünceleri, tabii olarak kelâmın ikinci evresinde daha sistematik bir form kazanacaktır.

Kelâmın başlangıç sonrası döneminde *mütekellimûnun* bilgi problemi konusundaki entelektüel rakiplerinin *Sümeniyye* ve *Sûfestâiyye* olduğunu görüyoruz. Sümeniyye, duyuların dışında herhangi bir bilgi kaynağını kabul etmiyordu. Onlar, müşâhede edilenden başka bir hüküm vermenin (لا أفضى إلا بما أشاهده)¹⁶ imkânsızlığını şöyle açıklıyorlardı:

İdrâk ettiğimiz şeylerin kesinliği zorunludur (وجبت الثقة). Çünkü *ukalâ*, duyuların kendisine götürdüğü şeyin doğruluğunda görüş birliğine varmışlardır. Ancak biz, onların akıl ile bilinen şeylerde ihtilâf ettiklerini gözlemliyoruz. Ehl-i ukûl, bir itikâddan vazgeçip onun zıddını kabul ediyor; bir doğru görüşten vazgeçip yanlış olana yöneliyor ve benimsediği o fikrin de hüccetle sâbit olduğunu iddia ediyor, tıpkı daha önceki

¹⁵ Harun Tepe, “Ontolojinin Işığında Bilgide Nesne, Doğruluk ve Görelilik”, *Bilgi Felsefesi* içinde, ed. Betül Çotuksöken-Ahu Tunçel, İstanbul: Heyamola Yayınları, 2010, s. 138.

¹⁶ Kādî, *el-Muğnî*, XII, 54.

görüşü hakkında iddia ettiği gibi. Onların bu durumu da burada bir kesinliğin (*sika*) bulunmadığını gösterir. Ancak müşâhede edilenlerin durumu böyle değildir.¹⁷

Sûfestâiyye'nin¹⁸ “şeylerin hakikatlarının sâbit olmadığı” düşüncesi¹⁹ kelâmcıların hesaplaşmak zorunda kaldıkları bir diğer karşı-argümandı.²⁰ Onlara göre, duyularla idrâk edilenler, kişinin rüyâsında gördüğünü zannettiği şeyler mesâbesindedir.²¹ *Sûfestâiyye*, bilgi ve hakikatin mümkün olmadığını düşündüğü için, ne duyular ne de akıl gibi insanın şeylere ilişkin bilgi elde etme imkân ve yetkinliğine sahip olmadığını öne sürdü. Duyulara güvenilemezdi; çünkü duyularımız tarafından yanılgıya düştüğümüz durumlar çoktu. Sözelimi bazen serâb gibi gerçekte var olmayan şeyleri görürüz. Öyleyse duyusal bilgi gerçekliği yansıtmamaktadır. Bununla beraber akıl da bize gerçekliğin bilgisini veremez. Çünkü aklın verdiği hükümlerin birbiriyle çeliştiği (*mütenâkız*) görülmektedir.²² Ancak kelâmcılar, duyuların şeylerin bilgisine götüren güvenilir bir yol (*tarik*) olduğu düşüncesinden hiçbir zaman tâviz vermediler. Duyu içerikleri gerçeklikle birebir örtüştüğü için, dış dünyanın bir yanılsama olduğunu söylemek gerçek dışıdır. Bu tür bir bilgiye karşı hiçbir sofizm, hiçbir argüman ve hiçbir şüphe mümkün değildir. Çünkü bu bilgiler, nefislerimizden hiçbir şekilde çıkarıp

¹⁷ Kādî, *el-Muğnî*, XII, 54-5.

¹⁸ Sonraki dönem kelâm kitaplarında mütekellimûnun bilginin imkânı bağlamında görüşlerine yer vererek eleştirdikleri *Sûfestâiyye* esas itibarıyla üç grupta mütâlaa edilmiştir. Bunlar: (i) İnâdiyye (ii) Lâ-edriyye ve (iii) İndiyye gruplarıdır. İnâdiyye hiçbir bilgi ve hakikatin olmadığını; Lâ-edriyye, şeylerin hakikati olsa bile bunların bilinemeyeceğini; İndiyye ise şeylerin kendinde sâbit hakikatlerinin olmayıp bunların kişinin inanç ve düşüncesine göre değişebileceğini savunurlar. Bu kavramlarla ilgili geniş bilgi için bk. İbrahim Emiroğlu, “*Sûfestâiyye*”, *DİA*, XXXVII, 468-469; İlhan Kutluer, “*Lâedriyye*”, *DİA*, XXVII, 41-42.

¹⁹ Kādî, *el-Muğnî*, XII, 51.

²⁰ Kādî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin *Sûfestâiyye* ile tartışılmaması gerektiği görüşünde olduğunu kaydeder. Çünkü onların inkâr ettikleri şey, asıldır ve aslın üzerine bir delil getirilmez. Bu sebeple onlarla tartışmanın imkânı yoktur. Ancak Kādî Abdülcebâr, mütekaddimîn kelâmcılarının onlarla şu şekilde tartıştıklarını söyler: “‘Ne bilgi ne de hakikat vardır’ sözünü bir bilgiyle mi söylüyorsunuz?” Şâyet bu soruya “Evet” diye cevap verirlerse, o zaman bilgiyi ispat etmiş olurlar. Yok, “Hayır” derlerse kendilerine cevap verilmeyi bile hak etmezler. Eğer şüphelerini izhâr ederlerse, daha önce geçtiği üzere onlara: “Şüphe ettiğinizi biliyor musunuz, yoksa bilmiyor musunuz?” diye sorulur. bk. *el-Muğnî*, XII, 41.

²¹ Kādî, *el-Muğnî*, XII, 55.

²² Margaretha T. Heemskerck, *Suffering in Mutazilite Theology, 'Abd al-Jabbâr's Teaching on Pain and Divine Justice*, Brill: London, Boston, Köln, 2000, s. 72.

atamayacağımız şekilde zorunluydu.²³ Bu sebeple biz Ebü'l-Hüzeyl'in şeylerin hakikatlerinin sâbit olmadığını, olsa bile bunların bilinmesinin mümkün olmadığını düşünen Sofistlere karşı *Kitâb ale's-Sûfestâiyye* isimli bir eleştiri yazdığını biliyoruz.²⁴ Aynı şekilde Sümâme b. Eşres de Halife Me'mûn'un huzurunda bir sofistle yaptığı münâzarada bu noktayı vurgulamıştı.²⁵ Abbâd b. Süleymân²⁶ da bütün itikatların gerçek dışı olduğunu düşünen bir sofiste, insanın gerçek ile gerçek dışı olanı tefrik edebileceğini vurgulamıştı.²⁷ Şu halde kelâmcılar, şeylerin hakikatlerinin sâbit ve bunları bilmenin de imkân dâhilinde olduğunu; ayrıca bilginin nesnesinin duyulur dünya olmadığını söyleyen idealistlerin aksine, bilginin nesnesinin algımıza konu olan nesnelere dünyası olduğunu düşündükleri için epistemolojik olarak realisttirler.²⁸

Peki, insanın gerçekten varlık hakkında konuşma imkânı var mıydı? Kelâmcıların insanın doğası sorununa ilişkin geliştirdiği yaklaşımlarla “nefs” ve “rûh” gibi

²³ Peters, *God's Created Speech*, s. 93

²⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204.

²⁵ “Hisbâniyye'den bir adam Me'mûn'un huzûruna girdi. Me'mûn, Sümâme b. Eşres'e: “Onunla tartış!” (*kellimhu*) dedi. Bunun üzerine Sümâme adama: “Ne diyorsun, görüşün nedir?” diye sordu. Adam: “Ben şeylerin tamamının vehim (*tevehhüm*) ve zan (*hisbân*) üzerinde olduğunu söylüyorum. İnsanlar, bunlardan ancak akılları ölçüsünce idrâk ederler. Gerçekte hak yoktur”. Bunun üzerine Sümâme ona doğru yöneldi ve adamın yüzüne onu mosmor eden bir tokat attı. Adam: “Ey müminlerin emîri! Meclisinizde bana yapılanı bakın!” diye çıkıştı. Sümâme: “Ben sana ne yaptım ki!” diye karşılık verince, adam: “Yüzüme tokat attın” dedi. Sümâme de: “Belki de seni bonağacı (*el-bân*) ile yağlamışım” diyerek şu mısraları okudu: “Belki de Âdem annemiz, Havvâ da babamızdır hesapta / Belki de kuşların yumurtasından çıktığını gördüğün kargadır. / Belki sen ayağa kalktığında oturmuş, gittiğinde ise gelmişin / Belki de menekşe civa, baharat da sedef otudur. / Belki de sen pisliğini yiyorsun, ancak sen onu kebab sanıyorsun”. bk. İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (nşr. Ahmed Emîn vdğr.), Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme, 1969/1389, II, 407-8.

²⁶ Basra Mu'tezilesi'nden Abbâd b. Süleyman Hişâm b. Amr'ın ashâbı arasındadır. Mu'tezile'ye birçok şeyde muhalefet etmiş, ilk defa kendisinin ortaya attığı (*ihtere'a*) görüşleri vardır. Ebû Ali el-Cübbâi, Abbad b. Süleyman'ın kelâmda usta olarak niteliyordu, ama “şâyet deliliği (*cünûnuhû*) olmasa” diye de ekliyordu. bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 215. İbnü'n-Nedîm, Abbâd'ın *Kitabü'l-inkâr en yahluka en-nâsü ef'âlehüm*, *Kitâbü Tesbîti delâleti'l-a'râz*, *Kitâbü İsbâti'l-cüz ellezî lâ-yetecezze'* isimli eserleri bulunduğu yazar. bk. *el-Fihrist*, s. 215.

²⁷ İbnü'n-Nedîm, Abbâd'ın sofist biriyle yaptığı tartışmayı (*kelleme*) şöyle aktarır: Sofist, Abbâd'a şunu sorar: “Susuzluk, kişinin kendisini su zannettiği, ancak onu bulamadığı serâbı getirmez mi? Öyleyse bütün itikatların, bunun gibi olmasını neden inkâr ediyorsun?” Bunun üzerine Abbâd da sofiste şöyle karşılık verir: “Su zannettiği için serâba yönelen, ancak [onun su değil de] serâb olduğunu gören bu adama şu gerekir: kendisini serâb zannettiği için Dicle [Nehri'ne] gittiği ve orada suyun ta kendisini bulunduğu zaman, Dicle ve oradaki suya ilişkin sahip olduğu bilginin, hakikatleri göstermeyen serâba ilişkin sahip olduğu bilgi olması gerekirdi. Ancak bu kişi, su ile serâbın arasını tefrik ettiğinde onu hissetmiş olur. Bunun üzerine sofist diyecek bir şey bulamadı. bk. *el-Fihrist*, s. 215.

²⁸ Ayrıca bk. Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 21.

kavramların oluşturduğu psikolojisi, tümel bir disiplin olarak kelâmın temelini oluşturmaktadır. Şimdi sırasıyla bilen öznenin mâhiyeti, güçleri ve bilme etkinliği neticesinde ortaya çıkan bilgi ele alınacaktır.

II. Bilen Özne: İnsan: Nefs, Hayat ve Rûh

Tümelleşme dönemi kelâmcıları bir hakikat araştırması olarak insanın mâhiyetini soruşturarak bilen özne olarak insanın bedene mi yoksa nefse mi ircâ edilebileceğini tartıştılar. Kelâmcıların insanın doğasına ilişkin tartışmalarının epistemolojik bakımdan önemi, onların insanın bilen oluşunun gerektirdiği zihinsel veya bilişsel durumları nereye ircâ ettikleri sorusuyla ilişkilidir. Bu sebeple burada bilincin veya zihinsel durumların öznesinin ne olduğu sorusunu soruşturacağız. Buna göre bilen özne beden mi; yoksa nefs/rûh mudur? “Ben” diye işaret edilen şey, tek başına beden mi; yoksa nefs/rûh mudur? Mu‘tezile kelâmcıları, bunu Yeni-Platonculukta olduğu gibi aklî yani gayr-i cismânî bir nefse mi²⁹; yoksa Aristoteles’te olduğu gibi aklî olmayıp beden bir formu olan nefse mi³⁰; yoksa tamamen bedene mi vermektedirler? Dolayısıyla bu soruları cevaplamak öncelikle kelâmcıların insanın doğasına (*hakikat*) ilişkin yaklaşımlarını ele almak gerekmektedir.

[1] **Dırâr b. Amr**, insanın renk, tat, koku, kuvvet vb. birçok şeyden oluştuğunu; bu arazların, bir araya gelerek insanı oluşturduğunu; insanda bunların dışında herhangi bir

²⁹ Platon’a göre rûh, bedenden bağımsız gayri cismânî bir cevherdir. –O rûh görüşünü müslümanların tercümeler yoluyla tanıyacağı *Timaïos*, *Phaidon* ve *Politeia* isimli eserlerinde ele almıştır. Bu düşünceye göre duyulur nesnelere algısına nasıl cismânî duyu organları tekâbü ediyor; gayri cismânî ve ezeli olan ideaların idrâkine de rûha ait olan akıl tekâbü etmelidir. Ona göre rûh, bedenden önce mevcut olup bedenle ilişki kurarak onu yönetmektedir. bk. İlhan Kutluer, “Rûh”, *DİA*, XXXV, 194.

³⁰ Aristoteles ise *Peri Psukhe (Kitâbü'n-Nefs)* isimli eserinde rûhu “canlı organizmanın formu ve ilk yetkinliği (entelekhia)” şeklinde tanımlamıştı. Ona göre “Rûh beden hem formel sebebi hem de canlı cisimlerin cevheridir”. Platon’un aksine Aristoteles’te kişisel rûh ancak bedenle birlikte var olabilir, yoksa bedenden önce değil. bk. İlhan Kutluer, “Rûh”, *DİA*, XXXV, 194. Yine Aristoteles rûhün bedenden ayrı bir cevher olduğu fikrini kabul etmemiştir. Ona göre rûh maddî cevhere ait bir formdur. bk. İlhan Kutluer, “İlmü’n-Nefs”, *DİA*, XXII,149. Duyumun duyusal formu kabul etmesi gibi, düşünce de akısal formu kabul eder. bk. David Ross, *Aristoteles* (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011, s. 232.

cevher bulunmadığını düşünür.³¹ **Burgûs** da benzer bir şekilde insanın renk, tat, koku vb. arazların karışımı (*ahlât*) olduğunu söyler.³² **Abbâd b. Süleymân** ise insanın cevherler ve arazlar toplamı olduğunu düşünür. O, insanı beşer olarak tanımlar: “Kıyâsın gerçek anlamında insanın anlamı, beşer; beşerin anlamı da insandır”.³³

Ebû Bekir el-Esam insanın görünen ve tek bir şey olduğunu söyleyerek, onun bir rûh veya nefsinin bulunmadığını, onun tek bir cevher olduğunu ifade eder. Esam, hissedilen (*mahsûs*) ve idrâk edilen (*müdreğ*) dışında hiçbir şey kabul etmez.³⁴ Böylece Esam, nefsi tamamen inkâr etmektedir. O şöyle der: “Duyularıyla müşahade etmediğim hiçbir şey hakkında bilgi iddiasında bulunamam”.³⁵ Ona göre, hayat ve rûh bedeninin dışında bir şey değildir. Esam bu görüşünü şöyle ifade ediyordu:

Gördüğüm ve müşahade ettiğim uzun, geniş ve derin olan beden (*cesed*) dışında bir şey akletmiyorum. (...) Nefis bedeninin tâ kendisidir (*bi-aynihâ*); yoksa bedeninin dışında bir şey değildir. Nefis için bu isim, bir şeyin hakikatini açıklama ve tekid etmek bakımından söz konusu olmuştur; yoksa nefsin bedeninin dışında bir mânâ olduğu için değil.³⁶

[1] Şimdiye kadar anılan kelâmcıların insanı tanımlarken klasik nesne/cisim tanımının sınırları içerisinde hareket ettiklerini gözlemledik. Özellikle daha sonraları *ashâbü'l-a'râz* olarak adlandırılacak Dırâr b. Amr ve Esam bir tür algısal gerçekçilik düşüncesini savunarak şeylere ilişkin herhangi bir tanımlamada olduğu gibi insan tanımında da, görülene odaklanmışlar ve görünen dışında herhangi bir unsurun insanda bulunmadığını düşünmüşlerdir. Zâten Esam, müdreğ ve mahsûs olan dışında herhangi bir şeyin varlığını kabul etmediğini açık bir biçimde ifade etmektedir. Öyleyse buradan çıkan netice, adı geçen kelâmcıların insanı tamamen maddesel bir şekilde düşündükleri

³¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 330/260. Krş. Kādî, *el-Muğnî*, XI, 310.

³² Eş'arî, *Makâlât*, s. 330/260.

³³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 330/260.

³⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 331/260.

³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (nşr. Ahmed Şemsüddîn), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996, III, 253.

³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 335-36/263.

ve bununla doğru orantılı bir şekilde rûhun varlığını kabul etmedikleridir.³⁷ Peki, bu durumda söz konusu kelâmcıların insanın inanma, bilme, isteme gibi zihinsel/bilişsel durumlarını tamamen bedene ircâ ettiklerini söyleyebilir miyiz? Kanaatimizce bunu söyleyebiliriz. Çünkü insanda bilici/idrâk edici bir hakikat olarak rûh veya nefis bulunmuyorsa, hattâ Esamm'ın dediği gibi insan, şu gördüğümüz uzun, geniş ve derin olan nesneden ibâret ise, onun zihinsel/bilişsel durumlarını insanın görünen yapısı/heyetine indirgemekten başka bir yol kalmayacaktır.

[2] Bu yaklaşımın karşısında Ebü'l-Hüzeyl, Bişr b. el-Mu'temir, Hişâm b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr tarafından savunulan tez, insanın rûh ve beden birlikteliğinden ibâret olduğudur. **Ebü'l-Hüzeyl** insanı görünen özellikleriyle tanımlar: İnsan iki eli, iki ayağı bulunan görünen şahıstır.³⁸ Ancak ona göre nefis, rûhtan; rûh da hayattan başka bir mânâdır; hayat ise arazdır.³⁹ Ebü'l-Hüzeyl nefsin bir araz olduğu görüşündedir.⁴⁰ İnsan, nefse değil bedene (*cesed*) verilen bir isimdir (إنما يقع على الجسد دون النفس).⁴¹ O, nefsin cismin sâir arazlarından biri olduğunu söylemiştir.⁴² Ebü'l-Hüzeyl, rûhların araz olduğunu ve onların fânî ve iki zamanda bâkî olmayan araz olduğunu dile getirir. Kişi

³⁷ Bu soruna Nazzâm'ın tabiat düşüncesini işlerken tekrar değineceğiz. Burada Nazzâm, özellikle Dırâr b. Amr ve Ebû Bekir el-Esamm'a *ashâbü'l-a'râz* şeklinde atıfta bulunarak, onların “Var olmak algılanabilir olmaktır” yaklaşımını savduklarını söyler ve bu yaklaşımın metafizik bilginin imkânını ortadan kaldıracığını belirtir. Şimdi Dırâr ve Esamm'ın “Var olmak algılanabilir olmaktır” şeklinde görüşlerinin onların mütekellim vasıflarıyla kolayca örtüşecek bir şey olmadığı açıktır. Çünkü bu düşünce, duyuların erişemediği düzeydeki mevcûdların var olmadığı anlamına gelmektedir. Neticede algısal bir varlık olmadığı için Tanrı'nın da var olmadığı gibi bir sonuçla karşılaşılacaktır. Şu halde Dırâr ve Esamm'ın “Var olmak algılanabilir olmaktır” düşünceleri ile Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgiyi nasıl elde ettikleri önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

³⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 329/260. Eş'arî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl, insanın saçı ve tırnağını “insan” ismi verilen bütünden saymaz. bk. *a.g.e.*, s. 329/260. Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hüzeyl'in “İnsan zâhir, görülen yiyen ve içen şu ceseddır. Hayat, insandan başkadır (*hayâtuhû gayruhû*)” dediğini nakleder. bk. *el-Muğnî*, XI, 310.

³⁹ Eş'arî'nin nakline göre, Ebü'l-Hüzeyl, insanın uyurken hayatın değil ancak nefis ve rûhun kendisinden alınmasını (*meslûb*) mümkün görmüştür. O, buna Allah Teâlâ'nın şu sözüyle delil getiriyordu: “Allah (ölen) insanların rûhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır” (ez-Zümer 39/42). bk. *Makâlât*, s. 337/263.

⁴⁰ İbn Hazm, Galen'in de nefsin bir araz olduğu görüşünü benimsediğini kaydeder. Ancak ikisinin görüşü arasında bir fark vardır. Çünkü Galen'e göre nefis, bedeninin karışımının (*ahlâtü'l-cesed*) terkibinden doğan bir araya gelmiş mizaçtır (هي مزاج مجتمع يتولد من تركيب أخلاط الجسد). bk. *el-Fasl*, III, 253.

⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 245.

⁴² İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 253-4.

öldüğü zaman artık burada hiçbir şekilde rûh kalmaz (أن الأرواح أعراض تفتى و لا تبقى وقتين، فإذا مات)⁴³ Netice itibariyle Ebü'l-Hüzeyl, rûhun varlığını kabul etmektedir.

Hüseyin en-Neccâr da insanın rûh ve cisim ile birlikte bir araya gelmiş parçalardan (*eczâ*) ibâret olduğunu düşünüyordu.⁴⁴ Benzer şekilde **Bişr b. el-Mu'temir** insanın, (*cesed*) ve rûh olduğunu; her ikisinin birlikte insanı oluşturduğunu söyler. Ona göre fâil olan (*fa'âl*) beden ve rûhtan ibâret olan insandır.⁴⁵ Bu durumda insanın zihinsel/bilişsel durumları beden bütününe değil, rûha atfedebilir. Ancak söz konusu kelâmcıların rûhu maddî bir şey olarak değerlendirmeleri, neticede rûh-beden birlikteliğinden oluşan insanın tamamen maddî bir nesne olduğu sonucunu verecek; böylece yukarıdaki yaklaşımla arasında pek bir fark kalmayacaktır. Şimdi eğer rûh, gerçekte maddî bir şey ise insanın zihinsel durumları da maddî olana indirgenmiş olmayacak mıdır? İşte bu noktada kelâmcıların varlık düşüncelerinin psikoloji ve epistemolojiyi nasıl belirlediğini gözlemlemeye başlarız. Buna kısmen daha önce yer verdiğimiz için sadece hatırlatmayla yetineceğiz: Kelâmcıların varlık düşüncesi “maddî olan” ile “maddî olmayan” arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Buna göre Tanrı dışındaki her şey maddîdir. “Ontoloji” bölümünde ayrıntılı bir şekilde işleyeceğimiz üzere kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre Tanrı dışındaki varlıklar *mütecânîs* cevherlerden ve birbirinden farklı olan arazlardan meydana gelmektedir.⁴⁶ Bu düşünceyle kelâmcılar var olan ne varsa hepsinin araz olduğunu düşünmüşlerdir. Bu arazlardan on tanesine insanın gücünün yettiğini, diğerlerine ise yetmediğini ifade etmişlerdir. İnsanların gücünün yettiği arazlar da beşi organların fiilleri, beşi de kalplerin fiili olarak belirlenmiştir. Gerek insanın kudretinin yetmediği arazlar gerekse de organların fiilleri bizi burada

⁴³ İbn Hazm, Eş'arîler'in de böyle düşündüğünü kaydeder. bk. *el-Fasl*, II, 375. Hattâ İbn Hazm, Bâkîllânî ve ona tâbi olan Eş'arîler'in nefsi, teneffüs ile girip çıkan bir rüzgâr şeklinde düşündüklerini kaydeder (النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس فهي النفس). Onlara göre rûh bir arazdır, hayat demektir; ancak nefsten başka bir şeydir. bk. *el-Fasl*, III, 253-4.

⁴⁴ Kādî, *el-Muğnî*, XI, 311.

⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 329/260. Kādî Abdülcebbar, Bişr'in görüşünü şöyle nakleder: İnsan şu zâhir beden (*cesed*) ve onunla canlı olan rûhtur (هذا الجسد الظاهر و الروح الذي يحيا به). O ikisi birlikte canlıdır. Bunu doğru bulmadığı anlaşılan Kādî, Ebü'l-Hüseyin'in Bişr'in görüşünü şöyle naklettiğini söyler: Beden rûh ile canlıdır. Rûh ona göre hayattır. İnsan ise bedendir. bk. *el-Muğnî*, XI, 310.

⁴⁶ Bu düşünce, “Hâdis şeylerin tamamı, cevherler veya arazlardan hâriç olamaz” (*ve küllü'l-havâdis lâ tehruca an en tekune cevahiran ev a'râzen*) ilkesiyle ifade edilmektedir. bk. Kādî, *el-Muhît*, I, 28.

ilgilendirmemektedir. Ancak kalplerin fiillerine, yani “irâde, kerâhet, bilgi, zan, nazar ve fikir”⁴⁷ gibi arazlar veya fiillere baktığımızda bunların tamamının bilişsel/zihinsel durumlara tekâbül ettiğini görürüz. Bu durumda söz konusu bilişsel/zihinsel durumlar birer araz olmaktadır. Bu, kelâmcılara göre insanın bilici ve idrâk edici hakikatinin gayr-i maddî bir nefis veya rûh olmadığını da açıklamaktadır. Çünkü zihinsel durumların maddîliği, bu zihinsel durumları kaynağı olan idrâk mekanizmasının yani kalbin de maddî olmasını gerektiriyordu. Dolayısıyla kelâmcıların psikolojisi, onların ontolojisine göre şekillenmekteydi. Onlara göre insan tamamen maddesel bir şey ise onda maddesel olmayan bir şeyin varlığı zâten kabul edilemezdi. Böylece insanın bilişsel durumlarının maddî görülmesinin, kelâmcıları insanın idrâk mekanizmasının da maddî olması gerektiği sonucuna götürdüğünü düşünebiliriz. Bu mekanizma bedeni harekete geçiriyor ve insan davranışlarının ilkesi oluyordu. Ancak onlar kalbi –buna rahatlıkla akıl/beyin diyebiliriz– zarûrî bilgilerin bir kısmı şeklinde tanımladıkları aklın dışında bir şey olarak bir organ veya bünye şeklinde düşündüler. Buna göre kalb tamamen maddî bir şeydi. Bu, aynı zamanda kelâmcıların insanın bilişsel/zihinsel durumlarını neden kalp gibi bir idrâk mekanizmasına nispet ettiklerinin de sebebidir. Söz konusu durumlar bu nedenle kalplerin fiilleri olarak adlandırıldı. Böylece kelâmcılar büyük oranda Kur’ân’ın insanın idrâk mekanizmasını kalp şeklinde nitelemesini takip ettiler.⁴⁸

Peki, zihinsel/bilişsel durumların maddî olduğu nasıl söylenebilir? Çünkü bunların maddî olduğunu söylemek kelâmcılar açısından îzâhı güç durumları da beraberinde getirecektir. Çünkü maddî şeylerin zorunlu niteliği uzay içerisinde yer alıp, uzunluk, genişlik gibi uzaysal boyutlara sahip olmak; gayr-i maddî şeylerin zorunlu niteliği ise uzay içerisinde yer almamak; bu nedenle uzunluk, genişlik ve derinlik gibi niteliklere sahip olmamaktır.⁴⁹ Şimdi kalplerin fiilleri yani zihinsel/bilişsel durumların maddîliğinden yani onların uzaysal olduğundan, böylece uzunluk ve genişlik gibi

⁴⁷ Eş’arî, *Makâlât*, s. 313; krş. Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 148/149; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 4.

⁴⁸ Aklın, kalp olarak ifade edildiği bir takım âyetler için bk. el-Hac, 22/46: Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri (...) olsun [لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا]; el-A‘râf 7/179: kalpleri olup da bunlarla anlamayan [لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا]; et-Tevbe 9/87 ve el-Münâfikûn 63/4: Kalpleri mühürlendi; artık onlar anlamazlar; [وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ]. Ayrıca bk. Muammer Esen, “Kur’ân’da Akıl-İman İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: LII, sayı: 2, s. 85-96.

⁴⁹ Sözelimi bk. Erdinç Sayan, “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış”, *Kaygı*, 2012 (19), s. 42-3.

niteliklerinden bahsedebilir miyiz? İşte kelâm hem maddî-maddî olmayan ayrımı, hem de bu ayrımın felsefî olarak temellendirmesi demek olan cevher-araz teorisi gereği bu tür zorluklarla karşılaştı. Çünkü atomculuk ile maddî âlemi açıklamak oldukça mümkündü. Ancak maddî âlemde, maddî olmayan şeyler de vardı. Dolayısıyla ya bunların doğrudan maddî olmadığı, ya da maddî oldukları için, maddî olanın iki türü olan cevher ve araz kısımlarından birine gireceği söylenecekti. Yukarıda gördüğümüz üzere kelâmcıların büyük çoğunluğu, ikinci şıkkı tercih ettiler. Böylece söz konusu bilişsel durumların da araz olması gerektiğini söylediler. Peki, bütünüyle maddî olan bir şey, maddî olmayan şeyleri yani zihinsel/durumları nasıl üretecekti? İşte Muammer b. Abbâd bu tür bir soruyla söz konusu iki yaklaşıma da karşı çıktı. Çünkü Muammer’e göre her iki yaklaşımı birlikte düşündüğümüzde karşımıza şöyle bir sorun çıkacaktır: İster rûhu reddederek bilen özneyi tamamen insanın görünen bedenine ircâ edelim, ister rûhun varlığını kabul ederek, onun maddî bir şey olduğunu düşünelim, tamamen maddî olan bir şey (insan veya rûh), maddî olmayanı nasıl idrâk edecektir? Bu sebeple Muammer, nefsin, yani bütün zihinsel ve bilişsel durumları kendisine ircâ edeceğimiz “öz”ün, gayr-i cismânî bir cevher olduğunu düşündü.

[3] Böylece insanın doğası hakkında söz konusu kelâmcılardan farklı bir düşünce **Muammer b. Abbâd** tarafından dile getirildi. Muammer’e göre insanda bilen öz, gayri cismânî bir cevher olan nefsti. Muammer gayri cismânî bir cevher görüşünü oldukça ilginç ve daha sonra İbn Sînâ’da rastlayacağımız “uçan adam” düşüncesini çağrıştıracak bir şekilde şöyle temellendirmeye çalıştı:

İnsanın kendi zâtına ilişkin bilgisi (*vücûdü’l-insân li-nefsihî*) bütün bilgilerden öncedir. Çünkü bu bilgi, bütün bilgilerin ilkidir ve duyuların idrâkını öncelemektedir. İnsanın kendi zâtına ilişkin bilgisini, diğer şeylere ilişkin bilgisinin önüne geçirmek gerekir. [Bu bilgi] duyuların idrâkinin dışında bir bilgidir. Çünkü insan, sağır olsa, sesini hissetmez ama kendi zâtını (*nefsehu*) hisseder; koku almaz olsa, kokuyu hissetmez ama kendi zâtını mutlaka hisseder. Tadılan ve dokunulan durumlar için de böyledir. Öyleyse bu bilgiyi, duyuların idrâkından ayrı tutmak ve onu kendi başına ve kendisiyle kâim sekizinci bir bilgi yapmak gerekir.⁵⁰

⁵⁰ Câhiz, *el-Mesâil ve’l-cevâbât fi’l-ma’rife*, s. 51-2.

Muammer'in insanın doğasına ilişkin görüşü hakkında Eş'arî, Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî, Kâdî Abdülcebbâr ve Takiyyüddîn en-Necrânî'de beş pasaj buluruz:

[1] İnsan bölünemeyen bir cüzdür (*cüz' ellezî lâ yeteceleze*). İnsan, âlemde idare edendir (*müdebbir*), görünen beden insan için bir âlettir. Gerçekte o bir mekânda değildir. O, bir şeye; bir şey de ona temas etmez. Hareket, sükûn, renkler ve tat[lar]ın onda bulunması mümkün değildir. Bununla beraber ilim, kudret, hayat, irâde ve kerâhet [isteksizlik] onda bulunabilir. O, irâdesiyle bedeni harekete geçirir, onu kullanır (*yusarrifüha*) ve fakat ona temas etmez.⁵¹

[2] İnsan, kendinde (*fi nefsihi*) hareket ve sükûn meydana getiremez. Ancak o, kendinde irâde, ilim, kerâhet, nazar ve temsîl meydana getirebilir. O, kendi dışında bir şey meydana getiremez (*lâ-yef'alü*). İnsan, parçalanmayan cüz'dür. Bölünemeyen bir mânâdır. O, bu bedende temas ve hulûl üzere değil, tedbîr üzere bulunmaktadır (وانه في هذا البدن على التدبير له لا على المماسّة والحلول).⁵²

[3] İnsan aynlardan bir ayndır. Bölünmesi mümkün değildir, bir parçaya ve bütüne sahip değildir. Hareket etme, durma ve cisimlerin nitelendiği diğer şeylerle nitelenemez. Kendisinde bulunacağı (*temekkün*) veya hulûl edeceği bir mekâna muhtaç değildir. İnsan bu bedeni tedbîr eder; harekete geçirir ve durdurur. Bununla beraber o, görülmez.⁵³

[4] Nefs, gerçekte insandır, mükelleftir, itaat eden, âsî, sevap (müsâb) ve ikâb verilendir (*muâkab*). Beden ise nefis için bir âlet gibidir. O, beden bozulduktan sonra nefsin bâkî olduğunu iddia etti. Allah, mahlûkâtını (*halâik*) haşretmek istediğinde bu rûhlardan her biri için bir beden yaratır ve bedeni rûha verir (*raddehû ilâ*).⁵⁴

⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 331-2/261; krş. el-İsferâinî, *et-Tabsîr*, 45. Hişâm b. el-Amr el-Fuvâtî de insanın *cüz' la yeteceleze* olduğunu söyler. bk. Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 311.

⁵² Eş'arî, *Makâlât*, s. 405/298.

⁵³ Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 311.

⁵⁴ Takiyyüddîn en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-İstikâsâ fi-mâ beleğenâ min kelâmi'l-kudemâ*, s. 425-6. Necrânî, "nefs-i nâtika"yı ispat edenlerin bu görüşünün Hıristiyanların, Tenâsühçülerin ve pekçok İslâm âlimlerinin görüşü olduğunu söyler. Sözgelimi mütekellimînin kudemâsından Muammer; Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî; Ehl-i Sünnet'ten Gazzâlî; Ebu'l-Hüseyn el-Hikemî, Ebü'l-Kâsım er-Râğıb, Ebü Zeyd ed-Debûsî; Kerrâmiyye'den İbnü'l-Heysem, pek çok sûfî, Râfizîlerin cumhûrunun görüşü budur. Ancak burada Müslümanlarla tenâsühçülerin görüşü arasında iki açıdan fark vardır: (1) Müslümanlar Allah'ın rûhları bu dünyada değil de âhirette; Tenâsühçüler ise bu dünyada bedenlere döndürdükünü

[5] İnsan, cisim değildir. O ihtiyârla, fiil meydana getirir. Uzun, geniş [ve derin] değildir, cüzleri yoktur. İnsanın herhangi bir mekânda bulunduğunun söylenilmesi mümkün değildir. (...) Çünkü cisim, ne zaman (*fi eyyi hâlin*) var olursa olsun, kendisine temâs edeceği bir mekânda var olacaktır.⁵⁵

Her bir pasaj, Muammer'in insanı veya nefsi maddesel olmayan bir cevher olarak gördüğünü açık bir biçimde ortaya koyuyor. Buna göre nefis, cevherdir; cisim ve araz değildir; uzunluk, genişlik ve derinliği yoktur, bir mekânda değildir, bölünmez. Nefis fa'âl, müdebbirdir; insandır.⁵⁶ Öncelikle nefsin bölünemeyen bir cüz veya ayn olduğu ifade edilmektedir.⁵⁷ Nefsin bir mekânda bulunmadığı, bir şeye temas etmediği, kendisine de başka bir şeyin temas etmediği; hareket, sükûn, renkler ve tatların onda bulunamayacağı gibi hususlar, Muammer'in nefsi, gayr-i cismânî bir varlık olarak düşündüğünü göstermektedir. Bununla birlikte dikkatli bir okuyucu, Muammer'in nefste bulunmasını mümkün gördüğü arazların, nefste nasıl bulunacağı sorusunu soracaktır. Zirâ biz daha önce bütün arazların maddî olduğunu ifade etmiştik. Buna göre ilim, kudret, hayat, irâde ve kerâhet (isteksizlik) arazları da maddeseldir. Peki, maddesel olmayan bir nefste maddî şeyler nasıl bulunacaktır? Kanaatimizce Muammer, söz konusu arazların nefste bulunacağını söylerken, bu arazların nefis için verdiği bilen, kâdir, hayy, mürîd ve kârih gibi nitelikleri kastetmektedir. Bu sebeple nefste bulunabilecek bilgi, kudret, hayat, irâde ve kerâhet gibi mânâların Muammer'e göre gayr-i cismânî olduğunu veya bunların nefsi âlim, kâdir ve mürîd ve kârih şeklinde nitelediğini söylemek gerekecektir. Çünkü nefsin hiç birşeye, hiçbir şeyin de nefse temas etmediğini söyleyeceksek, o zaman bu anlamların doğrudan nefste bulunmadığını; bunların nefste mânevî olarak bulunduğunu söyleyeceğiz.

söylerler. (2) Müslümanlar bu rûhların hudûsuna; tenâsühçüler ise kıdemine kâildirler. bk. *a.g.e.*, s. 54.

⁵⁵ el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 71.

⁵⁶ Nefis ve rûh tek bir müsemma için kullanılan müteradif iki isimdir. bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 254. İbn Hazm, Muammer'in benimsediği nefsin cevher olduğu düşüncesinin bazı *evâilîn* görüşü olduğunu kaydeder.

⁵⁷ Sâlihî, insanın bölünemeyen bir cüz olduğunu düşünür. Ancak o, Muammer'den farklı olarak insanda dokunma, mübâyene, hareket ve sükûnun bulunmasını mümkün görür. Ona göre insan, bu beden bir parçasına hulûl etmiş bir cüz'dür, meskeni ise kalptir. Onda [nefste] bütün arazların bulunması câizdir. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 332/261.

Bununla beraber Ka‘bî ve Kādî Abdülcebbâr’ın aktardığı pasajlarda nefsin cismânî olmayan bir cevher olduğu düşüncesi daha açık bir biçimde vurgulanmıştır. Ka‘bî, insanın cisim olmadığını, dolayısıyla insan hakkında uzun, geniş ve derinlik niteliklerinin söz konusu olmayacağını düşünmektedir. Bu nedenle Muammer’e göre insanın herhangi bir yerde bulunduğu söylenemez, çünkü bu cisimlerin bir niteliğidir. Zira cisim var olduğu zaman kesinlikle bir mekânda var olacak, o mekana temas edecektir. Kuşkusuz bu görüş, doğrudan Esam’ın insan görüşüne bir cevap teşkil etmektedir.

Kādî Abdülcebbâr’ın aktarımında da nefsin, cisimlerin niteliklerden herhangi biriyle nitelenemeyeceği açık bir biçimde ifade edilmiştir. Böylece Muammer’in Tanrı dışındaki her şeyin cisimsel olduğu şeklindeki kelâmın varlık anlayışının belirli ölçüde dışına çıktığını söyleyebiliriz. Zirâ Muammer, nefsin gayr-i cismânî bir cevher olduğunu söyleyerek kelâm tarihinde ilk defa gayr-i maddî bir varlık türünü kabul etmiş olmaktadır. İfade ettiğimiz üzere kelâmcılar maddî–gayr-i maddî ayrımı üzerine temellendirdikleri varlık anlayışlarının gereği olarak Tanrı dışındaki her şeyi maddesel olarak kabul ettikleri için, cisimlerin maddî varlık kategorileri olarak cevherler ve arazlardan teşekkül ettiğini düşündüler.

Muammer’in nefis tanımında dikkatimizi çeken bir diğer unsur nefsin *müdebbir* olduğu; bedende tasarrufta bulunduğu ve bedenın nefsin âleti olduğudur. Peki, nefsin bedeni yönetmesi ne anlama gelmektedir? Nefis, beslenme, üreme, bilme ve eyleme gibi fiillerin kaynağı olması açısından bedeni yönetir (yani tedbîr ve tasrîf eder). Nefis, irâdesiyle bedeni harekete geçirmekte ve onu kullanmaktadır. Muammer’in nefis görüşünün içerdiği bu nokta, Nazzâm tarafından daha vurgulu bir şekilde dile getirilmiştir. Bu sebeple nefis teorisi bağlamında Muammer ile Nazzâm arasında bir tür benzerlik bulunduğunu söyleyebiliriz.

[4] Nazzâm idrâk edici ve bilici öznenin nefis olduğunu söylemesine rağmen, onun cisim olmadığını söylememiştir. Nazzâm’ın nefsi cisim olarak görmesini bir ölçüde paranteze alabiliriz. Çünkü o, nefsin latîf bir cisim olduğunu düşünüyordu. Nazzâm’ın insan doğasına ilişkin temel görüşünü aşağıdaki pasajlardan hareketle ele alacağız:

[1] İnsan rûhtur; fakat beden ile iç içe geçmiş (*müdâhaletün li'l-beden*) ve bedene karışmıştır (*müşâbiketün lehû*). Bu bakımdan rûh ile bedeninin her biri diğèrinin içindedir (*ve inne külle hâzâ fi külli hâzâ*). Beden, rûh için bir âfet, bir hapis ve bir darlıktır. (...) Rûh hissedenden (*hassâse*) ve idrâk edendir (*derrâke*), tek bir cüz'dür (*cüz'ün vâhid*). Rûh, nûr ve zulmet değildir.⁵⁸

[2] Rûh cisimdir; rûh nefistir. Rûh zâtıyla (*bi-nefsihî*) canlıdır. Nazzâm, hayat ve kuvvetin, canlı ve kuvvetli dışında bir mânâ olmasını kabul etmemiştir. Rûhun, bu bedende bulunma durumu, bedeninin onun âfeti olması ve onu ihtiyâra sevketmesi (*bâis*) yönüyledir. Şâyet rûh, bedenden kurtulmuş olsaydı, bedeninin fiilleri tevellüd ve zorunluluk yoluyla olacaktı.⁵⁹

[3] İnsan rûhtur. O, bu bedeni sarmış (*müşâbeke*) hayattır. Rûh cesette müdâhale yoluyla bulunur. Bununla beraber tek bir cevher, muhtelif ve mutezâd değildir. Rûh, zâtıyla kavî, hayy ve bilendir (*هو قوئى حىّ عالم بذاته*).⁶⁰

[4] Nefs, bedene münâsib olan latîf cismin ispatıdır. Kömürdeki ateş, yağdaki yağ, güldeki gül suyu vb. şeyler gibi (*حسب انسياب النار في الفحم و الزيد في اللبن و الدهن في الشحم و ماء (الورد في الورد)*). Rûh latîf bir cisimdir, bu meleğin kabz ettiğî rûhtur. İnsan (halk) veya diğèr cisimler yok olsa bile, bu rûh parçalanmaz, değışmez, bâkî kalır. Bunu bedene döndürmek, ateşî kömüre döndürmek gibidir (*redd*). Bu görüş, kudemâdan **Nazzâm** ve onun öğrencilerinden **Câhiz**'in ve diğèr birçok mütekellimînin görüşüdür. Onlar, “ben”, “sen” ve “o” sözümüzle işaret ettiğimiz insanın bâkî olduğunu, fânî ve yok olmayacağını; değışmeyeceğini öne sürerler (*و أنه يبقى و لا يفنى و لا يعدم و لا يتغير*).⁶¹

Şu halde Nazzâm, varlık anlayışının bir sonucu olarak nesnelere birbirinin iç içe geçmiş bir takım cüzlerden meydana geldiğî şeklindeki nesnenin doğasına ilişkin görüşünün bir gereğî olarak, insanın da rûh ve bedeninin *tedâhülünden* oluştuğunu düşünmektedir. Ancak hissedenden ve idrâk eden, rûhtur. Buna göre insan rûhtur. Rûh latîf bir cisimdir, gören ve hissedilen şu kesîf cisim ile içiçedir (*müdâhil*). Faâl olan rûhtur,

⁵⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 331/261; krş. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 339 vd.; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 135; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 55.

⁵⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 334/262.

⁶⁰ Kādî, *el-Muğnî*, XI, 310.

⁶¹ Takiyyüddîn en-Necrânî, *el-Kâmil*, s. 426-7.

yoksa kesîf cisim değil.⁶² Burada Nazzâm, rûhun/nefsin hem duyumsama hem de idrâk etme şeklinde iki gücünden söz eder. Bu sebeple onun kelâmcıların aksine, idrâki, duyularla sınırlamadığını söyleyebiliriz. Buna göre nefis hem duyulur, hem de duyulur olmayan şeyleri idrâk eder. Bu iki pasajdan çıkarmamız gereken diğer bir sonuç Nazzâm'ın insan, rûh ve nefis kavramları arasında bir ayırım yapmadığıdır. Buna göre Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl'in aksine “insan” isminin bedene değil, nefse verilebileceğini düşünür (أنه يقع على النفس دون الجسد).⁶³ Buna göre insan, rûh ve nefis eş anlamlı kelimeler olmaktadır. Rûh/nefis, cisimdir. Nefsin duyumsama ve idrâk etme güçlerinin yanısıra; önemli bir başka işlevi bedeni tercihe (*ihitiyâr*) sevkmesidir. Bu sebeple nefis aynı zamanda insan davranışlarının da ilkesi olmaktadır. Eğer nefis, bedende bulunmasaydı; o zaman insan davranışlarının ilkesi ortadan kalkacak, bu sebeple davranışlar zorunlulukla ortaya çıkacaktı. Bununla beraber beden rûh için bir hapis ve âfettir.⁶⁴

Nazzâm'a göre insan fiillerinin tamamı aynı zamanda birer fiziksel hareketti. Çünkü Nazzâm bütün arazları hareketlere indirgemesi sebebiyle kendisi dışındaki kelâmcıların araz olarak gördüğü bir takım mânâları doğrudan latîf cisim olarak; bir diğer kısım mânâları ise hareketler olarak niteledi. Buna göre söz gelimi inanma (bilme, bilmeme), isteme, istememe, akıl yürütme ve zannetme gibi zihinsel durumların nefsin veya kalbin hareketi olduğunu söyledi.

[5] Önceleri Ebü'l-Hüzeyl'in taraftarları arasında iken sonraları Nazzâm'ın öğrencisi olan **Ali el-Esvârî**'ye⁶⁵ (ö. 240/854) göre, insan, kalpte rûh türünden bulunan şeydir, görülmez (الإنسان هو ما فى القلب من الروح، و لا يرى).⁶⁶ **İbnü'r-Râvendî** de insanın, kalpte

⁶² Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 70. Nazzâm'a göre insan, zâtıyla istitâat sahibidir (*müstatî*), yoksa bir *istitâat* ile değil. bk. *a.g.e.*, s. 70.

⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 245.

⁶⁴ Benzer şekilde Hişâm b. el-Hakem “insan” sözünün beden ve rûhun ihtivâ ettiği iki anlamın bütününe verilen bir isim olduğunu düşünür. Ona göre beden ölü; rûh ise fâil, hisseden ve idrâk edendir. Ancak beden (*cesed*) böyle değildir. Rûh, bir nûrdur. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 331/260/189. Zürkân, Hişâm b. el-Hakem'in de Bîşr gibi düşündüğünü nakleder. Fakat o, bedeninin ölü (*mevât*) olduğunu rûhun ise faâl ve şeyleri idrâk eden olduğunu iddia ediyordu. Rûh bir tür nûrdur. bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 310. Bununla beraber İbnü'r-Râvendî, Hişâm'ın rûh görüşünü Nazzâm'ın görüşünün bir benzeri olarak nakletmiştir. bk. *a.mlf*, *el-Muğnî*, XI, 310.

⁶⁵ bk. Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 73.

⁶⁶ Kādî, *el-Muğnî*, XI, 311.

olup, rûhtan başka bir şey olduğunu, rûhun ise bu bedene yerleşmiş olduğunu düşünür.⁶⁷ Ona göre insan, gerçekte tek bir şeydir. O da kalptedir.⁶⁸ İnsan muhtâr, memûr ve menhî olandır; bütün bunlar da kalpteki şeylerdir. Organlar da onun için müsahhar kılınmıştır. İnsanın harekete geçmesinden (*ikdâm*) sonra organlar da öne atılarak harekete geçer. Onun durmasından (*imsâk*) sonra organlar durur (*temsiku*). Şâyet organlarda da bir kudret mevcûd olsaydı; o zaman organların insanın kullanımına verilmesi (teshîr) ortadan kalkardı. Bedende hisseden ve elem duyan canlı rûhlar vardır; onda kudret var olsaydı, teshir ondan kaybolurdu.⁶⁹

[6] **Ca'fer b. Mübeşşir** de nefsin, cevher olup şu gördüğümüz cisim [beden] olmadığını söylemektedir. Ona göre nefis, cisim ile cevher arasında bir mânâ olmalıdır.⁷⁰ **Ca'fer b. Harb**'e göre nefis şu gördüğümüz cisimde bulunan arazlardan biridir; nefis insanın fiil işlerken yardımını aldığı sağlık (sıhhat), sağlamlık (selâmet) ve bu ikisine benzer âletlerden biridir. Ona göre nefis, cevher ve cisimlerin niteliklerinden biriyle nitelenemez.⁷¹

Netice itibariyle kelâmcıların insanın doğasına ilişkin düşünceleri, onların nesnenin doğasına ilişkin yaklaşımlarıyla büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. Buna göre nesnelerin kabaca belirli sayıda cevher ve arazlardan oluştuğu şeklindeki genel doktrin, onların bir nesne olarak insanın doğasına ilişkin analizlerine de yansımıştır. Kelâmcıların fizik görüşüne dayanan bu sonuç, kelâm psikolojisi açısından oldukça önemli sonuçlar vermiştir. Buna göre insanın tanımı, nihâî tahlilde nesnenin tanımı ise, bu aynı zamanda insanın bütünüyle bir nesne ve cismânî bir varlık olduğuna işaret edecektir. İnsanın sadece bedenden ibâret olduğunu düşünenler bilen özneye ilişkin zihinsel durumları bedene; insanın beden ile rûh birlikteliğinden oluştuğunu düşünenler

⁶⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 332/261.

⁶⁸ Kādî, *el-Muğnî*, XI, 311.

⁶⁹ Kādî, *el-Muğnî*, XI, 311.

⁷⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 337/263.

⁷¹ bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 334/263. Ca'fer b. Harb rûhun bir cevher veya araz olup olmadığını bilinmeyeceğini düşünür. O, bu görüşüne Allah Teâla'nın: "Sana rûhun mâhiyetini sorarlar. De ki: Rûh, Rabbimin emrindedir." (el-İsrâ 17/85) âyetini delil getirmiştir. Öte yandan Cafer b. Harb'in, rûhun ne olduğunu söylemediğini belirten Eş'arî, bu konuda: "Ancak ben onun, hayatı rûhun dışında bir şey olarak; hayatı da araz olarak ispat ettiğini zannediyorum" der. bk. *Makâlât*, s. 334/262.

ise söz konusu durumları rûha ırcâ ederek rûhu idrâk edici ve bilici bir özne olarak gördüler. Şu halde her iki yaklaşıma göre de insanın bilişsel halleri, neticede maddî olan bir şeye indirgenecektir. Buna göre zihinsel durumlar, doğrudan rûha ait durumlardır. Ancak bu düşünce Muammer ve bir ölçüde Nazzâm ile değişti. İdrâk eden öznenin gayr-i cismânî bir cevher olarak rûh/nefs olduğunu düşünen Muammer ve idrâk eden öznenin nefis olduğu konusunda Muammer'e uyan, ancak nefsin gayri cismânî değil de latîf bir cisim olduğunu düşünen Nazzâm ile birlikte, Yeni-Platoncu-Aristotelesçi bir nefis teorisinin kelâmında etkili olmaya başladığını söyleyebiliriz. Ancak bu teorinin gerek Mu'tezile kelâmının gerekse de kelâmın sonraki tarihi açısından süreklilik kazandığını söylemek zordur. Çünkü onlar, Yeni Platoncu ve Aristotelesçi felsefenin öngördüğü şekilde bilginin imkânını temin eden şeyin rûhun/nefsin gayr-i cismânî bir cevher olduğu görüşünü kabul etmemişlerdir.

III. Nefsin Güçleri

Yukarıda insanın farklı varlık tarzlarının bulunduğuyla ilişkin bir bilgi sahibi olduğunu ifade etmiştik. Farklı varlık tarzlarının mevcûdiyeti; bu varlıkları biliş tarzının da farklılığına işaret edecektir. Eş deyişle varlık tarzlarının farklılığı, onları biliş tarzımızın da farklılığını gerektirmektedir. Sözelimi biz bir takım varlıkları duyularımızla algılıyor ve bu varlıkları duyusal varlıklar, yani *mahsûsât* olarak adlandırıyoruz. Ancak varlıkların bütünüyle duyusal olanlara münhasır olmadığını da zorunlu bir şekilde biliyoruz. Bu durum, *mahsûsâtın* dışındaki varlıklara ilişkin bilginin duyuların dışında bir araç ile elde edileceği anlamına gelecektir. İşte bu araç, akıl veya nazar gücü olarak ifade edilmektedir. Şu halde maddî olmayan şeylerin, yani *mâkûlâtın* varlığının delili, akıldır. Peki, varlık-bilgi ilişkisinin imâ ettiği söz konusu ilkedan hareket ederek duyularla elde edilenin maddî; akılla elde edilenlerin de aklî olduğu sonucu gerçekten çıkarılabilir mi? Varlıklarına ilişkin bilgiye duyularımızla ulaştığımız şeylerin maddîliğinde kuşku yok; biz duyularımızla renkleri, tatları, kokuları, sıcaklık, soğukluk, sesler, elem ve lezzeti (yani bir mütekellimin “müdreğ” olarak isimlendirebileceği arazları) duyumsuyoruz. Bu arazların duyulur olması, aynı zamanda onların varlık tarzlarının da maddesel olduğunu imâ etmektedir. Çünkü duyular, sadece maddesel

olanı kuşatabilirler. Sözelimi bardaktaki çayın rengini görüyorum; bu renk arazi benim görme duyuma konu olduğu için, ben onun hakkında maddesel olduğu hükmünü veriyorum. Peki, öyleyse gayr-i müdreğ arazların, duyulara konu olamadığı için gayr-i maddî olduklarını söyleyebilir miyiz? Bir başka deyişle şeylerin müdreğ oluşunun onların maddîliğini gösterdiği gibi; gayr-i müdreğ oluşu da onların gayr-i maddîliğini gösterecek midir? Sözelimi müdreğ olmayan arazlardan irâde arazi üzerinde düşünelim. Açıktır ki irâde beş duyu organıyla idrâk edilememektedir. Biz, kişi bir fiil işlediği zaman onun fiil işleminde örtük bir şekilde bulunan irâdenin varlığı çıkarımını yapıyoruz. Şu halde irâdenin duyulur olmadığı için gayr-i maddî olduğunu iddia edebilir miyiz? Kuşkusuz buradaki asıl, kelâmcıların Tanrı dışındaki her şeyin maddesel olduğu şeklindeki düşünceleri olacaktır. Dolayısıyla gayr-i maddî tek varlık Tanrı'dır. Bu sebeple ister müdreğ olsun, ister olmasın Tanrı dışındaki her şey, bir şekilde maddeseldir. Dolayısıyla farklı varlık tarzları; bu varlıkları biliş tarzımızın da farklılığı sonucunu vermekte; ancak buradan maddî olanın duyularla; gayr-i maddî olanın da duyuların dışında akılla kavranabileceğini söylemek mümkün görünmemektedir. Bunu ancak, varlık tarzı; kendisi dışındaki bütün varlıklardan farklı olan zâtı, yani Tanrı'yı düşündüğümüzde söyleyebiliyoruz. Tanrı'nın gayr-i maddî bir varlık tarzına sahip oluşu; böylece duyuların konusu olamayacağı; onu biliş tarzımızın gayr-i maddî bir varlığı biliş tarzımızdan çok, duyulur olmayan bir varlığı biliş tarzımız gibi olacaktır. Netice itibarıyla kelâmcılar açısından duyuların yanı sıra, akılla da maddesel varlığı kuşatmış olduğumuz için, herhangi bir şeyin maddeselliğini, o şeyin müdreğ olup olmaması belirleyici olmamaktadır. Bir başka deyişle duyularımız her ne kadar ilişkili olduğu varlıkların maddî olduğuna işaret etse de; buradan hareketle duyulur olmayan, ancak bir tür çıkarımla kendilerine ilişkin bilgi sahibi olduğumuz varlıkların gayr-i maddî olduğunu söyleyemiyoruz. Dolayısıyla maddesel olan ve olmayan arasındaki ayrımı tek başına duyular temin etmemektedir. Bu tartışmadan, insanın bilgiyi elde etmeye yönelik olarak duyular ve akıl yürütme (nazar) şeklinde iki gücü bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Duyular ile sadece duyularımızın ihâta ettiği nesnelere ilişkin bilgileri elde ederiz; ancak varlıklar sadece duyulur olanlara münhasır olmadığından, duyulur olmayan varlıkların bilinmesi için nazar veya istidlâlin gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

1. Duyular

Duyular, dış dünyaya ilişkin bilgilerimizin kaynaklarıdır. İmâm Eş‘arî *Makâlât*’ta duyularla ilgili olarak şunları yazar:

İnsanların çoğu, duyuları inkâr etmiştir. Duyuları inkâr edenler, esasında arazları kabul etmeyenlerdir. Bunlar, sadece işiten, gören, tadan ve dokunanın bulunduğunu; işitme, görme, tatma, koklama ve dokunma şeklinde bedenin dışında olup duyu olarak belirlenecek bir şeyin varlığını kabul etmemektedirler.⁷²

1.1 Duyumsama nasıl gerçekleşir?

Ebü’l-Hüzeyl ve Muammer beş duyuyu bedenin dışında arazlar olarak kabul etmişler; aynı şekilde nefsin de, beş duyunun ve bedenin dışında bir araz olduğunu düşünmüşlerdir.⁷³ Buna göre duyularla ilgili olarak verilmesi gereken ilk hükümlerin başında onların arazlar oldukları hususu gelmektedir. Ebü’l-Hüzeyl duyumsamay, duyuların nesnelerele ittisâli olarak görmektedir. Buna göre, duyular şeyleri aracısız bir şekilde idrâk etmektedir. Bazı kelâmcılar gözün açılması ve görme idrâkinin birlikte gerçekleştiğini; bazıları ise görme idrâkinin göz açıldıktan sonra meydana geldiğini düşünürler. Onlara göre tıpkı ateşin bir şeye temâsından sonra yanmanın meydana gelmesi gibi, göz açıldıktan sonra görme idrâki gerçekleşir.⁷⁴

Nazzâm, kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından benimsenen, “Duyumsama, duyuların nesnelerele ittisâlidir” şeklindeki görüşe karşı çıkararak, duyumsamanın duyuların nesnelerele ittisâli olmadığını; aksine bu işlevi yerine getirenin “nefs” olduğunu düşünüyordu. Daha önce ifade edildiği üzere Nazzâm, bilen öznenin nefis

⁷² Eş‘arî, *Makâlât*, s. 338. İmâm Eş‘arî her ne kadar adını vermese de, bu görüşü savunanlardan birinin Ebû Bekir el-Esamm’a ait olduğunu düşünülebilir.

⁷³ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 339.

⁷⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 384/287. (i) Kelâmcılardan bazılarına göre idrâk, “müdreki bilmek” olduğu için onlar, idrâkin mahallinin kalp olduğunu düşünmüşlerdir. Buna göre idrâk, göz bebeğinde değildir. İnsan idrâk edilenle karşılaştığı zaman idrâk edilenin hayâli gözde veya kalpte bulunur. Bazıları bu fiili ru’yet/görme olarak isimlendirmiştir. (ii) Bazı kelâmcılar ise görme ve idrâkin aynı anlama geldiğini düşünerek idrâkin gözde meydana geldiğini söylemişlerdir. Buna göre idrâk ilimden farklı bir şey olmaktadır. Diğer duyuların idrâki konusunda da aynı şey geçerlidir. (iii) Bir grup kelâmcıya göre ise idrâk, göz bebeğinin bir kısmında gerçekleşir. Zirâ onlara göre gözbebeği idrâk cinsindedir. Bilgi ise kalpte olur, başka yerde olmaz. bk. Eş‘arî, *Makâlât*, s. 386-7/288-9.

olduğunu söylüyordu. Ona göre nefsin iki gücü bulunmaktadır: Bunlardan biri duyumsama (*ihsâs*), diğeri ise akletme (*idrâk*). Burada Nazzâm'ın duyumsama ile idrâki birbirinden ayırdığını gözlemliyoruz. İmâm Eş'arî, Câhiz'dan aktararak Nazzâm'ın bu konuda şöyle dediğini kaydeder:

Nefs; kulak, ağız, burun ve göz gibi deliklerden (*hurûk*) hissedilenleri (*mahsûsât*) **idrâk eder**. İnsanın kendisinden ayrı olan bir işitmesi, yine kendisinden ayrı olan bir görmesi yoktur. Çünkü insan zâtıyla işitir; ancak kendisine ilişen bir *âfet* sebebiyle bazen sağır olabilir. Aynı şekilde insan zâtıyla görür. Ancak bazen gözüne ilişen bir âfetten dolayı kör olabilir.⁷⁵

Nâzzâm'ın insana ilişkin kurduğu bütün cümlelerin eşit ölçüde nefis için geçerli olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu anlamda, insanın zâtıyla gören ve işiten olması, aynı zamanda nefsin de zâtıyla gören ve işiten olması anlamına gelecektir. Nefsin zâtıyla görmesi ve işitmesi, görme ve işitmenin göz ve kulak tarafından değil bizzât nefis tarafından gerçekleştirildiğini göstermektedir. Bu anlamda zâtıyla duyumsama, özünde nefsin herhangi bir enstürümana muhtaç olmamasını îmâ etmekle birlikte, yine de duyuların nefis için duyu verilerini aktarma işlevi olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber Nazzâm'ın, Ebü'l-Hüzeyl ve kelâmcıların birçoğu tarafından savunulan “duyuların araz olduğu” düşüncesine karşı çıktığını biliyoruz. Nazzâm'ın bu tavrının ardında iki şey yatmaktadır: Birincisi –bir sonraki bölümde yer vereceğimiz üzere– Nazzâm'ın ontolojiyle ilgili bir düşüncesinin sonucudur. Burada Nazzâm, arazların sadece hareketlerden ibâret olduğunu söyleyecektir. Nazzâm'ın daha önemli olan ikinci gerekçesi ise yukarıdaki pasajda açık bir biçimde ifade edilmiştir. Buna göre duyuların araz olmamasının sebebi işitme ve görmenin insandan/nefsten ayrılamayacağı düşüncesidir. “İnsanın kendisinden ayrı olan bir işitmesi, yine kendisinden ayrı olan bir görmesi yoktur” ifadesi, aynı zamanda nefsin zâtıyla duyumsayan bir varlık olduğunun da gerekçesini vermektedir. Şu halde Nazzâm'ın, duyuları insanın bütününden ayrı birer enstrüman olarak görmediğini söyleyebiliriz. Duyular, sadece *mahsûsâtın* yani duyu içeriklerinin nefse aktarılmasını sağlar. Onlar, bu içeriklerin bilgiye dönüşme sürecinde herhangi bir etkiye sahip değildir. Zirâ bu etki tamamen nefse aittir. Nefsin hisseden

⁷⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 339/264.

(*hassâs*) oluşunun anlamı budur. Bu durumda Nazzâm'a göre nefsin şeyleri idrâk sürecinin duyu organları vasıtasıyla duyulur objeden başlayıp nefste idrâke dönüştüğünü ifade edebiliriz. Bu sebeple Nazzâm açısından bakıldığında duyuların tek tek nesnelere; nefsin ise nesnelere çıkarılan soyut anlamlarla ilişkilidir. Bu, bize Nazzâm'a göre arazların neden ittisâl yoluyla idrâk edilmesinin mümkün olmadığı görüşünün de gerekçesini vermektedir. Aynı şekilde arazların işitilmesi, koklanması, tadılması veya dokunulması da imkânsızdır. Çünkü duyumsamaya konu olan sadece cisimdir. Bu sebeple sadece cisim görülebilir, işitilebilir, tadılır, koklanır ve dokunulur. Böylece renkler, tatlar, kokular, dokunmalar ve seslerin araz olmayıp cisim olduğu düşüncesi tekrar gündeme gelir. Bir başka deyişle Nazzâm, arazlara ilişkin, "Hareketten başka araz yoktur" düşüncesiyle uyumlu bir şekilde, duyulurların arazlar değil, cisimler olduğunu ifade etmiş olmaktadır.⁷⁶ Nazzâm, bu yüzden arazların görülmesinin imkânsız olduğunu düşünür; ona göre insanın sadece renkleri görmesi mümkündür; renklerin de birer cisimdir.⁷⁷

Nazzâm, nesnenin doğasına ilişkin açıklamasında kullandığı müdâhale ve hareketin imkânı için geliştirdiği *tafra* görüşünü, görme teorisine de uygulamıştır. Ona göre; gözün idrâk edilene sıçraması ve onunla içiçe geçmesi (*müdâhale*) dışında idrâk eden özne gözüyle bir şey idrâk edemez. Buna göre o, insanın mahsûsü bir duyuyla değil; ancak o duyunun, mahsûs ile müdâhale, ittisâl (birleşme) ve mücâvere (yanyana bulunma) yoluyla birleşmesiyle idrâk edebileceğini düşünür. Nazzâm'a göre şeyler müdâhale yoluyla idrâk edilir, sesler ve renklerin de böyledir. Ona göre, insan (*nefs*) ancak kulağına çarpması ve intikâl etmesiyle sesi işitir; koklanan ve tadılan şeyler de böyledir.⁷⁸ Ses havada intikâl eder, işitme organlarına çarpar ve onlara etkide bulunur. Ses, ancak işitme organıyla birleşerek veya sadece onunla içiçe geçerek işitilir.⁷⁹ Nazzâm, sesin cisim olduğunu, bir yerde de latîf bir cisim olduğunu söyler.⁸⁰ Nazzâm'ın görmeyi ve diğer duyumsamaları duyu organlarının duyu nesnesine sıçramasıyla ve

⁷⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 385/288.

⁷⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 362/276.

⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 384-5/288.

⁷⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 385.

⁸⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 385.

onlarla içiçe geçmesiyle açıklaması, onun tafra ve müdâhale görüşünü idrâk teorisine de yansıttığını göstermektedir.

Ancak bu görüş, Nazzâm dışındaki kelâmcılar tarafından kabul edilmemiştir. Onlar, görmeyi ve görme dışındaki diğer idrâkleri, idrâk eden özne ile idrâkin nesnesi arasında bulunan bazı şartlara bağlamışlardır. Onlara göre, duyular için müdâhale, mücâvere ve Nazzâm'ın kullandığı anlamda bir "ittisâl"ın söz konusu olması mümkün değildir.⁸¹ Çünkü duyular arazdır. Kuşkusuz gözün sıçraması (*tafra*) da imkânsız (*muhâl*) bir durumdur. Diğer duyular için de aynı şey geçerlidir. Gören biri, bir şeyi, ancak aydınlık ve ışığın kendisiyle o şey arasında ittisâliyle görebilir. Kişi ancak tat ve kokunun bulunduğu cüzlerin tatma ve koklama duyusuyla ittisâliyle⁸² bir şeyi tadar ve koklar.⁸³ Aynı şekilde kişi bir şeyi işittiği zaman, işitme duyusunun (*sem'uhu*) o şeye veya o şeyin de işitme duyusuna (*sem'*) *intikâl* etmesi imkânsızdır. Bir şeyi gördüğün zaman gözünün o şeye intikâl etmesi de imkânsızdır. Işık, kendisiyle o şey arasına herhangi bir sıçrama ve müdâhale olmadan ulaşır. Bir şeyin işitilmesi de, kulağının o şeye intikâli veya o şeyin kulağına intikâli olmadan olur. Çünkü işitilen bir arazdır. Arazların intikâli ise mümkün değildir. Kişinin bir kokuyu koklaması ve bir tadı tatması da, tat ve kokunun intikâl etmesiyle oluşmaz.⁸⁴ Buna göre söz konusu kelâmcılar tatma ve koklamanın tafra ve müdâhale yoluyla değil; tat ve kokunun bulunduğu cüzlerin tatma ve koklama duyusuna ittisâli yoluyla gerçekleştiğini düşünmektedirler. Ancak buradaki ittisâl, fiziksel bir birleşme anlamına gelmemektedir.

⁸¹ Burada "ittisâl" ve "intikâl" terimlerinin kelâmcılar arasında farklı anlaşıldığını düşünebiliriz. Bu anlamda Nazzâm her iki terimi kendisinin müdâhale ve tafra görüşü bağlamında fiziksel bir birleşme veya hareket etme şeklinde anlamaktadır. Dolayısıyla Nazzâm dışındaki kelâmcılar, her ne kadar duyumsamanın gerçekte duyuların nesnelere ittisâli olarak düşünseler de, bunu Nazzâm'ın görüşünün imâ ettiği fiziksel bir birleşme olarak, sözgelimi görme duyusunun, görünen objeye doğru hareket etmesi ve onunla içiçe geçmesi şeklinde anlamamaktadırlar.

⁸² Bu ifade metinde "intikâl" olarak geçmektedir. Ancak pasajın bütünlüğüne bakıldığında onun, "intikâl" değil, "ittisâl" olarak ifade edilmesinin daha doğru olacağını düşünüyoruz. Çünkü Nazzâm'ın duyumsama teorisini eleştiren kelâmcılar, idrâkin, duyu organlarının, nesnelere sıçraması (*tafra*) ve onlarla içiçe geçmesini (müdâhâle), bunun bir tür intikâli gerektireceği için kabul etmemişlerdir. Onlar, aksine, idrâkin duyuların nesnelere ittisâl halinde olduğunu düşünmektedirler.

⁸³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 384/288.

⁸⁴ Eş'arî, *Makâlât* s. 385/288.

1.2 Duyuların nesnelere nelerdir?

Duyuların nesnelere fiziksel/maddî nesnelere sınırlı olduğunu daha önce ifade etmiştik. Şimdi fiziksel nesnelere nihâ olarak cevherler/cüzler ve arazlardan meydana gelmekteydi. Peki, öyleyse duyuların nesnelere nelerdir; sözelimi görünen, işitilen, dokunulan, tadılan ve koklanan cisimler mi, cevherler mi yoksa arazlar mıdır? Ebü'l-Hüzeyl, duyuların özellikle görme ve dokunma duyularının cisimleri duyumsadığı gibi arazlara da yönelik olduğunu düşündü. Ona göre cisimler görünmekle beraber; hareket, sükûn, renkler, birleşme, ayrılma, kalkma ve oturma gibi arazlar da görülebilir. İnsan, bir şeyi hareketli (*müteharrik*) olarak gördüğü zaman hareketi görür; bir şeyi hareketsiz (*sâkin*) olarak gördüğü zaman da o şeyi hareketsiz olarak görmesi sebebiyle hareketsizliği (*sükûn*) görür.⁸⁵ Aynı şekilde insan hareketli veya hareketsiz bir şeye dokunmak sûretiyle hareket ve hareketsizliğe dokunmuş olur. Çünkü o, dokunma yoluyla, hareketsiz ve hareketli olanı birbirinden ayırır. Tıpkı, birinin hareketsiz diğerekinin hareketli olduğunu görmesiyle, hareketsiz ve hareketli olanı birbirinden ayırdığı gibi. İnsan, cisimlerden birine dokunduğu zaman, dokunması sebebiyle cisimde bulunan ile onun gibi (*hey'et*) olmayan başka şeyleri de birbirinden ayırır. Böylece o, bu araza dokunmuş olur. Bununla beraber Ebü'l-Hüzeyl, renklere dokunulamayacağını söyler. Çünkü insan dokunma yoluyla siyahı beyazdan ayıramaz.⁸⁶ Ebü'l-Hüzeyl'in böyle düşünmesinin sebebi, kişinin söz konusu durumlarda bir tür temyîze sahip olmasıdır. Eğer kişi duyuları vasıtasıyla şeyler arasında bir ayırım yapabiliyorsa, söz konusu ayırımın kendisiyle gerçekleştiği anlamların, duyusal içeriğine sahip olmak zorundadır. Şu halde Ebü'l-Hüzeyl görmenin nesnesini sadece görülebilir olanlarla sınırlı tutmayı sözelimi hareket ve türevlerinin de görülebileceğini söylese de, burada kastedilen görmenin, “farkına varma” olduğunu söyleyebiliriz.

Muammer ise, sadece cismin arazlarının idrâk edilebileceğini; cismin idrâk edilmesinin mümkün (*câiz*) olmadığını düşünmektedir.⁸⁷ Abbâd b. Süleymân da arazların görülemeyeceğini düşünüyordu. Ona göre bir kimse, ancak cisimleri ve yönlere sahip

⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 361-2/276.

⁸⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 362/275-6.

⁸⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 363/276.

olan şeyleri görebilir, yoksa renk, hareket, sükûn veya arazlar görülemez.⁸⁸ Ebü'l-Huseyn es-Sâlihî de cisimlerin değil; sadece rengin görülebileceğini söyler. Renkler de arazdır.⁸⁹ Bazı kelâmcılar da sadece renk ve renkli şeyin görülebileceğini, hareketlerin, hareketsizlik (sükûn) ve diğer arazların görülemeyeceğini düşünmüşlerdir.⁹⁰

İdrâk eden özne her ne kadar tikel bir şeyi idrâk ediyor olsa da aslında idrâk edilen şey, idrâk nesnesinin diğer nesnelere paylaştığı ortak özelliklerdir.⁹¹ Kelâmcılar, bu özellikleri nesnelere arası temâsül ve ihtilâfi sağlayan nitelikler olarak ifade ettiler. İdrâkin konusu olan ve şeyleri birbirine ortak ve birbirinden ayrı sağlayan bu nitelikler sebebiyle, idrâkin tümel bir karakteri olduğu söylenebilir.⁹² Bununla beraber algımızın nesnesiyle ilgili olarak kelâmcıların doğrudan nesnenin kendisinin algılandığını düşündüklerini söyleyebiliriz.⁹³ Buna göre algısal bilginin nesnesi doğrudan fiziksel şeyler/varlıklardır. İşte bu sonuç, kelâmcıların **algı epistemolojisi** açısından gerçekçi olduklarına işaret etmektedir.⁹⁴

1.3 Duyular ile nesnelere arasındaki ilişki zorunlu mudur?

Şimdiye kadar yaptığımız açıklamalar ışığında her duyunun belirli, özel ve duyulur bir nesnesinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Buna göre görmenin nesnesi renk; tatmanın tat; koklamanın koku, işitmenin ses ve dokunmanın nesnesi ise sıcaklık-soğukluk, elem-

⁸⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 362-3/276.

⁸⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 363/276.

⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât* s. 363/276. Eş'arî'nin belirttiğine göre bir grup kelâmcı, insanın sıcaklık ve soğukluğa dokunabileceğini kabul etmiyor; insanın sıcaklık-soğukluk arazlarını, dokunmaksızın bildiğini iddia ediyordu. bk. *Makâlât* s. 362/276.

⁹¹ Algı ile nesnesi arasındaki ilişki için bk. Eyüp Erdoğan, "Aristoteles'in Çağdaş Epistemolojik Ekollerden Hangisine Dâhil Edilebileceği Tartışması Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, XLIV (2010), s. 86.

⁹² Krş. Eyüp Erdoğan, *a.g.e.*, s. 86.

⁹³ Kelâmcılar koklama, tatma ve dokunmanın, koklanan, tadılan ve dokunulan şeyin idrâk edilmesi olup olmadığı konusunda iki farklı yaklaşım benimsediler: Bazıları, bunun dokunulan, tadılan ve koklanan şeyin idrâki olduğunu iddia etmiş; Ebû Alî el-Cübbâî'nin başını çektiği bir grup kelâmcı ise, bunun dokunulan, tadılan ve koklanan şeyin idrâki olmadığını söylemişlerdir. Zirâ onlara göre dokunulan, tadılan ve koklanan şeyi idrâk etmek tatma, dokunma ve koklamadan başka bir şeydir. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 343/266.

⁹⁴ Bilgi felsefesinde, "algı epistemolojisi" kavramına yönelik temel yaklaşımlara ilişkin genel bir tasvir için bk. Murat Baç, "Epistemoloji", *Çağdaş Epistemoloji'ye Giriş* (der. Nebi Mehdiyev), İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 38-9.

lezzet vb. dokunulur şeylerdir.⁹⁵ Peki, söz konusu duyular ile nesnelere arasındaki ilişki zorunlu mudur?⁹⁶ Bu soru gerçekte iki alt-soruyu barındırmaktadır: Birincisi meselâ görme duyusunun, renkleri görmesinin zorunlu olup olmadığını; ikincisi ise yine meselâ görme duyusunun başka bir duyuya ait bir nesneye ilişkin algıyı gerçekleştirip gerçekleştirilemeyeceğini ifade etmektedir. İmâm Eş‘arî’nin *Makālât*’ta verdiği bilgilere bakıldığında, duyular ile nesnelere arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını düşünen kelâmcılar vardır. Bunun sebebi onların ontolojik zorunluluk fikriyle ilişkilidir. İdrâk veya duyumsama bir fiil olduğu için, bu fiilin doğrudan Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmek, idrâk veya duyumsamanın zorunlu olduğunu söylemeyi güçleştirecektir. Böylece bu noktada bir kez daha bilgi-varlık ilişkisinin sahasına gireriz.

Eş‘arî, idrâkin Tanrı’nın mı yoksa insanın mı fiili olduğu konusundaki tartışmaları nakleder. Bu tartışmalarda idrâkin hem Tanrı’ya hem de insana nisbet edildiğini gözlemlemekteyiz. Ancak üzerinde durulan nokta, idrâkin sebeplerinin kaynağında düğümlenmektedir. Nitekim bazı kelâmcılara göre idrâkin sebepleri duyu sahibinden (*hassâs*) ise, o zaman idrâk duyu sahibinin bir fiili; Allah’tan ise O’nun fiili; eğer Allah’ın ve duyu sahibinin dışında birinden ise onun fiilidir.⁹⁷

Muammer b. Abbâd’ın taraftarları, idrâkin doğrudan duyuların sahibi olan kişinin fiili olduğunu söylerler. Ancak onlar, idrâkin kişinin ihtiyârî bir fiili olduğunun söylenemeyeceği kanaatini taşımaktadırlar. Çünkü idrâk, tabiatların fiilidir (*fi’lû tibâ’in*). Muammer, cevherde bulunan arazların/mânâların cevherin tabiatından kaynaklandığını söyleyecek; hattâ bunu daha da ileri götürerek, Tanrı’nın arazları yaratmaya ilişkin bir kudretinin bulunmadığını öne sürecektir. Muammer’in bu görüşüyle uyumlu bir şekilde, idrâkin de tabî bir fiil olduğunu; daha açık bir ifadeyle onun idrâkin içinde bulunduğu mahallin bir fiili olduğunu (ان الإدراك فعل لمحله الذي هو قائم به)⁹⁸ söylediğini görüyoruz.

⁹⁵ Krş. Hayati Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, X, 9.

⁹⁶ Bu soru, kelâmcıların epistemolojik zorunluluk veya sebeplilik meselesiyle ilgili olarak nefsin iki gücü yani duyular ve nazar açısından tartıştıkları meselelerden biridir. Epistemolojik anlamda ilk zorunluluk, duyular ile nesnelere arasındaki ilişkinin zorunlu olup olmadığı; ikincisi ise aklın mâkûlâtla veya nazarın istidlâlî bilgiyle ilişkisinin zorunlu olup olmadığıdır.

⁹⁷ Eş‘arî, *Makālât*, s. 382/286.

⁹⁸ Eş‘arî, *Makālât*, s. 382//286.

Nazzâm ise idrâkin duyu organlarını yaratması sebebiyle Tanrı'nın fiili olduğunu; Tanrı'nın ancak bu şekilde fiil işleminin mümkün olduğunu söyler.⁹⁹ Bu nokta, Nazzâm açısından son derece önemlidir. Çünkü o, Tanrı'nın dolaylı yaratan olduğu düşüncesine sahipti. Sâlih Kubbe'ye göre Allah, idrâki yoktan meydana getirmiş (*yebtediu*) ve yaratmıştır (*yahteriu*). Bu sebeple idrâk, O'nun fiilidir. Ona göre Allah dilerse, bakan göz sağlam ve açık, kendisine bakılan şahıs hizâda ve ışık ortada olsa bile, görmeyi ortadan kaldırabilir. Nitekim O, dilerse ölüde bile fiil yaratabilir.¹⁰⁰ Ancak bir grup kelâmcı, idrâk her ne kadar Allah'ın yarattığı bir fiil olsa ve bu nedenle insan tarafından meydana getirilmesi mümkün olmasa da, göz sağlam olup ışık da ulaşıyorsa, Allah'ın idrâki yaratmamasının mümkün olmadığını düşünmüşlerdir. Allah'ın ne âmâda idrâk yaratması ne de aynı fiili ölüde meydana getirmesi aklen câiz değildir.¹⁰¹

Dırâr b. Amr ise insan fiilleri konusunda geliştirdiği *kesb* teorisini sürdürerek, idrâkin hem kulun kesbi hem Allah'ın yaratması (*halk*) olduğunu düşünür.¹⁰² Bağdat Mu'tezilesi'nden bazı kelâmcılara göre idrâk kulun fiilidir, onun Tanrı'nın fiili olması imkânsızdır.¹⁰³ İmâm Eş'arî'nin, Muhammed b. Harb es-Sayrafi ve Ehlü'l-İsbât'ın çoğuna nisbet ettiği görüşe göre, idrâkin fâili Allah'tır; çünkü O, duyularda idrâki tevlîd edecek bir tabiat yaratmıştır.¹⁰⁴ Ancak duyu organlarına ilişkin bir hastalık veya duyulur nesnelere ârız olan bir takım engeller gibi durumlarla, duyular ile nesnelere arasındaki zorunluluk ilişkisi ortadan kalkabilir. Meselâ gören ile görmenin nesnesi arasındaki mesâfe çok fazla ise görme duyumu gerçekleşmeyecektir. Kelâmcılar duyumsamayı engelleyen bu tür durumları *lûbs* kavramıyla ifade etmişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl, duyular ile nesnelere arasındaki ilişkinin zorunluluğu konusunda menfi bir tutum takınır: Ona göre

⁹⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, IX/12.

¹⁰⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, IX/12.

¹⁰¹ Eş'arî, *Makâlât* s. 383/286.

¹⁰² Eş'arî, *Makâlât* s. 383/286.

¹⁰³ Eş'arî, *Makâlât* s. 383/286.

¹⁰⁴ Eş'arî, *Makâlât* s. 383/286.

göz sağlam ve hiçbir engel olmasa da Allah görme idrâkini yaratmayabilir. Ayrıca Allah, körün kalbinde renklerin bilgisini yaratabilir.¹⁰⁵

1.4 Belirli bir duyu ile diğer duyunun nesnelere idrâk edilebilir mi?

Duyular ile nesnelere arasındaki ilişkinin gündeme getirdiği ikinci soruyu, duyunun *mütecânisliği* yani “beş duyunun tek bir cins mi, yoksa farklı cinsler mi olduğu” sorusu bağlamında da tartışabiliriz. Kelâmcıların büyük çoğunluğu duyunun araz olduğunu düşündüğü için, beş duyunun birbirinden farklı cinsler olduğunu; sözgelimi işitme cinsinin, görme cinsinden başka olduğunu düşünmüşlerdir. Her bir duyu için aynı hüküm geçerlidir. Bir duyu cinsi, diğer duyu cinsinden farklıdır. Bunlar, cinsleri değişik olmakla birlikte (*ve hiye alâ ihtilâfihâ*), hissedenin (*hassâs*) dışında arazlardır.¹⁰⁶ Ebü'l-Hüzeyl de, her duyunun diğerinden farklı olduğunu düşünür. Ancak ona göre duyunun diğerlerine bir “ihtilâf” manâsından dolayı muhâlif olduğunu söyleyemeyiz.¹⁰⁷ Dolayısıyla duyunun cinsleri farklı olduğu için, bir duyu ile idrâk edilenin başka bir duyu idrâk edilebileceğini söyleyemeyiz. Ancak Nazzâm ve onu takip eden Câhiz’a göre duyunun, tek bir cinstir. Görme duyunun, işitme ve diğer duyunun cinsindedir. Farklılık, ancak duyu nesnelere (*mahsûs*) cinsinde ve hisseden ile duyunun engellerinde olur. Çünkü **nefs**, bu kapılar (*fütûh*) ve yollar vasıtasıyla **müdrîktir**. Bu nedenle, duyunun aracılığıyla duyunun gerçeğe ulaşmasını sağlayan nefis olduğu için duyunun tek cinsle ircâ edilebilir. Duyunun aynı cins olsa da, duyunun birbirinden farklı olduğu için farklı duyunun meydana gelmektedir.¹⁰⁸ Şu halde kendilerine ilişkin (*mâzecehâ*) engellerin miktarına göre duyunun, biri işitme, diğeri görme ve bir başkası da koklama şeklinde farklılaşmıştır. Fakat hissedenin cevheri değişmez. Şâyet hissedenin cevheri değişseydi, kuşkusuz birbirlerini engeller ve bozarlardı (*fesâd*). Zirâ birbirinden farklı olanlar birbirini engeller ve birbirine zıt olanlar ise birbirini fesâda uğrattılar.¹⁰⁹ Câhiz, renk ve ses gibi hisseden şeylerin farklılığının, onların cinslerinde ve zâtlarında

¹⁰⁵ Kādî, *el-Muğnî*, IX, 12.

¹⁰⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 340/265.

¹⁰⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 340/265.

¹⁰⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Câhiz” (Kelâmî Görüşleri), *DİA*, VII, 24.

¹⁰⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 341/265.

olduğunu öne sürdü. Zirâ hissedilen şeylerin farklılığı, görme ve işitme cinslerinin farklı olduğuna delâlet etseydi, görmenin bir kısmının, işitmenin bir kısmından daha çok [yine] görmeye zıt olması gerekirdi. Çünkü siyah her ne kadar görülen bir şey olsa da, o beyaz cinsine sözgelimi ekşilik cinsine olduğundan daha çok zıttır. Böyle bir ihtimal geçersiz olunca, hissedilenlerin farklı olması sebebiyle duyuların farklı olması gerekmez.¹¹⁰ Hisseden (*hassâs*) tek bir çeşittir. Duyu da tek bir çeşittir. Ancak mahsûsât üç çeşittir: tat ve renk gibi *muhtelif* olanlar, *müttefik* olanlar ve siyah ve beyaz gibi *zıt* olanlar. Dolayısıyla duyuların mütecânis oluşu, duyuların farklılığı olgusunu nakzetmez.¹¹¹

Bununla beraber duyuların tek bir cins oluşu, bir duyu ile diğer duyuların alanına giren nesnelerin idrâkini de gerektirmeyecektir. Câhiz bunu, duyuların yollarının ve engellerinin farklılığı ile açıklamaktadır. O, ashâbının –ki bunlar arasında Nazzâm’ı da ismen zikretmektedir– duyuların yollarının ve engellerinin farklılığı ve hangi şeyle engellendikleri konusunda öne sürülen farklı görüşleri şöyle nakleder:

[1] İşitme duyusu (*sem*), rengi idrâkten (*vücûd*) engellenmiştir. Çünkü bu duyuyu rengi idrâkten alıkoyan ve mâni olan şey, rengin algılanmasını engelleyen karanlık cinsinden bir şeydir. Ancak işitme duyusu, sesi algılamaktan engellenmez. Görme duyusu da sesleri idrâk etmekten (*vücûd*) engellenmiştir. Onu engelleyen, sesin idrâk edilmesine mâni olan cam cinsindedir. Ancak görme duyusu, rengi algılamaktan engellenmez.¹¹²

[2] Ağız, sadece tatları bilir. Kokuları, sesleri ve renkleri bilemez. Çünkü sadece tatlar, ağzın [mârûz kaldığı] engelleri aşabilir, başkası değil. Tatların dışındaki her şey; ya az oluşları veya kuvvetlerinin yokluğu veyahut başka şeyle meşgul oluşları sebebiyle engellenmiştir. Aynı şekilde, sesler de kulağın [mârûz kaldığı] engellere galip gelir. Kokular da burnun [mârûz kaldığı] engellere galip gelir.¹¹³

[3] Göz, sadece renkleri idrâk eder. Göz, kendilerinde renkleri az olduğu için tatları, kokuları ve sesleri idrâk edemez. [Bunlarda renkleri] çok olsaydı, engellenmesi daha zor

¹¹⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 341/265.

¹¹¹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 341/265.

¹¹² Eş‘arî, *Makâlât*, s. 342/265.

¹¹³ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 342/266.

olurdu. [Yine], renkler çok olsaydı, temel bir renk bulunmazdı. Çünkü bir kısım renkler, diğer renklere engel teşkil eder. Bir renk, engelleyicileri az olduğu için idrâk edilebilir. Tadan, koklayan ve işitenin [de algıladığı tad, koku ve sesteki] durumu da aynı şekildedir.¹¹⁴

Şu halde duyular ile nesnelere arasındaki ilişkinin zorunluğunun açtığı ikinci problem konusunda Mu‘tezile kelâmcılarının bir duyunun, başka bir duyu ile idrâk edilen şeyi algılamayacağı konusunda hem fikir olduklarını söyleyebiliriz. Buna göre belli şeyleri idrâk eden bir duyu organının, bunun dışında kalan şeyleri idrâk etmesi mümkün değildir.¹¹⁵ Öyleyse duyular ile nesnelere arasındaki ilişki zorunludur.

1.5 Duyuların Sayısı

Duyularla ilgili bir başka önemli tartışma konusu da, onların sayısı hakkındadır. Bu tartışmayı, daha çok Dırâr b. Amr tarafından gündeme getirilen, **altıncı his** görüşünün tetiklediğini görüyoruz. Bilindiği üzere Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd ve Süfyân b. Suhbân Allah’ın âhirette insanlar için altıncı bir duyu yaratacağını; onların da bu duyuyla Allah’ın mâhiyetini idrâk edeceklerini ileri sürmüşlerdir.¹¹⁶ Eş‘arî’nin nakline Câhiz, “Allah’ın, keyfiyeti bilinmeyen altıncı bir mahsûs için, keyfiyeti bilinmeyen altıncı bir duyu yaratmaya kâdir olup olmayacağı”na ilişkin olarak şunları söylemiştir:

“Her ne kadar söz konusu mahsûsun keyfiyeti bilinmese de, [en azından] onun mücâvere, müdâhale veya ittisâl yoluyla idrâk edilmekten hâlî olamayacağı bilinir. Bu

¹¹⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 342-3/266. İmâm Eş‘arî, Câhiz’in, burada zikredilen son görüşün Nazzâm’ın usûlüne göre bir kıyâs olduğunu iddia ettiğini; halbuki Nazzâm’ın, ilk iki görüşe yönelik delil getirdiğine dikkat çeker. bk. *Makâlât*, s. 343/266.

¹¹⁵ Mu‘tezile’nin çoğunluğu bu görüştedir. Ancak birtakım kelâmcılar, algı olayını duyuların tesiri olmaksızın sırf Allah’ın yaratmasıyla gerçekleştiğini düşündükleri için teorik olarak bir duyu organının başka bir duyu organına ait duyumu sağlaması, meselâ göz ile seslerin işitilmesi gibi bir duyumun yaratılması imkânsız değildir. Fakat fiilî olarak bunun mümkün olmayacağı konusunda görüş birliği vardır. bk. Hayati Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, X, 11.

¹¹⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, 339-40/264. Kādî Abdülcebâr, Dırâr b. Amr ve ona tâbi olanların Allah Teâlâ’nın âhirette (*meâd*) altıncı bir duyuyla görüleceği kanaatini taşıdıklarını belirttikten sonra: “Bu, güyâ teşbîhi nefyeden, ancak Allah’ın görülmesini mümkün gören kişinin sözleridir” diyerek tepkisini dile getirir. bk. *el-Muğni*, IV, 139. Bu görüşün eleştirisi için ayrıca bk. *el-Muğni*, IV, 106-9. Duyuların sayısını altıya çıkararak bir başka kelâmcı Abbâd b. Süleymân’dır. O, insanın işitme, görme, tatma duyusu, koklama duyusu ve dokunma duyusu yanında bir de “cinsellik duyusu”nun bulunduğunu söyler. bk. *Makâlât*, s. 339.

duyunun ise beş duyu cinsinden olması gerekir. Nitekim görme duyusu, işitme duyusu cinsindedir.”¹¹⁷

Ancak Dırâr b. Amr tarafından geliştirilen bu görüş kabul görmemiştir. Kelâmcılar beş duyunun dışında başka bir duyunun veya iç duyuların¹¹⁸ varlığını kabul etmemişlerdir. Esasında onların bu tür duyuların varlığını reddetmelerinin epistemolojik bir temeli de bulunuyordu. Bu, kabaca “Bir şeye ilişkin bilgi elde etmenin bir yolu yoksa, o şeyin varlığını ileri sürmenin de hiçbir temeli yoktur” (ما لا دليل عليه يجب نفيه) şeklinde ifade edilebilecek bir ilkeden kaynaklanmaktaydı.¹¹⁹ Bu sebeple ne Dırâr b. Amr’ın söylediği gibi Tanrı’nın mâhiyetini nesnesi kılacak bir duyu; ne de filozofların ifade ettiği gibi iç duyuları benimsemenin kelâmcılar açısından hiçbir *mâkûliyeti* yoktu. Onlar, nesnel gerçekliği olmadığı gerekçesiyle iç duyuları reddettikleri için idrâk eden öznenin duyularının konusu olan nesnelere aracısız bir şekilde idrâk edeceğini söylediler. Onlara göre idrâk, aracısız zihnî bir işlem olarak gerçekleşir, bir başka deyişle zihin, duyu verilerini doğrudan doğruya algılayıp onları değerlendirir.¹²⁰

2. Nazar

İnsan, beş duyusu aracılığıyla dış dünyaya açılmaktadır. Bununla beraber bilgilenmenin gördüklerimiz, duyduklarımız, dokunduklarımız, kokladıklarımız ve tattıklarımız dışında başka bir yolu daha vardır. Bu anlamda insan, sadece görme ve duyma gibi

¹¹⁷ Eş’arî, *Makâlât*, s. 341-2/265.

¹¹⁸ Bilindiği üzere *felâsife*, idrâk eden öznenin dış ve iç olmak üzere iki tür duyularının bulunduğunu düşünür. Buna göre dış duyular, görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadan oluşan beş duyudur. İç duyular da beş çeşit olup bunlardan (1) ortak duyu (el-hiss el-müşterek) beş dış duyu ile algılanan tikel algıların toplandığı güçtür. (2) Hayal, ortak duyuda toplanan kavramları muhafaza ve depolama işlevini gören yetenektir. Bu önceki bir zamanda görülen, sonra kaybolan idrâk objelerinin tekrar bilinmesini sağlayan güçtür. (3) Vehim gücü, duyularla algılanmayan bazı kavramları önceden edinilmiş bilgi ve tecrübeye dayalı olmaksızın idrâk eden yetenektir. (4) Hâfıza vehim gücünün idrâk ettiği tikel anlamları koruyan güçtür. (5) Mûtehayyile ise duyularla sâretlerde ve onlardan çıkarılan tikel anlamlarda birleştirme ve ayırma işlemleri yapan güçtür. bk. Ömer Türker, “Nefis”, *DİA*, XXXII, 530.

¹¹⁹ Meselâ bk. Kâdî, *el-Muğnî*, IV, 326. Söz konusu delil hakkında geniş bilgi için bk. Takiyyüddîn en-Necrânî, *el-Kâmil fi’l-istiksâ*, s. 324 vd.

¹²⁰ Hayati Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, X, 10.

algılar aracılığıyla bilgilenen bir varlık değildir. İnsanın duyuların dışında bir bilgilene yolu veya yöntemi daha bulunmaktadır.¹²¹

2.1 Nazarın Hakikati

Kelâmcılara göre insanın bilgi elde etme güçlerinden ikincisi *nazar*dır. Çok anlamlı (*el-lafz el-müşterek*) bir lafız olan “nazar”, Arapça’da “görmek”; “beklemek” (*intizâr*); “ilâhî lütuf ve rahmet” (merhamet etmek); “karşı karşıya olmak” (mukâbele) ve “düşünmek” (*et-tefekkür bi'l-kalb*) gibi anlamlara gelir.¹²² Nazarın söz konusu anlamları arasındaki ayrıma, nazara bitişen bir takım karînelerle varabiliriz. Buna göre nazar, “ayn” kelimesiyle kullanıldığında “bir şeyi görmek için sağlam göz bebeğini görülecek şeye çevirmek”; “kalp” kelimesiyle birlikte kullanıldığında ise “düşünmek” (*tefkîr*) anlamlarına gelmektedir.¹²³ Kelâmcıların nazar ile kastedtikleri anlam, bu sonuncusu, yani “kalbin nazarı”dır. Buna göre nazar, *fikir* anlamına gelmektedir.¹²⁴ *Fikir*, bir şeyin halinin teemmül edilmesidir.¹²⁵ Kelâmcılar, “fikir”in şeylerin hakikatının kendisiyle bilindiği ve kişiyi düşünen (*mütefekkir*) yapan bir mânâ olduğunu düşünürler.¹²⁶ Kişi, bu mânâyâ sahip olduğunu bedîhî olarak bilir; çünkü o mütefekkir olma ile olmama arasındaki ayrıma aracısız bir şekilde sahiptir.¹²⁷ Şu halde nazar eden kişi (*nâzır*) müfekkir; müfekkir de nazar eden kişidir.¹²⁸

¹²¹ Krş. Murat Baç, *Epistemoloji*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 29.

¹²² Kādî, *Şerh*, I, 72/73, 74/75. Kādî, nazarın yukarıda yer almayan bir anlamını şöyle verir: “Nazar, ister hakikat ister mecâz (*tevessü'*) anlamında olsun, kendisiyle bir şeyi açıklarken ihtilâflı olan şeyi tartışmaktır”. bk. *el-Muğnî* XII, 4.

¹²³ Kādî, *Şerh* I, 74/75. “Kalp ile nazar” anlamına gelen başka ifadeler de vardır: *tefkîr*; *bahs*, *teemmül*, *tedebbür* ve *rü'yet*.

¹²⁴ Kādî, *el-Muğnî*, XII, 4; ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, s. 27-8.

¹²⁵ Kādî, *Şerh*, I, 76/77; krş. a.mlf., *el-Muğnî*, XII, 4.

¹²⁶ Kādî, *el-Muğnî*, XII, 4.

¹²⁷ Kādî, *Şerh*, I, 76/77.

¹²⁸ Kādî, *el-Muğnî*, XII, 4. Ebü'l-Hüzeyl'in nazarı şöyle tanımladığı nakledilmektedir: “Nazar asılları bilmektir; bu asılları bilmekle içimizden birinin asılların ferlerini de bilmesi mümkün olur”. bk. Kādî, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf* (nşr. Jan Peters), Dârü'l-Meşrik: Beyrut: Lübnan, 1999, III, 200 (Bundan sonra bu esere “Kādî, *Muhît*” şeklinde referansta bulunulacaktır). Ancak Kādî, Ebü'l-Hüzeyl'in tanımını hatalı bulur: “Nazar ancak tecvîz ve şek ile sâbit olur. Bu sebeple nazar, ilim olamaz. Bununla beraber kişi için söz konusu asılları bilmek gerçekleşmiş olsaydı, o zaman o kişiden bunların hali hakkında teemmül etmesi nasıl gerçekleşecekti? Böylece kişi *nâzır* olmayacaktır. Eğer

Nazar ile gerçekte zarûrî olarak bilinmeyen bir şeyin bilgisine yani mükteseb bilgiye ulaşmak kastedilir. Buna göre nazar, zarûrî bilgileri veya zarûrî bilgiler üzerine temellenen bilgileri doğru bir şekilde tertip etmektir.¹²⁹ Bu durumda nazarın, en genel anlamıyla, “bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşmak” olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka deyişle “nazar”, kişinin henüz bilinmeyen bir şey hakkında bilgiyi elde etmek için, hâlihâzırda bilinen bir şey üzerinde istidlâlde bulunması demektir.¹³⁰ Bilinenlerin içeriğini zorunlu bilgiler ve zorunlu bilgilerden türetilen istidlâlî bilgiler oluşturur.¹³¹ Bilinmeyenler ise, duyulur olup şu an idrâk edemediğimiz, ya da özü itibariyle duyulur olmadığı için idrâk etme imkânımızın bulunmadığı şeyleri îmâ eder. Nazar sürecinin başlangıç noktası bilinenler olduğu için, onların bilinmeyenler için delil fonksiyonu gördüğü ifade edilmiştir. Buna göre *delîl*, işaret veya *emâre* anlamını taşır. Sözelimi duman, ateş için bir delildir (*ve'd-duhân yedüllü ale'n-nâr*) ve onun var olduğunu göstermektedir. Ateş ise “gösterilen” yani medlûldür.¹³² Buna göre kişinin delilden, yani dumandan hareketle medlûlün, yani ateşin bilgisine ulaşma süreci nazar veya istidlâl olacaktır. Bununla beraber insan bir hususta “nazar” faaliyetinde bulunduğu, bu sürecin (nazar) onu bilmediği hususu bilmeye götürmesine “delâlet” veya “delil” adı

nazar ile kastedilen (*merci*), bilgiyi ortaya çıkarmak (*istihdâr*) ise kişi hiçbir bilgi elde edemeyecektir; çünkü bilgileri elde etmek ancak onlarda nazar etmek ile olur. Öyleyse onlardan biri (nazar-ilm) diğerinden farklıdır. bk. *Muhît*, III, 200. Kādî, Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünün, gerçekte, nazarı kabul etmeme, onu itikad ve bilgiye ilâve bir şey olarak görmeme ve nazarın sadece özel (*mahsûs*) bilgilerin ortaya çıkarılması (*istihdâr*) ve ferlerin asıllar üzerine tertip edilmesi anlamına geleceğini düşünür. bk. *Muhît*, III, 197.

¹²⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fî usûli'd-dîn*, s. 2 vd.

¹³⁰ M. Heemskerck, *Suffering in Mutazilite Theology*, s. 72. Ebü Reşîd en-Nisâbü'rî Bağdat Mu'tezilesi'nin istidlâlî, “kesin bilginin ortaya çıkması için bir bilineni bir başka bilinene eklemek” şeklinde tarif ettiklerini; ancak bunun doğru olmadığını söylemektedir. Ona göre “İstidlâl, bilgiye götüren nazardır”. bk. *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde) Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979, s. 345. Bundan sora bu esere yapılacak atıflar, “Ebü Reşîd, *el-Mesâil*” şeklinde gösterilecektir.

¹³¹ Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 18, s. 4.

¹³² Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih*, I, 36; krş. Josef van Ess, “İslâm Kelâmının Mantıksal Yapısı”, s. 482.

verilmiştir.¹³³ Netice itibariyle nazar veya istidlâl, “zarûrî olarak bilinmeyen şeylerin bilgisinin elde etmek için” kullanılan bir yöntemdir.¹³⁴

Ancak nazarın mümkün olmasının belirli şartları vardır: Her şeyden önce nazar eden kişi: **(i)** akıl sahibi olmalı; **(ii)** delili bilmeli; **(iii)** medlûlü bilmemeli ancak ondan büsbütün habersiz de olmamalıdır. **(iv)** Ayrıca delil ile medlûl arasında da bir bağ olmalıdır. Zirâ istidlâl ancak *delîl* ile *medlûl* arasında bir ilişki (*taalluk*) olduğu zaman mümkün olur.¹³⁵ Son olarak “nazar” faaliyetinde bulunan kişi **(v)** delilin o şeye hangi yönden delâlet ettiğini (*vechu'd-delâle*) bilmelidir.¹³⁶

“Bilinenlerden bilinmeyene ulaşmak” anlamına gelen nazarın imkânına yönelik en köklü karşı çıkışı, Platon’un *Menon* diyalogunda Sokrates ile Menon arasında geçen erdemin mâhiyeti üzerine yapılmış olan soruşturmada buluruz. Bilindiği üzere burada Menon, ne olduğunu hiç bilmediğimiz bir şeyi araştırma imkânından yoksun olduğumuzu, çünkü araştırma neticesinde ulaştığımız sonucun gerçekten o şeye ait olup olmadığını bilemeyeceğimizi düşünerek şu sonuca varır:

¹³³ Kādî, *Şerh*, I, 76/77. İstidlâl veya delâlet, kişinin gördüğü obje veya gözlemlediği durum; kişinin ispat edilecek şey için kanıt olarak aldığı şey ve gözleme dayalı olarak inşâ edilen bütün ispat faaliyeti anlamına gelmektedir. bk. Josef van Ess, “İslâm Kelâmının Mantıksal Yapısı”, s. 482.

¹³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, *DİA*, XXIII, 326.

¹³⁵ Kādî, *el-Muğnî*, VII, 109: “*enne'd-delîle innemâ yedüllü ale's-şey'i li-te'allukihi bihi immâ li-emrin yerci'u ilâ nefsihi ev ilâ ihtiyâri fâilîhi ve ihdâsihi lehû alâ vechin.*” Ayrıca bk. Josef van Ess, “İslâm Kelâmının Mantıksal Yapısı”, s. 6. Emîr Hüseyin b. Bedruddîn nazarın şartlarını dört maddede şöyle özetler: “(1) Nazarda bulunan kişi akıl sahibi olmalıdır; çünkü akli olmayanın herhangi bir bilgiyi elde etmesi aslâ mümkün değildir. (2) Delili bilmelidir; çünkü delili bilmeyen kişi için nazarıyla kendisine delil getirilen şeyi bilmeye (المدلول عليه) ulaşması mümkün değildir. (3) Delilin delâlet veçhini bilmelidir. Bu ise delil ile medlûl arasındaki bağıdır. Bu durumda delilin ona delâlet etmesi, başkasına delâlet etmesinden ve hiç delâlet etmemesinden daha uygun olur. Çünkü bunu bilmeyen kişi için kendisine delil getirilen şeye ilişkin bilgi hâsıl olmaz. (4) Kesin hükme varmış olmamalıdır (أن يكون مجوزاً غير قاطع); çünkü bir şeyin doğruluğu ve yanlışlığı hakkında kesin hükme varan kişinin, o hususta “nazar” faaliyetinde bulunması mümkün değildir. bk. a.mlf., *Yenâbü'n-nasîha fi'l-akâidi's-sahiha* (nşr. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî), San'a: Mektebetü'l-Bedr, 2001, s. 23.

¹³⁶ Peters, *God's Created Speech*, 58. Eğer nazarda bulunan kişi delili bilirse yani delilin medlûle nasıl delâlet edeceğini bilirse, o zaman bu nazardan doğan itikad bilgi olur. Kādî, *el-Muğnî*, XII, 80.

İnsanın ne bildiği ne de bilmediği şey üzerinde araştırmada bulunması mümkündür. Zirâ bilinen şey üzerinde araştırma lüzûmsuzdur, çünkü o şey zâten mâlûmdur. Bilinmeyen şeye gelince, ne araştırılacağı bilinmediği için araştırma gerçekleşmez.¹³⁷

İyi bilindiği üzere Platon, bu paradoksu çözmek için “anımsama teorisi”ni geliştirdi. Ona göre “öğrenme” diye bir şey yoktur, sadece anımsamalar vardır. Platon, bunu rûhun ölümsüzlüğü ile açıklamaya çalışmıştı. Buna göre birçok kere yeniden doğan ölmez rûh, her şeyi görmüş olduğundan, onun öğrenmediği hiçbir şey yoktur. O halde onun, erdemle başka şeyler üzerinde önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış olması şaşılacak bir şey değildir. Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için, rûh da herşeyi öğrenmiş olduğundan, insan tek bir şeyi anımsamakla, bütün öteki şeyleri bulur; çünkü araştırma ve öğrenme anımsamadan başka bir şey değildir.¹³⁸

Şu halde “nazar”, en genel anlamıyla “bilinenden bilinmeyene geçiş” demek ise, Menon’un dile getirdiği itirazın îmâ ettiği nazar ve istidlâlin imkânsızlığı sorununun tehdidi altındadır. Esasen bu paradoksun doğal çözümü, kişinin bilmediği şey hakkında kısmî bilgisinin (veya bilgisizliğinin) bulunduğunu öne sürmekten geçer. Buna göre kişinin öğrenmek istediği şeyi, kısmen yani, sadece doğru cevabı yakalamaya yetecek kadar biliyor olması yeterlidir; yoksa onu kendi kendine cevap verecek kadar bilmesi gerekmemektedir. Bu kısmî bilgiler, şartlı bilgiler (knowledge of conditionals) olarak değerlendirilebilir.¹³⁹ Kelâmcılar da böyle düşündüler. Onlar, nazarın mümkün olması için nazarda bulunacak kişinin medlûlü bilmemesinin; ancak ondan tamamen bilgisiz de

¹³⁷ Eflatun, *Menon* (çev. Adnan Cemgil), Ankara: Maarif Matbaası, 1942, s. 26.

¹³⁸ Eflâtun, *Menon*, s. 27-8. Bilindiği üzere Platon, bilmenin, anımsamaktan ibâret olduğunu temellendirmek için bir köleyi çağırır ve öğrenme olmaksızın geometriye ilişkin bir takım bilgileri kölenin nasıl hatırlayarak bildiğini göstermeye çalışır. Burada köle öğretmensiz olarak bir takım sade sorularla kendi kendine bilgiyi elde etmektedir. Şimdi bu bilgi ya her zaman kölede bulunmuş, ya da o, bu bilgiyi belirli bir zamanda elde etmiş olmalıdır. Ancak bu bilgi her zaman kölede bulunmuşsa o hep bilgili olacaktır. Eğer köle bu bilgiyi belirli bir zamanda elde etmişse, bu da herhalde şimdiki hayatında olmamıştır. Çünkü kölenin hayatında hiçbir dönem geometri dersi almadığı bilinmektedir. O sadece bir takım sanılara sahiptir. Köle, bilgileri şimdiki hayatında elde etmediğine göre onun bunları başka bir zaman diliminde elde etmiş olması gerekir. İşte Platon'a göre bu, kölenin henüz insan olarak var olmadığı bir zamana işaret eder. Dolayısıyla kölenin bu bilgileri rûhunda sürekli olarak taşımış olması gerekir. Platon buradan şu sonuca varır: Varlıkların gerçekliği rûhumuzda sürekli olarak bulunduğuna göre, rûhumuzun ölmez olması gerekir. bk. *Menon*, 39-41.

¹³⁹ Sorensen, Roy, "Epistemic Paradoxes", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/epistemic-paradoxes/>>. (23.05.2015).

olmamasının gerektiğini söylediler.¹⁴⁰ Dolayısıyla kişinin sorduğu veya öğrenmeyi amaçladığı şey hakkında bir tür bilgiye sahip olması, istidlâlin geçerliliği için yeterlidir. Esasen kelâmcılar, nazarın şartlarıyla ilgili olarak Menon paradoksunda dile getirilen iki soruya da cevap vermişlerdi: Buna göre onlar, “kişi medlûlü bilmemeli” derken, “Kişi için bildiği şey üzerinde araştırmada bulunmak mümkün değildir” eleştirisini; “kişi medlûlden büsbütün habersiz de olmamalı” derken de , “Kişi için bilinmeyen bir şey hakkında araştırmada bulunmak mümkün değildir” eleştirisini karşılamışlardı. Böylece bilinmeyen şeyin tümüyle bilinmemesinin nazarı geçersiz kılacağını düşünerek; bir şeyin bir yönüyle bilinip bir yönüyle bilinmemesinin imkânını ortaya koymuş oldular. Buna göre bilinmeyen, mutlak anlamda bilinmeyen bir şey değildir; o bir yönden bilinmektedir. Bu sebeple “bildiklerimizi kullanarak bilinmeyene ilişkin bilgi elde etmek” demek olan *nazar* mümkündür. Bu nedenle Ebü'l-Hüzeyl, insanın bildiği bir şey hakkında o şeyin bir yönünü bilip diğer yönünü bilmemesinin mümkün olduğunu söylemişti. Sözgelimi kişi, cisimleri bilir, ancak onların muhdes olduğunu bilmeyebilir.¹⁴¹ Bu durumda nesne bir yönden bilinmekte diğer bir yönden ise bilinmemektedir. İnsan bilgisinin şeylere ilişkin söz konusu iki yönü, bunu açıkça göstermektedir.

2.2 Bilinenlerden Bilinmeyene Geçişin Mantığı: İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib

Peki, nazar esas itibariyle “bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmak” anlamına geliyorsa, bu geçiş nasıl yapılacaktır? Kelâmcılar, bilinenlerden hareketle bilinmeyene geçişi, *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib*, yani “şâhidle gâibe istidlâl” adını verdikleri bir yöntem ile gerçekleştirdiler.¹⁴² *Şâhid*, gerçekte duyularla idrâk edilen veya duyularla idrâk edilmese de (*mahsûs*) zarûrî olarak (*bi-izdırârin*) bilinen şeyler anlamına gelir. Buna göre duyusal ve zarûrî bilgiler, şâhid olarak değerlendirilir. *Gâib* ise gerçekte duyuların

¹⁴⁰ Nazar ancak medlûl hakkında şüpheli olunursa mümkün olur. Şâyet medlûl bilinirse kişinin nazar faaliyetine girişmesi anlamsızdır. Zirâ kişi, bildiği şey hakkında nazar edemez. bk. Kādî, *el-Muğnî*, XII, 11.

¹⁴¹ Eş'arî, Bısr b. el-Mu'temir'in de bu görüşü benimsediğini belirtir. bk. *Makâlât*, s. 391-2.

¹⁴² Bu yöntem Kādî'nin nakline göre, *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid* (bk. *el-Mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, s. 309); *reddu'l-gâib ile's-şâhid* (*el-Muğnî*, VI, 120) ve *hamlü'l-gâib ale's-şâhid* (*el-Muğnî*, VI, 120) şeklinde de isimlendirilmektedir.

kuşatmadığı şeyler (*mâ ğābe ani'l-havâss*)¹⁴³ olmakla birlikte, daha genel olarak kişinin duyular ve zarûrî bilgilerle (*zarûriyât*) kendisini bilmenin bir yolunun bulunmadığı şeyler demektir.¹⁴⁴ Buna göre zarûrî bilgiler, yani kişinin kendi nefisinden hiçbir şekilde çıkarıp atamayacağı bilgiler (bedîhî ve duyusal bilgiler), nazarî/istidlâlî bilginin temelini oluşturmaktadır. Çünkü bedîhî bilgiler, bütün diğer bilgilerimizin dayandığı ilk ilkelerdir.

Şâhidle gâibe istidlâlde söylenilmesi gereken şeylerin başında, geçişi sağlayacak terimlerin duyulur dünyadan hareketle elde edilmesinin gerekliliğidir. Burada kelâmcılar dilbilimcilere referansla dilin (*muvâzaa*) *müşâhedât* üzerine temellendiğini (*yübnâ aleyhi*) hareket noktası olarak alırlar. Sözelimi biz, özel bir dille (*bi-lüga mahsûsa*) konuşmak istediğimiz zaman, öncelikle vasıfların ve isimlerin anlamlarını şâhidde akletmeli, bundan sonra nazar veya istidlâlde diğer anlamlara geçmeliyiz. Bu ilke kaçınılmaz bir şekilde şâhidde aslı olan bir şeyin bilinmesini, sonra gâibin buna binâ edilmesini gerektirir. Bu nokta, aynı zamanda şâhidin *asıl*; gâibin ise *fer'* olmasını gerektirmektedir. Sözelimi herhangi birini yahut Tanrı'yı "âlim" olarak isimlendirmek, öncelikle bu ismin anlamının şâhidde akledilmesi, sonra söz konusu yüklem kendisine yapılacak kişiyi yani gâibi buna binâ etmeyle mümkün olacaktır.¹⁴⁵ Bu sebeple söz konusu isimler öncelikle şâhiden alınacak; sonrasında gâib için kullanılacaktır (و لأن هذه و الأسماء تؤخذ من الشاهد ثم تجرى على الغائب).¹⁴⁶ Aynı şekilde fiillere bitişen hükümler de şâhidde sâbit olmadıkça, onları gâibde ispat etmek mümkün olmamaktadır. Çünkü bu hususta şâhidle gâibe geçiş yapılmaktadır.¹⁴⁷ Bu düşünce Mu'tezile kelâmının nazar/kıyâs yönteminin vazgeçilmez bir ayağını teşkil etmektedir.¹⁴⁸

¹⁴³ Kādî, *el-Muğnî*, XII, 156; krş. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret) Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987, s. 14 (Bundan sonra bu esere "İbn Fûrek, *Mücerred*" şeklinde işaret edilecektir).

¹⁴⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 14. *Gâib*, "*mâ ğābe 'ani'l-havâss*" demektir. (...) Akıl sahibi için bilinmeyen gâib nazarla bilinir; akılda bulunan (*takarrür*) şey ise nazarla bilinmez. bk. Kādî, *el-Muğnî*, XII, 156.

¹⁴⁵ Kādî, *el-Muğnî*, V, 186.

¹⁴⁶ Kādî, *el-Muğnî*, V, 237.

¹⁴⁷ Kādî, *el-Muğnî*, VIII, 174-5.

¹⁴⁸ *İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâibin* temelini oluşturan bu ilke Kādî tarafından *el-Muğnî*'de birçok kez dile getirilir: Sıfatların hakikatleri için gerekli olan şey, onları önce şâhidde bilmen, sonra gâib için

Yöntemin üzerine kurulu olduğu ikinci ilke, şâhid ile gâib arasındaki hakikat birliğidir. Buna göre öncüllerden sonuç çıkarabilmek için şâhid ile gâib arasında hakikat ortaklığının bulunması gerekmektedir. Sözelimi şâhidde bir anlamın ifade ettiği şeyin, gâibde de sürekliliğinin bulunması gerekmektedir. Bu sebeple kelâmcılar, hakikatlerin şâhidde ve gâibde değişmeyeceğini ısrarla vurguladılar.¹⁴⁹ Buna göre bir şeyin hakikati şâhidde ne ise gâibde de öyle olacaktır.¹⁵⁰ Öyleyse şâhidle gâib arasında bir ayrım (*fasl*) yoktur.¹⁵¹ Aksini düşünmek, şâhidde akledilen hakikatlerin dönüşmesini (*kalb*) gündeme getirecektir¹⁵²; bu ise şeylerin hakikatlerinin sâbit olmadığı sonucunu verecektir. Sözelimi hem kadîmde hem de muhdeste mütekellimin hakikati onun “kelâmı meydana getiren (*fe ‘ale*)” oluşudur. Bu, Mu‘tezile kelâmcılarına göre Allah’ın ezelde mütekellim olarak nitelenmesini geçersiz kılar ve O’nun bu şekilde ancak kelâmı meydana getirdiğinde nitelenmesini gerektirir.¹⁵³ Bu nedenle şâhidle gâib eşitlemesinin bir sonucu olarak, bir şey gâibte bir nitelik gerektiriyorsa, onu şâhidde de gerektireceği söylenebilir.¹⁵⁴ Sözelimi müdrikin müdrik oluşu, şâhidde mâkûl bir anlamdır ve canlılık şartına bağlı olarak mümkün olmaktadır. Öyleyse “hay” olduğu için Tanrı’nın da “müdrik” olması gerekecektir.¹⁵⁵ Söz konusu eşitlemenin tersi de geçerlidir. Buna göre bir şey şâhidde herhangi bir anlam/hüküm gerektirmezse, gâib için de aynı şey gerekmeyecektir.¹⁵⁶ Böylece şâhidle gâibe istidlâl, idrâklerimizle elde ettiğimiz bilgiler

kullanmandır (إن الواجب في حقائق الصفات أن تعلم في الشاهد أولاً أولاً، ثم تجرى على الغائب). bk. *el-Muğni*, VII, 49. Sıfat önce şâhidde akledilir, sonra bunun bir benzeri gâib için ispat edilir. İkisinin arası ancak sıfatı istihkâk etmede ayrılır. Şâyet sıfat, şâhidde hiçbir zaman sâbit olmazsa, onu gâib için ispat etmek de imkânsız olacaktır. bk. *el-Muğni*, VII, 76. Çünkü biz, özellikle isimlerde şâhidten hareketle gâibe yol buluruz. Bu sebeple dilbilimciler isimleri öncelikle şâhidde aklettikleri anlamlar için vaz ettiler, sonra bunu kendileri için gâib olana uyguladılar (لأننا من الشاهد نتطرق إلى الغائب في الأسماء خاصة. لأن أهل اللغة، إنما وضعوا الأسماء فيما عقولهم في الشاهد (أولاً، ثم أجريت على ما غاب عنهم وضعوا الأسماء فيما عقولهم في الشاهد). bk. *el-Muğni*, VIII, 234. Biz türemiş bir sıfatı, gâib için ancak bu sıfatın ister mâlûm ister mu‘tekad bir şekilde olsun şâhidde sâbit ise ispat edebiliriz. bk. *el-Muğni*, VIII, 233.

¹⁴⁹ Kādî, *el-Muğni*, XIV, 13; Bu ifade *el-Muğni*’nin değişik yerlerinde sıklıkla karşımıza çıkar. Sözelimi bk. *el-Muğni*, V, 205; *el-Muğni*, VI, 41; *el-Muğni*, XVI, 356; *el-Muğni*, XX/2, 226.

¹⁵⁰ Kādî, *el-Muğni*, V, 237; XIII, 402.

¹⁵¹ Kādî, *el-Muğni*, XI, 430.

¹⁵² Kādî, *el-Muğni*, VIII, 246.

¹⁵³ Kādî, *el-Muğni*, VII, 53.

¹⁵⁴ Kādî, *el-Muğni*, VII, 99.

¹⁵⁵ Kādî, *el-Muğni*, VII, 100.

¹⁵⁶ Kādî, *el-Muğni*, VI, 205.

ile Őu an idrâk edemediĐimiz alana iliŐkin bilgi elde ediŐ sűrecini ifade etmektedir. Őâhiddeki ateŐin yakıcı olmasından hareketle, gâibdeki ateŐlerin de yakıcı olduĐu sonucuna ulaŐmamız, bu tűr bir sűreç neticesinde gerçekteŐir. Peki, idrâk araçlarımızla elde ettiĐimiz bilgiler nasıl olup da duyular űtesi alana ve duyulur olsa bile hâlihazırda idrâk edemediĐimiz alana taŐınabilmektedir?¹⁵⁷

Nazar, “bilinenlerden hareketle bilinmeyene ulaŐmak” olduĐu için, bu geçiŐin nasıl gerçekteŐtirileceĐi esas itibariyle nazarın formel bir yapı olduĐuna iŐaret etmektedir. Bununla beraber bilinenler hareket noktasını oluŐturduĐu için, bu bilinenlerin kesinliĐi nazarın maddesine, yani bilgilerin kesinlik açısından deĐerlendirilmesine iŐaret etmektedir. Bu sebeple kelâmcıların nazar yűnteminin Aristotelesçi tűmdengelsel kıyâsın (syllogism) form ve maddesine tekâbűl ettiĐini sűyleyebiliriz. Buna gűre tıpkı kıyâsın geçerliliĐi (validity) ve doĐruluĐu (truth) olduĐu gibi, nazar için de aynı durum geçerlidir. Tűmdengelsel kıyâsın *geçerliliĐini* gűsteren Őey, sonucun űncűllerden zorunlu bir Őekilde çıkmasıdır. Burada űncűllerin gerçekteŐiĐe mutâbık olup olmaması űnemli deĐildir. Ancak kıyâsın *doĐru* olması için her iki űncűlűn de mutlaka gerçekteŐiĐe karŐılıklı gelmesi gerekir.¹⁵⁸

Akıl yűrűtme gerçekte bir sonuç çıkarma iŐlemdir; bu nedenle sűzgelimi Aristotelesçi mantık, akıl yűrűtmeleri, akıl yűrűtmede yer alan űnermelerin **içeriĐinden, yani bilgisel deĐerinden baĐımsız olarak** yalnızca formel yűnden ele almaktadır.¹⁵⁹ Bir űnermenin içeriĐinden kastedilen Őey, o űnermenin konusuna, yani nesnesine uygunluĐu veya uygunsuzluĐudur. Buna gűre doĐru űnerme, dile getirdiĐi konuyu/nesneyi gerçekteŐiĐine uygun olarak yansıtan; yanlış űnerme ise dile getirdiĐi konuyu/nesneyi gerçekteŐiĐine uygun olarak yansıtmayan űnermedir.¹⁶⁰ űnermelerin içeriksel yűnden doĐru veya yanlış olmaları ise bilginin konusudur. Bu sebeple içeriksel doĐruluk taŐıyan űnermeler

¹⁵⁷ űmer Tűrker, “Bir Tűmdengelim Olarak Őâhitle Gâibe İstidlâl Yűntemi ve Cűveyni’nin Bu Yűnteme YűnelttiĐi EleŐtiriler”, s. 6; İbn Furek, *Műcerred*, s. 289-291.

¹⁵⁸ KrŐ. DoĐan űzlem, *Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Yayınları, s. 30-7. Bundan sonra bu esere yapılacak atıflar “DoĐan űzlem, *Mantık*” Őeklinde gűsterilecektir.

¹⁵⁹ DoĐan űzlem, *Mantık*, s. 31.

¹⁶⁰ DoĐan űzlem, *a.g.e.*, s. 34.

elde etmek öncelikle bilimlerin işidir.¹⁶¹ Şu halde bilgiyi içerik bakımından incelediğimizde onun gerçekliğe mutâbakatını; mantıksal açıdan ele aldığımızda ise formelliğini soruşturmuş olmaktadır.¹⁶²

Esasen Aristotelesçi mantık için geçerli olan sözkonusu kuralların, kelâmcıların nazar yöntemi için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre bir nazar faaliyetinde sonucun öncüllerden zorunlu bir şekilde çıkması halinde, nazarın geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde nazarın doğru (*sahîh*) olması, nazarı oluşturan öncüllerin içeriğinin yani nazarın maddesinin gerçekliğe karşılık gelmesiyle mümkün olacaktır. Şu halde bilinenlerden bilinmeyene geçişin mantığını, kelâmcıların kullandığı *istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib* yönteminde görebiliriz. Bu açıdan bakıldığında nazar, esas itibarıyla bir sonuç çıkarma faaliyetidir.

Mu‘tezile kelâmında *istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib* yönteminin ilk kez Ebü’l-Hüzeyl tarafından kullanıldığını söyleyebiliriz.¹⁶³ Mu‘tezile kelâmcılarının yöntemi nasıl kullandıkları hakkında bir takım bilgileri Kādî Abdülcebâr’ın *el-Muhît*’inde buluruz.¹⁶⁴ Burada Kādî, *istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib* yönteminin kelâm kitaplarında biri delâlette ortaklık; diğeri de illette ortaklık olmak üzere iki şekilde kullanıldığını açıkça yazar.¹⁶⁵

¹⁶¹ Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 36.

¹⁶² Doğan Özlem, *Mantık*, s. 63. Bilindiği üzere mantıkta öncüllerin doğru kabul edilmesi halinde sonucun da zorunlu olarak çıkacağı geçerli akıl yürütme biçimi sadece tümdengelimdir. Şu halde bir akıl yürütme geçerli ise, o bir tümdengelimdir. Ancak her tümdengelim, geçerli değildir. Bir tümdengelim geçerli kılan bazı şartlar vardır. Geçerli bir tümdengelimde sonuç, öncüllerin içinde zaten örtük bir şekilde vardır. Sözelimi “Bütün insanlar ölümlüdür. // Sokrates bir insandır. // Öyleyse Sokrates da ölümlüdür” kıyasında, sonuç yani “Sokrates’in ölümlü olduğu”, “Bütün insanlar ölümlüdür” öncülünde örtük bir şekilde bulunmaktadır. Bu nedenle dedüksiyon, öncüllerde örtük bir şekilde bulunanı açığa çıkartma, örtüyü kaldırma işlemi olarak kendini gösterir. Dedüksiyon her ne kadar yeni bir bilgi vermese de, bu yöntemi bilgilerimizi çözümleyici, açığa çıkarıcı, denetleyici bir akıl yürütme türü olarak değerlendirmek doğru olacaktır. bk. Doğan Özlem, *Mantık*, s. 38-40.

¹⁶³ Meselâ bk. Kādî, *Şerh*, I, 156/157; Ebû Reşid en-Nisâbüri, *Fi’t-Tevhîd* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde) Kahire: Vizâretü’s-Sekâfe, 1969, s. 101.

¹⁶⁴ Kādî, *Kitâbu’l-Mecmû fi’l-muhît bi’t-teklîf* (nşr. J. J. Houben), Beyrut: el-Matbaatu’l-Kâtûlikiyye, 1965. I, 165-167. Kādî Abdülcebâr Hayyât, Ebû Alî el-Cübbâi ve Ebû Hâşim’in *istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib* konusunda müstakil kitaplar yazdığını kaydeder. bk. Kādî, *el-Muhît*, I, 165. Mu‘tezile kelâmcıların söz konusu şekillerle “Teoloji”yi tümdengelimsel bir şekilde nasıl inşa ettiklerini bu bölümün üçüncü alt başlığında ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

¹⁶⁵ Kādî, *el-Muhît*, I, 165. Kādî’ya göre Ebû Hâşim, *istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib* yöntemini, *istidlâl bi’l-ma’lûm alâ mâ lâ-yu’lemu*, yani “bilinen ile bilinmeyen üzerine istidlâl” şeklinde değerlendirmiştir.

[1] Yöntemin birinci şekli, delâlette ortaklık yoluyla gerçekleşir. Bu, içimizden birinin fiil yapma imkânının onun kâdir oluşuna delâlet etmesidir. Bu şâhidde böyle olduğu için biz aynı hükmü, kavramların delâleti üzerinden gâib için de verebiliriz. Şu halde Tanrı'nın fiil yapma imkânına sahip oluşu O'nun kâdir oluşuna delâlet etmektedir. Bir başka deyişle O'nun kâdir oluşu, O'nun fiil yapma imkânında örtük bir şekilde yer almaktadır.¹⁶⁶

[2] Yöntemin ikinci şekli ise **illette ortaklık yoluyla** gerçekleşir. İllette ortaklık, şâhidde illetin bir hükmü doğurmasından hareketle aynı illetin ğâipte de o hükmü doğurması gerektiğini ifade etmektedir. Meselâ biz aklî olarak muhdesin, hudûsu sebebiyle [illet] bir fâil ve muhdise muhtaç olduğunu biliyoruz. Sonra gâibi buna kıyâs ederek, meselâ Tanrı'nın fiillerinin de [muhdes] hudûsu sebebiyle (*li-hudûsihi*) kendisine muhtaç olduğu sonucuna ulaşıyoruz.¹⁶⁷

Ancak Kādî, böyle düşünmemektedir. Ona göre *delîl*, bilinen; *medlûl* de bilinmeyen olduğu için bu kullanım, her türlü *istidlâl*in, *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* olmasını gerektirecektir: “Hiş kuşkusuz âlimler, söz konusu yöntemi bazı istidlâl şekillerine tahsis etmişlerdir. Öyleyse eğer gâibi, *ibtidâen* değil de ancak *şâhide* dayanarak bilmek mümkün ise daha doğru olan, söz konusu yöntemi, bizim için sâbit olan *mâlûm* ile bizden *gâib* olana tahsis etmemizdir. bk. *el-Muhît*, I, 165.

¹⁶⁶ Kādî, *el-Muhît*, I, 165.

¹⁶⁷ Kādî, *el-Muhît*, I, 165-6. Peki, birinci ile ikinci şekil arasındaki nasıl bir fark vardır? Birincisinde şâhidde delâlet eden şeyin kendisi ğâibde delil olmuştur. Çünkü her iki yerde [şâhid ve ğâib] fiilin sıhhati ile onun [fâilin] kâdir olduğuna istidlâl edilmektedir. Bu durumda her iki yerde hüküm delâlet ile bilinmiş olur. İkincisinde ise hükmü şâhidde zarûrî olarak biliyor ve mâlûl (*'alil*) üzerine delâlete muhtaç oluyoruz. Sonra ğâibi ona döndürüyoruz: çünkü illette müşâreket vardır ve ğâibde hüküm ancak bu ta'lîl ve döndürme (*redd*) yoluyla bilinir. Özetle iki yöntem arasındaki en önemli fark, birinin kavramın delâletiyle; diğersinin ise şâhidde tespit edilen illetin delâletiyle sonuç vermesidir. bk. *el-Muhît*, I, 166. Bu yöntemlerin özellikle ilk ikisinin kelâmın tümellesme döneminde kullanıldığını gözlemliyoruz. Bununla beraber Kādî Abdülcebâr, yöntemin söz konusu iki şekline, biri “illet yerine geçen şeyde ortaklık yolu”; diğeri de “illet ve illet yerine geçen şeyin olmadığı ancak şâhiddeki hükmün bir şeye taalluk ettiği, sonra ğâibde bu şeyden daha açık olanını bulma yolu” olmak üzere iki şekil daha ekler. bk. *el-Muhît*, I, 165. Yöntemin üçüncü şekli, illet yerine geçen şeyde ortaklık yoluyla gerçekleşir. Bu içimizden birinin mürîd oluşunda bir hükmün bulunduğunu bilmemizdir. Bu niteliğin bizde bulunduğunu zarûrî olarak biliyoruz. Sonra bu niteliğin, mevsûfa kazandırdığı sonucu (hükmü) ve aynı sonucun gâibde de sâbit olduğunu bildiğimiz takdirde, söz konusu niteliği gâib için de ispat ederiz. Bu sebeple üçüncü şekil, ilk iki şekilden farklıdır. Çünkü burada herhangi bir şekilde *ta'lîl* yolu benimsenmemiş, ancak şâhiddeki bu nitelik gâibde bilindiği yolla bilinmemiştir. Çünkü biz bu niteliği şâhidde zarûrî olarak; gâibde ise delâlet yoluyla biliyoruz. Şu halde illet yerine geçen şeyde ortaklık yoluyla yapılan istidlâlde şâhidde zarûrî olarak bildiğimiz bir hükmü, gâibe aktarıyoruz. Sözelimi biz mürîd oluşumuzu içsel tecrübemizle yani zorunlu olarak bilir; sonra buradan hareketle Tanrı'nın da mürîd olması gerektiği şeklinde bir istidlâl yaparız. Yöntemin dördüncü şekli, illet ve illet yerine geçen bir şey olmadığı halde, şâhiddeki hükmün bir şeye taalluk etmesi, gâibde de bu şeyden daha açık olan bir şeyin bulunmasıyla, şâhiddeki hükmü ona vermemizle gerçekleşir. Meselâ

Böylece Mu‘tezile kelâmcıları, şartları yerine getirilen nazarın sonucunda bilginin kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkacağını düşündüler. Bu sebeple nazar ile bilgi arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Onlar, nazar ile bilgi arasındaki zorunluluk ilişkisini *tevlîd* esasına göre gerçekleştiğini düşünürler.¹⁶⁸ Çünkü “nazar” bir fiildi ve bu fiil neticesinde ikinci bir fiil olan “bilgi” ortaya çıkmaktaydı. Dolayısıyla bilgi, insanın güç yetirebildiği dolaylı bir fiildi. Bilginin dolaylı bir fiil olması, Mu‘tezile kelâmcıları açısından bilginin dolaylı fiillerin kökenine ilişkin geliştirdikleri *tevlîd* esasına göre gerçekleşmesi gerektiğini düşünmelerini sağladı. Bu nedenle dolaylı bir fiil olarak bilgi, insanın doğrudan bir fiilin sonucu olmasını gerektiyordu. Bu fiil ise nazar veya akıl yürütmeydi. Şu halde nazar, birinci fiili; nazar sonrası meydana gelen bilgi ise ikinci fiildi. Nazar ile bilgi arasındaki söz konusu nedensellik ilişkisi, Mu‘tezile kelâmcılarının: “Sebebin fâilinin, müsebbebin de fâili olması zorunludur” şeklinde tevlid teorisinin dayandığı ilkeye göre şekillendi. Buna göre sebep, insandan ise, sebep sonucunda ortaya çıkan şey de insanındır. Buna göre nazar, nazar faaliyetinde bulunan kişide bilgi doğurmaktadır. Şu halde Mu‘tezile kelâmcıları, duyular ile nesnelere arasındaki ilişkiyi zorunlu gördükleri gibi, nazar ile bilgi arasındaki ilişkiyi de zorunlu görerek epistemolojik zorunluluk-sebeplilik düşüncesini tutarlı bir şekilde sürdürmüşlerdir. Onların tevlîd teorisiyle kurdukları nedensellik düşüncesi, nazar ile bilgi arasındaki ilişkinin zorunluğunu gerektirmektedir. Çünkü nedensellik düşüncesi kabul edilmediği takdirde, nazarî bilgiyi elde etmenin hiçbir imkânı olmayacaktır.

IV. Bilginin Mâhiyeti

Şimdiye kadar bilen özne olarak insanın/nefsin esas itibariyle idrâk ve nazar olmak üzere iki gücü bulunduğunu ifade ettik. Bu başlıkta idrâk ve nazarın sonucu olarak ortaya çıkan bilginin mâhiyetine yer vereceğiz. Bunun için tümelleşme dönemi

aç olan birinin kendisine ikrâm edileni yemeyeceğine dair zannımız bulunmasına rağmen, ona yemek sunmak güzel bir davranış olunca; kendisine ikram edileni yiyeceğini bilmekle ona ikrâmda bulunmak daha güzel bir davranış olur. Çünkü bilmek, anlam bakımından, zannetmekten daha açık ve güçlüdür. bk. *el-Muhît*, s. 167.

¹⁶⁸ Tevlîd teorisine, bir sonraki alt-başlık olan “Ontoloji” bölümünde yer vereceğiz.

kelâmcıları Ebü'l-Hüzeyl, Muammer, Nazzâm ve Câhiz'in bilginin mâhiyetine ilişkin görüşlerini tespit etmeye çalışacağız. Bu dönem bilgi tartışmalarıyla ilgili olarak söz konusu kelâmcılardan yapılan alıntıların, bilginin tanımından çok; bilginin zorunlu ve ihtiyârî (*iktisâbî*) şeklindeki türleri üzerinde yoğunlaştığını gözlemliyoruz. Kuşkusuz bunun sebebi bilginin esasında bir fiil olarak değerlendirilmesidir. Bilgi bir fiil olunca onun kaynağının ne olduğu soruşturulmuş, böylece kaynağının kişinin kendisi olduğu bilgi ihtiyârî; kaynağının kişinin kendisi olmadığı bilgi ise zarûrî olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla bilginin mâhiyeti tartışmasında bilginin bir fiil oluşu, buna bağlı olarak da zarûret ve ihtiyâr kavramları etkin rol oynamış görünmektedir. Nitekim bunu, Ebü'l-Hüzeyl'in aklın içeriğiyle ilgili görüşünü içeren aşağıdaki pasajda şöyle gözlemliyoruz:

İnsanın, kendisi ile diğer şeyleri; yer ile gök vb. şeyler arasını sayesinde ayırdığı zarûrî bilgiler (*ilmü'l-izdirâr*) akıldandır. Bilgi elde etme (*iktisâb*) gücü (*kuvve*) akıldandır. (...) “Akıl bir duyudur (*el-hiss*); ancak biz onu, *ma'kûl* anlamında **akıl** olarak isimlendiririz” (ان العقل الحسن نسّميه عقلا بمعنى انه معقول).¹⁶⁹

Dikkat edileceği üzere burada Ebü'l-Hüzeyl akli tanımlamamakta, daha ziyâde onun kısımlarından söz etmektedir. Buna göre: *akıl*, öncelikle bir takım zarûrî bilgiler anlamına gelmektedir. Peki, zarûrî bilgi nedir? Dilde “mebûr olma” (الإلجاء) anlamına gelen “zarûret”; teknik bir terim olarak “cinsi, güç yetirdiğimiz şeylerden biri olma şartıyla bizde ortaya çıkan, ancak bizim tarafımızdan meydana gelmeyen şey” için kullanılmaktadır.¹⁷⁰ Sözelimi “zarûret” bazen hareketlere yüklem olur ve “zarûrî hareket” denilir; bunu doğrulayan şey, hareket cinsinin bizim güç yetirdiğimiz şeyler (مقدور) arasında olmasıdır. Buna mukabil zarûret yüklemi meselâ renkler için kullanılıp da “zarûrî renk” denilemez; çünkü renk, cins olarak hiçbir şekilde bizim oluşturmaya güç yetirebildiğimiz bir şey değildir.¹⁷¹

Şu halde zarûret yüklemi, bilgi kavramıyla ilişkilendirilip “zarûrî bilgi” denildiğinde, bununla: “bizim dahlimiz olmadan bizde meydana gelen ve hiçbir şekilde bizden (*nefs*)

¹⁶⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 480.

¹⁷⁰ Kādî, *Şerh*, I, 78/79.

¹⁷¹ Kādî, *Şerh*, I, 78/79.

العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، و لا يمكننا نفيه عن النفس) uzaklaştırılması mümkün olmayan bilgi” (بوجه من الوجوه) kastedilmektedir.¹⁷² Buna göre “zarûrî bilgi” ifadesi, öncelikle bilginin cinsinin bizim güç yetirdiğimiz şeyler arasında olduğunu îmâ etmekte; ikinci olarak onun bizim tarafımızdan meydana gelmediğini yani fâilinin bizim dışımızda biri olduğunu göstermekte; üçüncü olarak da bu bilginin kesinliğine işaret etmektedir.¹⁷³ Bizim dahlimiz olmamakla birlikte bizde meydana gelen bilgilerin zarûrî bilgi olması; öncelikle bu bilgilerin ihtiyârî veya iktisâbî olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla elde edilmesinde kişinin ihtiyârının söz konusu olmadığı bilgiler, “zarûrî” olarak ifade edilmektedir. Sonraki dönem kelâmcıları zarûrî bilginin bu karakterine *mübtede*’, yani vasıtasız bilgiler (*el-ulûm el-mübtede*’) adını vereceklerdir.¹⁷⁴ Buna göre kişinin meselâ mürîd, kârih, müştahî, nâfir, zânn, mu‘tekid oluşu gibi nefsânî hallerine (*ahvâlü’n-nefs*) ilişkin bilgileri vasıtasız/aracısız zorunlu bilgiler olmaktadır.¹⁷⁵ Zarûrî bilgilerin bir diğer türü, ihtiyârî olmama noktasında birincisiyle birleşen, ancak *mübtede*’ olmamasıyla da ondan ayrılan bilgilerdir. Bunlar duyularla elde edilen vasıtalı bilgilerdir; burada duyular birer vasıta olarak duyusallara (*mahsûsât*) ilişkin bilgileri elde etmeyi sağlamaktadır.

Ebü’l-Hüzeyl’in “Zarûrî bilgiler akıldandır” ifadesi, “bizde meydana gelen ancak fâili olmadığımız ve hiçbir şekilde kendimizden uzaklaştıramadığımız” bilgilerin en azından bir kısmının akılda verili olduğunu göstermektedir. Meselâ insanın, kendisi ile diğer varlıkları; yer ile gök vb. şeyler arasında temyîz etmesini sağlayan bilgisi, bedîhî bir bilgi

¹⁷² Kādî, *Şerh*, I, 80/81. Binyamin Abrahamov, zorunlu bilginin beş özelliğini şöyle zikreder: (i) kişinin gücü dışında meydana gelme; (ii) Tanrı tarafından meydana getirilme; (iii) zorunlu olma; (iv) kuşkunun yokluğu; e) nazarın yokluğu. bk. “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 28, s. 234.

¹⁷³ Ancak Kıvâmüddîn Mankdîm, (i) bizde, ancak bizim tarafımızdan meydana gelmeyen bilginin zâten (ii) nefsten çıkarılıp atılmasının mümkün olmadığını; dolayısıyla, tanımda tekrar, gereksiz söz (lağv) veya ikinci bir tanımdan sakınmak için bu iki şıktan (i. ve ii.) biriyle bilgiyi tanımlananın yeterli olacağını söylemektedir. bk. Kādî, *Şerh*, I, 80/81. Bununla beraber, Kādî Abdülcebbar’ın zorunlu bilgi tanımında geçen iki unsurun birbirinden farklı olduğunu söylemek gerekmektedir. Zirâ zarûrî bilgide iki şey söz konusudur: Birincisi bu bilginin bizde meydana gelmesi, ancak fâilinin başkası olması; ikincisi ise bu bilgiden hiçbir şekilde şüphe duyulmamasıdır. Dolayısıyla birinci nokta bilginin kaynağını; ikinci nokta bilginin kesinliğini ifade etmektedir.

¹⁷⁴ Meselâ bk. Kādî, *Muğni*, XII, 381.

¹⁷⁵ Kādî, *Şerh*, I, 82/83.

olarak akılda (من العقل) bulunmaktadır. Akıl, var olduğu andan itibaren bu bilgilere sahip olmaktadır.

Kelâmcıların aklın bir takım zarûrî bilgiler olduğu şeklindeki görüşleriyle, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'deki akıl tanımı arasında benzerlikler bulunduğu ifade edilmektedir. Sözelimi Gazzâlî şöyle der:

Kelâmcılara göre akıl; Aristoteles'in *Kitâb-'l-Burhân*'da zikrettiği ve bilgi ile arası ayırdıkları akıldır. Onlara göre aklın anlamı, nefis için fitrî olarak hâsıl olan tasavvurlar ve tasdikler; bilgi ise iktisâbla hâsıl olanlardır. Böylece onlar birincisine akıl; diğesine de bilgi demek sûretiyle, fitrî olan ile mükteseb olanı ayırtmışlardır.¹⁷⁶

Bilindiği üzere Aristoteles, akıl yürütme ile elde edilen bütün istidlâlî (*mükteseb*) bilgilerin, akılda daha önce mevcut olan kendinde açık (*bedîhî*) kavram ve önermelerden hareketle elde edildiğini düşünüyordu.¹⁷⁷ Bu kavram ve önermeler,

¹⁷⁶ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmün Ölçütü* (çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 422/423. Gazzâlî bu bahsin devamında Bâkillânî'ye işaret ederek, onun akli şöyle tanımladığını söyler: "Akıl, mümkünlerin imkânına imkânsızların da imkânsızlığına ilişkin zarûrî bir bilgidir. Sözelimi bir şeyin hem kadîm hem hâdis olmasının imkânsızlığını; bir kişinin aynı anda iki mekânda olmasının imkânsızlığını bilmek gibi". bk. *a.g.e.*, s. 422/423. Ancak Fârâbî, ilginç bir şekilde kelâmcıların akıl görüşünün Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de bahsettiği akıl görüşünden farklı olduğunu vurgular. O, *Risâle Fi'l-akl*'da şöyle yazar: Kelâmcıların sürekli sözünü ettikleri akla gelince, onlar bir şey hakkında "Akıl bunu gerektirir", "Akıl bunu nefyeder", "Akıl bunu kabul eder" veya "Akıl bunu kabul etmez" derken kastettikleri şey, herkesin yaygın görüşüdür (*meşhûr*). Çünkü onlar bu konuda herkesin veya çoğunluğun ortak görüşüne *akıl* adını vermektedirler. Kelâmcıların konuşmalarındaki hitap tarzını, kitaplarında yazdıklarını ve bu terimi kullandıkları yerleri iyice araştırıp incelediğin zaman, bunun böyle olduğunu anlarsın. bk. *Risâle fi'l-akl* (nşr. Maurice Bouyges), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 7-8; krş. Ulrich Rudolph, "Fârâbî ve Mu'tezile" *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-ek-i:Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, I, 245-6. Fârâbî şöyle devam eder: Kelâmcılar, kendi aralarında sürekli olarak sözünü ettikleri aklın, Aristoteles'in *Kitâbü'l-Burhân*'da zikrettiği akıl olduğunu zannetmektedirler. Bu, onların kastettikleri bir şeydi. Ancak sen onların ilk önermeler (*el-mukaddemât el-üvel*) olarak kullandıkları şeyi iyice araştırarak olursan, bunların istisnâsız tamamının herkesin ortak görüşünden alınmış önermeler olduğunu görürsün. İşte bu sebeple kelâmcılar kastettikleri şeyden başkasını yapmaktadırlar. bk. *Risâle fi'l-akl*, s. 11-12; krş. Ulrich Rudolph, "Fârâbî ve Mu'tezile", s. 245-6.

¹⁷⁷ W. David Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics = Aristotelous Analytika*, Oxford: Oxford University Press, 1957, s. 51-2. Her zihnî öğrenim ve öğretim daha önceden bulunan bir bilgiyle mümkün olur (*küllü ta'lîmîn ve küllü ta'allûmîn zihniyyin innemâ yekûnû min ma'rîfetin mütekaddîmeti'l-vucûd*) bk. Aristo, *Kitâbu Anûlûtikâ es-Sâniye ev Kitâbu'l-Burhân, en-Nassû'l-kâmil li-mantiki'l-Aristo = Organon* içinde (nşr. Ferîd Cebr), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübni, 1999, I, 425.

mutlak anlamda doğru ve zorunludur.¹⁷⁸ Bu nedenle Aristoteles'te bilgilerin temelinde, “Bütün parçalarından büyüktür” gibi doğruluğu apaçık bir şekilde bilinen, bu sebeple kanıtlanmasına gereksinim duyulmayan ilk ilkeler (*el-evâil: âρχαί*: first principles) bulunmaktaydı.¹⁷⁹ Çünkü her şeyi kanıtlamak imkânsızdır. Aksi takdirde sonsuza gitmek gerekir. Dolayısıyla bu durumda da kanıtlama söz konusu olmaz. Eğer zâten kanıtının aranmaması gereken doğrular varsa, o, bu ilkedden başka hangi ilkeye daha uygun düşecektir?¹⁸⁰

Esasında kelâmcılar da akılda bulunan zarûrî bilgileri, diğer bütün bilgilerin asılları; bir başka deyişle diğer bütün bilgilerin kendisine dayandığı “ilk bilgiler” olarak gördüler. Onlar da istidlâlin ancak bu asıllar üzerine kurularak mümkün olacağını düşünmüşlerdir.¹⁸¹ Bu bilgilerin kelâmcılar tarafından diğer bütün bilgilerin temeli olarak görüldüğünü gösteren en açık örnek, Muammer'in: “kişinin kendi varlığına ilişkin bilgisi”ni bütün bilgilerin başına yerleştirmesinde görürüz. Ona göre bu bilgi, hiçbir idrâk ile elde edilmediği için bütün diğer bilgilerin temelini oluşturmaktaydı. Çünkü insan hiçbir duyuya sahip olmasa bile var olduğuna ilişkin idrâke yine sahip olacaktır. Şu halde kişi böyle bir bedîhî bilgiye sahip değilse; başka hiçbir bilgiye ulaşamayacaktır. Muammer insanın kendi varlığına ilişkin bilgisinin yanısıra “İnsan ya kadîmdir ya da hâdistir” ve “İnsan, muhdes olup kadîm değildir” şeklindeki bilgileri de

¹⁷⁸ Saffet Babür, “İkinci Çözümlemeler ya da İlk Bilgi Kuramı Kitabı” *İkinci Çözümlemeler* içinde (çev. Ali Houshiary), İstanbul: YKY, 2011, s. 6-7.

¹⁷⁹ Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, s. 47-8. Ayrıca bk. David Ross, *a.g.e.*, 69-71; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s. 12-14; a.mlf., *Posterior Analytics* (nşr. ve trc. Hugh Tredennick) Cambridge: Harvard University Press, 1997, s. 255-61. Krş. Aristo, *Anûlûtîkâ el-Evâhir, Kitâbü'l-Burhân, Mantıku Aristo* içinde (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûat, 1980, II, 329. Ancak ilk bilgilerin nasıl elde edildiği sorusu, modern Aristoteles şârihleri arasında hâlâ tartışmalıdır. Bu tartışmalar için bk. Orna Harari, *Knowledge and Demonstration: Aristotle's Posterior Analytics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 35-38. Harari'ye göre, bazı araştırmacılar Aristoteles'in empirist, diğer bazıları ise rasyonalist bir yaklaşım benimsediği görüşündedirler. Buna göre birinciler, ilk ilkelerin tümevarım (*epagoge*) ile ikinciler ise sezgi (*nous*) elde edildiği görüşünde olduğunu düşünürler. Ancak yazar; empirisizm ve rasyonalizmin bilginin kaynaklarına ilişkin iki modern teori olduğunu; bunlar arasındaki tartışmanın deneyim mi yoksa aklın mı gerçek bilgiyi sağlayacağı üzerinde temerküz ettiğini söyler. Yazar, Aristoteles'in bu sorundan rahatsız olmadığı için *epigogu* tümevarımla; *nousu* da rasyonalist yaklaşımla ilişkilendirmenin yanıltıcı olduğunu düşünür.

¹⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan) İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 1006 a 1 vd.

¹⁸¹ Kādî Abdülcebbar, delillerin söz konusu zarûrî asıllar üzerine binâ edileceğini belirtir. bk. *el-Muğnî*, XII, 73.

ayrı ayrı belirlemektedir.¹⁸² Böylece insanın kendi varlığına ilişkin bilgisi, bir şeyin ya mevcûd ya ma'dûm olacağı bilgisi; insanın ya kadîm ya da hâdis olacağı bilgisi veya insanın hem kadîm hem hâdis olamayacağı bilgisi evvelî bilgiler olmaktadır. Bu bilgi iki zıt önermeden biri doğru ise diğèrinin mutlaka yanlış olacağı şekilde “evvelî” bir bilgiye dayanmaktadır.¹⁸³

Bu düşünce, kelâmcıların sözgelimi Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin niçin Sofistlerle tartışılmaması gerektiğinin gerekçesini de bize vermektedir. Çünkü Belhî'ye göre onların inkâr ettiğî şey asıldı; asıl üzerine ise bir delil getirmek mümkün değildi. Benzer şekilde Makdîsî, duyu ve aklın, bütün bilgilerin kendisine götürüleceğî bir asıl olduğunu (*mâ türaddü ileyhi el-ulûm küllühâ*) düşünüyordu. Makdîsî'ye göre duyu ve aklın ispatına hükmettikleri sâbit; nefyine hükmettikleri ise menfî olmaktadır (*intefâ*).¹⁸⁴ Makdîsî, bilginin imkânı konusunda Sofistlerle tartışılmayacağını benzer gerekçeyle şöyle dile getirdi:

Süfestâiyye bütün bilgileri geçersiz saydı; onlar bilgilerden ve bilinenlerden hiçbir şeyin hakikatının olmadığını söylediler. Duyuların mevcûd, bedihîlerin (*bedâih*) mâkûl [oluşunu] ve istidlâlden istinbât edilenleri inkâr ettiler. Tıpkı uyuyan birinin rüyâsında gördüğû şeyler gibi, şeylerin hayâl¹⁸⁵ ve zan olduğunu iddia ettiler. Pek çok kişi onlarla tartışmaktan kaçındı ve onları reddetmekle meşgul olanları kınadı.¹⁸⁶ Çünkü onların inkâr ettikleri, kendisinde delil getirmeye gereksinim olmayan türden duyu verileri (*meşâir*) ve bedihî bilgilerin zorunlu olarak ortaya koyduğû hususlardı. Zirâ bunlar [yani duyu verileri ve bedihî bilgiler], bütün bilgilerin asıllarıdır.¹⁸⁷

¹⁸² Câhiz, *el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife, Resâilü'l-Câhiz* içinde (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979, IV, 51-2.

¹⁸³ Mustafa Çağrıçı, “Zarûriyyât”, *DİA*, XLIV, 147. Bu yaklaşım Eş'arî tarafından da benimsenmiştir. Ona göre “Mevcûd ya kadîmdir, ya hâdistir” gibi bedihî bilgiler, diğèr bütün bilgilerin ilkelerini/temelini (*mebâdiu'l-ulûm: evâilu'l-ulûm*) oluşturmaktadır. bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 15, 16.

¹⁸⁴ Makdîsî, *el-Bed' ve't-târîh*, I, 19.

¹⁸⁵ Her ne kadar metinde bu kelime “*el-haylûle*” şeklinde yazılmışsa da, doğrusu “*el-hayâlât*” olmalıdır.

¹⁸⁶ Metinde “*ayyer*” şeklinde geçiyorsa da, doğrusu “*âbe*” olmalıdır.

¹⁸⁷ Makdîsî, *el-Bed' ve't-Târîh*, I, 48; krş. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantuki Yapısı*, s. 46-47.

Dolayısıyla Mu‘tezile kelâmcıları açısından bilginin imkânını sağlayan şey, bütün bilgilerin kendisine ircâ edileceği bir takım ilk bilgilerin varlığıdır. Onlar, bu düşüncenin bir sonucu olarak mükteseb bilgilerin, *mücmel* olarak bildiğimiz şeylerin *tafsilinden* başka bir şey olmadığını açıkça söylediler. Çünkü iktisâbî bilgiler, varlığını zarûrî bilgilerden almaktadır.¹⁸⁸ Buna göre insan aklında bir takım mücmel bilgiler bulunmakta, daha sonra akıl yürütmelerle bu *mücmel* bilgiler *mufassal* hâle getirilmektedir.¹⁸⁹ Meselâ “muhtes varlıklardan (*muhtesât*) önce bulunmayan her varlığın, onun gibi muhtes olduğu” zorunlu bir şekilde bilinmektedir. Sonra istidlâlle, meselâ hacmin muhtes varlıklardan önce bulunmadığı düşünülür ve hacmin de muhtes olduğunu bilgisine ulaşılır. Bu durumda hacmin muhtes oluşunu bilmek, zorunlu bir şekilde bildiğimiz bilginin, yani *mücmelin*, *tafsilî* olur.¹⁹⁰ Netice itibariyle kelâmcılar bütün bilgilerin dayandığı kendinde açık (*bedihî*) kavram ve önermelerin, yani ilk bilgilerin bulunduğunu göstererek bilgi ve istidlâlin imkânını temellendirdiler.¹⁹¹

Kelâmcıların bilginin kökenine ilişkin bir soruşturmaya ulaştıkları zarûrî-nazarî bilgi ayrımının, bilginin nesnesine ait soruşturmaya da temin edildiğini söyleyebiliriz. Bu ayrımı, gerçekte nesnenin epistemolojik yönleri, yani insan zihnine konu olan yönleri arasındaki farklılık oluşturuyordu. Böylece bir nesnenin mâlûm-meçhûl oluşuyla müspet-menfî oluşu arasındaki ilişki tartışıldı. Bilginin, bilinen şeylerin iki yönüne taalluku konusunda Ebü’l-Hüzeyl şunları söylemiştir:

İnsanın bir şeye ilişkin bilgisi varken, o şeyin bir yönünü bildiği halde diğer yönünü bilmemesi mümkündür. Sözelimi kişi hareketi bilir, ancak hareketin bâkî olmadığını, onun ihtiyârî bir fiil olduğunu (فعل المختار) ve [birinci mekânda değil de] ikincide ortaya çıktığını (تحدث) bilmeyebilir. Tıpkı cisimleri bilip, onların muhtes olduğunu bilmeyen insan örneğinde olduğu gibi. [Ancak] insanın, cismin mevcûd olduğunu hem bilmesi hem de bilmemesi veya hareketin bâkî olmadığını hem bilmesi hem de bilmemesi

¹⁸⁸ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik fî usûli’-d-dîn*, s. 4. Bundan sonra bu esere “İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*” şeklinde atıf yapılacaktır.

¹⁸⁹ Kādî, *Şerh*, I, 110/111. Kādî, idrâk ile bildiğimiz şeylerin mufassal; kötü şeylerin kötü olduğunu bilmek” gibi akıl ile bildiğimiz şeylerin ise mücmel olduğunu söyler. bk. *el-Muğnî*, XII, 66.

¹⁹⁰ Bu örnek için bk. İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 4.

¹⁹¹ Kādî, *el-Muğnî*, XII, 41.

imkânsızdır (المحال الممتنع). Bununla beraber insanın hareketin ikinci mekânda meydana geldiğini, onun Allah'ın bir fiili ve canlıların güç yetirdiği şeylerden biri olduğunu bilmeyen birinin, hareketin mevcûd olduğunu bilmesi imkânsız değildir.¹⁹²

İnsanın bir şeye ilişkin bilgisinin söz konusu iki yönü, şeylerin bilinen ve bilinmeyen yönleri olabileceğine işaret etmektedir. Çünkü bilgi, esas itibariyle bir şeyin bilgisidir, dolayısıyla nesnelere farklı yönleri, bu yönlerle ilişkin bilgiyi de îmâ etmektedir. Pasajda şeylere ilişkin bilinen yönler o şeylerin varlıkları, bilinmeyen yönler ise nitelikleridir. Buna göre kişi hareketin varlığını bilir; ancak hareketin fânî bir araz olduğunu; birincide değil de ikinci mekânda meydana geldiğini ve Tanrı'nın bir fiili olduğunu bilmeyebilir. Benzer husus, cisim için de geçerlidir; Zirâ kişi cismin varlığını bilir, ancak onun muhdes olduğunu bilmeyebilir. Peki, nesnenin söz konusu iki yönüne ilişkin bilginin türsel açıdan birbirinden farklı olduğunu söyleyebilir miyiz? Burada nesnenin deneyime konu olan yönü ve doğrudan deneyime konu olmayan, belki deneyimin telkin ettiği yönü iki farklı yön olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla nesnenin iki yönüne ilişkin iki bilgi de ortaya çıkmaktadır. Öyleyse burada kişinin bildiklerini zarûrî; bilmediklerini ise iktisâbî bilgiler olarak değerlendirebiliriz. Çünkü deneyime doğrudan konu olan nesnenin yönüne ilişkin bilgi, zarûrî bir bilgidir, zirâ bu doğrudan duyularla elde edilmektedir. Ancak nesnenin deneyimin telkin ettiği yönü ise nazarî veya çıkarımsal bir bilgi olacaktır. Bu iki bilginin temelinde hiç kuşkusuz nesnenin varlığı ve nitelikleri arasındaki ayrıma ilişkin farkındalık yatmaktadır. Netice itibariyle Ebü'l-Hüzeyl, bir fiil olarak bilginin kökenine ilişkin yaptığı soruşturma neticesinde, bilginin zarûrî ve ihtiyârî/iktisâbî şeklinde iki türüne ulaşmış; bu ayrımı bilginin nesnenin bilgisimize konu olan yönlerine ilişkin düşünceleriyle pekiştirmiştir.¹⁹³ Zarûrî bilgiler, ya akılda verili bulunan ya da duyulardan biriyle elde edilen bilgiler; ihtiyârî ise ne akılda bulunan ne de duyulardan biriyle elde edilmeyen;

¹⁹² Eş'arî, *Makâlât*, s. 391-2:

كل ما علمه الانسان فقد يجوز ان يجعله في حال علمه من غير الوجه الذي علمه منه كالرجل الذي يعرف الحركة و لا يعلم انها لا تبقى و انها من فعل المختار و انها تحدث في المكان الثاني و كالانسان الذي يعرف الاجسام و يجهل انها محدثة، قالوا: و من المحال الممتنع ان يكون الانسان عالما بأن الجسم موجود و هو يجهل انه موجود او يكون عالما بأن الحركة لا تبقى و هو جاهل بانها لا تبقى، و لكن ليس بمحال ان يعلم الحركة موجودة من يجهل انها محدثة في المكان الثاني و انها من فعل الله سبحانه او مما اقدر عليه الحيوان، و هذا قول ابي الهذيل.

¹⁹³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 392.

aksine akıl yürütme ile ulaşılan bilgilerdir. Böylece zarûrî bilgiler: (i) Vasıtasız ve (ii) Vasıtalı bilgi olmak üzere iki kısımdır. Vasıtasız bilgiler, bedîhî veya fitrî; vasıtalı bilgiler ise duyu bilgileridir. Ebü'l-Hüzeyl'in akılda bulunduğunu söylediği zarûrî bilgiler ile bedîhî bilgileri kastettiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁴

Ebü'l-Hüzeyl'in zarûrî-ihityârî ayrımı kendisinden sonraki kelâmcılar tarafından da sürdürülmüştür. Nazzâm, insanın sahip olduğu bütün bilgileri sekiz cins şeklinde belirleyerek bunların birinin ihtiyârî; diğer yedisinin ise zorunlu (ızdırârî) olduğunu söylemiştir. Zorunlu bilgilerin beşini duyuvarın idrâki (*derk*) oluşturmaktadır. Bundan sonra kasabaların, şehirlerin, biyografilerin ve eserlerin bilgisi gibi, bir takım haberlerin doğruluğuna ilişkin bilgiler gelir. Bir diğeri de insanın arkadaşı kendisine hitap ettiği zaman onun kendisine yöneldiğini ve onu kastedtiğini bilmek oluşturur. İhtiyârî bilgiye gelince, bu, Allah'ı, resûlünü bilmek, ilâhî kitapları te'vîl ve fetvâ ilminden (*ilmü'l-*

¹⁹⁴ Ancak Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark*'ta Ebü'l-Hüzeyl'in bilgi görüşüyle ilgili verdiği mâlûmât, yukarıdakilerle örtüşmemektedir. Burada Ebü'l-Hüzeyl'in kendisinden önce bilgi konusunda ortaya atılan yaklaşımlardan farklı bir bilgi görüşüne sahip olduğu ifade edilmektedir. Buna göre Ebü'l-Hüzeyl: [1] "Bütün bilgiler zarûrîdir", [2] "Bütün bilgiler iktisâbîdir" ve [3] "Bilinenlerden duyu ve bedihî bilgileri zarûrî; istidlâl ile bilinenler ise iktisâbîdir" şeklindeki yaklaşımları kabul etmemiş, daha önce hiç kimse tarafından savunulmayan şu görüşü seçmiştir: [4] Bilgiler iki çeşittir. Birincisi zorunlu bilgiler (*bi-izdirâr*) ki bunlar Tanrı'ya ilişkin bilgi (*mârifetullah*) ve O'nu bilmeye sevkeden (*dâî*) şeyin delilinin bilgisi; diğeri ise duyuvarla veya kıyâs ile meydana gelen bilgilerdir ki bunlar da ihtiyâr ve iktisâb bilgisidir. bk. *el-Fark*, s. 118. Öncelikle Ebü'l-Hüzeyl'in Tanrı'ya ilişkin bilginin zarûrî olduğu görüşünü benimsediği doğru olamaz. Çünkü daha sonra ele alacağımız üzere, Ebü'l-Hüzeyl kelâm tarihinde ilk defa nesnelere hudûsundan hareketle, onların fâiline/muhdisine ulaşarak Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgiyi elde etmek için nazar ve istidlâlde bulunmuştur. Ayrıca Mu'tezile geleneğinde Tanrı'ya ilişkin bilginin zorunlu olduğunu söyleyenler *ashâbü'l-maârif* olarak bilinen Câhiz ve Ali el-Esvârî gibi kelâmcılardır. Kâdî Abdülcebbar, hem *Şerh*'te hem de *el-Muğnî* XII'de bu yaklaşımı ciddî bir biçimde eleştirir. Ancak onun bu eleştirisinde Ebü'l-Hüzeyl'in Tanrı'nın varlığına ilişkin bilginin zarûrî olduğu görüşünü benimsediği yolunda herhangi bir bilgiye rastlamıyoruz. Kuşkusuz Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin bu konuda verdiği bilgiler doğru olsaydı, Kâdî Abdülcebbar mutlaka buna değinirdi. Bununla beraber Ebü'l-Hüzeyl'in duyuvarla meydana gelen bilgileri, ihtiyârî veya iktisâbî olarak ifade ettiği iddiası, gerçeği hiç yansıtmamaktadır. Gerçekten de kelâm tarihinde hiç kimse duyuvarla elde edilen bilginin ihtiyârî olduğunu söylememiştir. Dolayısıyla bunu Ebü'l-Hüzeyl'den beklemek bize pek mantıklı gelmemektedir. Çünkü duyuvarın idrâkinde kişinin ihtiyârî da iktisâbî da söz konusu değildir. Netice itibarıyla Ebü'l-Hüzeyl'in bilgi görüşünün, Bağdâdî'nin zikrettiği görüşlerden üçüncüsüne karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bu görüşe göre bilginin en temelde zarûrî ve ihtiyârî olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Zarûrî bilgiler, akılda verili olan bilgiler; duyuvarla elde edilen bilgiler olmak üzere iki kısımdır. İhtiyârî veya iktisâbî bilgiler ise akılda verili olmayan ve duyuvarla da elde edilemeyen, sadece nazar ve istidlâl ile ulaşılan bilgilerdir.

fütüyâ) istinbât edileni, hükümleri ve kendisinde ihtilâf ve münâzaa söz konusu olan her şeyi bilmektir. Bunları bilmenin yolu da *nazar* ve *fikir*dir.¹⁹⁵

Muammer ise, insanın bütün bilgilerinin on cins olduğunu düşündü. Ona göre bu bilgilerden beşini, duyuların idrâki oluşturmaktadır. Geçmiş biyografilere ve mevcut ülkelere ilişkin bilgiler altıncı cinsi; muhâvere ve tartışmada muhâtabının sana yöneldiğini ve sadece seni kastettiğine (*kasdü'l-mütekellim*) ilişkin bilgiler, yedinci cinsi oluşturmaktadır. Ancak daha önce ifade edildiği üzere Muammer, sekizinci cins olarak bütün bilgilerin başına insanın kendi varlığına ilişkin bilgisini (*vücûdü'l-insân li-nefsihi*) getiriyordu ki, bu bilgi üzerinde duyuların hiçbir şekilde etkisi yoktu. Muammer, “insanın kendi varlığına ilişkin bilgisi”ni, bütün bilgilerin temeli olacak ve bildiğimizi varsaydığımız bütün şeyler içinde en küçük bir kuşkuya dahi yer bırakmayacak bir bilgi olduğunu düşünüyordu. “İnsan ya kadîmdir ya da hâdistir” şeklindeki bilgi dokuzuncu; “İnsan muhdes olup kadîm değildir” şeklindeki bilgi de onuncu bilgidir.¹⁹⁶ Dikkat edileceği üzere Muammer’in bilgileri tasnif ettiği on cinsin tamamı zarûrî bilgilerden oluşmaktadır. Dolayısıyla Muammer’in bilgi tasnifinde zarûrî bilgilerin dışında ihtiyârî şeklinde bir bilgi türünün bulunmadığını görülmektedir. Kanaatimizce bu düşünce, Muammer’in tabiat teorisinin bir sonucudur. Çünkü Muammer, varlıkta şeylerin tabiatları gereği bir takım nitelikleri hâiz olacağını düşünüyordu. Böylece Muammer, varlık düşüncesinin bir sonucu olarak bilgi görüşünü de inşâ etmiş, bilgilerin bilen öznenen ihtiyârî olarak değil, zorunlu olarak ortaya çıkacağını düşünmüştür. Kuşkusuz bu, bilgilerin Ebü'l-Hüzeyl ile başlayan zarûrî ve ihtiyârî şeklindeki ikili ayırımına yönelik bir karşı çıkışı simgeliyordu.

Ancak bu karşı çıkış, Câhiz ve Ali el-Esvârî'nin başını çektiği *ashâbü'l-maârif* tarafından daha yüksek sesle dile getirildi.¹⁹⁷ Câhiz, tabiat düşüncesinin bir uzantısı olarak bütün bilgilerin (*maârif*) zorunlu olduğunu söyledi. Bu görüş, bilgi elde etme sürecinde insanın etkisini (*ihtiyâr*) oldukça sınırlamak anlamına geliyordu. Çünkü Câhiz'a göre bilginin oluşum sürecinde insanın etkisi, duyularını ve nazar gücünü

¹⁹⁵ Câhiz, *el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife*, s. 51.

¹⁹⁶ Câhiz, *a.g.e.*, s. 51-2.

¹⁹⁷ Kādî, *Şerh*, I, 84/85.

kullanma irâdesiyle sınırlıdır.¹⁹⁸ Buna göre bilgiler değil; nazarı irâde etme ihtiyârî olarak gerçekleşir, tıpkı diğer fiillerde olduğu gibi.¹⁹⁹ Irâdeyi kullandıktan sonra bilgilerin tamamı tabîî bir şekilde zarûrî olarak meydana gelir (إن المعارف كلها ضرورية (طباع)). Bu yaklaşımın temelinde Câhiz ve Sümâme tarafından dile getirilen, “insanın irâde dışında bir fiili bulunmadığı” düşüncesi yatıyordu.²⁰⁰ Şu halde bir fiil olarak bilgi ve nazarın insana nisbet edilmesi ancak bu fiillerin insandan tabîî olarak meydana gelmesi anlamına gelmektedir.²⁰¹ Câhiz’a göre herhangi bir şeyi bilen kişi, bunu tabiatı gereği bilmektedir, yoksa onu öğrenerek (*lâ bi-en yeteallemhu*) ya da Allah’ın o şeye ilişkin bilgiyi yaratmasıyla değil.²⁰² Çünkü insanlar sadece irâde fiilini meydana getirebilirler. Böylece Câhiz, nazar ve bilgi ile müdreklerin idrâki arasını, bunların tamamının tabîî olarak meydana gelmesi açısından eşitlemiştir.²⁰³ Çünkü o, nefsin nazar ve duyular şeklindeki iki gücü ile bunlarla elde edilen bilgiler arasında bir tür benzerlik kurmuştur. Buna göre duyuların, duysal bilgileri doğrudan, yani zarûrî olarak verdiği gibi gibi, nazar da istidlâlî bilgileri aynı şekilde zarûrî olarak vermektedir. Buna göre kişi, görme duyusuyla nasıl karşısındaki nesneyi zorunlu bir şekilde görüyorsa, nazar ile

¹⁹⁸ Kādî, *el-Muğnî* XII, 316; kşr. Yusuf Şevki Yavuz, “Câhiz”, *DİA*, VII, 24.

¹⁹⁹ Kādî, *el-Muğnî*, XII, 316. Câhiz’in bu görüşü, kendisinden sonraki kelâmcılar tarafından eleştirildi. Bu bağlamda Ebû Ali el-Cübbâî, *Nakzu’l-Ma’rife*’de; Ebû Hâşim, *Nakzu’l-İlhâm*’da ve Ebû Abdullah el-Basrî de *Kitâbü’l-Ulûm*’da bütün bilgilerin zarûrî olduğu görüşünü eleştirdiler. bk. *el-Muğnî*, XII, 235. Ebû Ali el-Cübbâî, bilgilerin tabîî olarak meydana gelmesi durumunda tedebbür ve nazara gerek kalmayacağını, bunun ise mümkün olmayacağını söylemiştir. bk. *el-Muğnî*, XII, 319. Kādî Abdülcebâr da Câhiz’in “Bilgi ve nazar kişiden onun tabiatıyla meydana gelir” demek sûretiyle kişinin nazar ve bilgiyle sorumlu olmasını (*teklîf*) ortadan kaldırdığını kaydeder. bk. *el-Muğnî*, XII, 306. Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, “Ashâbü’l-Maârif”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 32-3.

²⁰⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I, 88.

²⁰¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 160. Bağdâdî, Câhiz’in görüşünün kaynağı olarak Ka’bî’nin *Makâlât*’ına işarette bulunur.

²⁰² İsferyâyînî, Câhiz’in tabiat görüşünü ayrıntılı bir şekilde işlemek amacıyla *Kitâbu Tabâ’ü’l-hayevân* isimli bir kitab yazdığını nakleder. İsferyâyînî’nin kastettiği bu kitap *Kitâbü’l-Hayevân* olmalıdır. bk. İsferyâyînî, *et-Tebşîr fi’l-dîn, temyüzü’l-firkati’n-nâciye ani’l-firak* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü li’t-türâs (t.s.), s. 69; kşr. Âmidî, *Ebkâr*, V, 48-50.

²⁰³ Kādî, *el-Muğnî*, XII, 316.

de bu düşünsel faaliyet sonucunda elde edilen bilgiye zorunlu bir şekilde ulaşmaktadır.²⁰⁴

²⁰⁴ Bu düşüncenin Tanrı'ya ilişkin bilginin elde edilmesine yönelik de sonuçları vardı. Bu bağlamda Câhiz, her insanın Allah'ın varlığına ulaştıracak zarûrî bilgiye doğuştan sahip olduğunu düşünmüştür. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz" (Kelâmî Görüşleri), *DİA*, VII, 24. Josef van Ess, Câhiz'in, henüz bir Tanrı kavramına sahip olmadan, Tanrı'yı bilmekle yükümlü olmanın açtığı mantıksal sorunu farketmediğini yazar. Ona göre bu farkediş, daha önceden Platon tarafından formüle edilen: "Bir şeyi tanımak için onu önceden bilmek zorundayız. Biz sadece bulduğumuz şeyi arayabiliriz" şeklinde bir kısır döngüye neden olarak Mu'tezile kelâmında bir rasyonalite krizine yol açmıştır. Çünkü "biz Tanrı'yı bilme konusunda yükümlü olduğumuzu O'nu zâten biliyorsak hissederiz. Dolayısıyla mükellefiyet her şeyin başlangıcı olamaz. Bu nedenle Tanrı'yı bilmekle mükellef olma, Tanrı'nın bilgisinin önce bulunmasını gerektirmektedir". bk. Josef van Ess, "Niçin Kelâm?", *İSAM Konuşmaları*, s. 258; krş. a.mlf., "al-Jahiz and Early Mu'tazilî Theology", *Al-Jahiz: A Muslim Humanist for Our Time* içinde (ed. Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi), Würzburg: Ergon Verlag, 2009, s. 13-14.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ONTOLOJİ

Birinci bölümü bitirirken kelâmın, henüz başlangıç evresinde Kur’ân’ın “Tanrı’nın her şeyin yaratıcısı olduğu” ve “Tanrı’nın eşi-benzeri olan hiçbir şeyin bulunmadığı” şeklindeki beyânları üzerine kurulan bir varlık düşüncesine sahip olduğunu ifade etmiştik. Bu varlık düşüncesi, yaratan (*hâlık*) ve yaratılan (*mahlûk*) ayrıştırması üzerinden “yaratan olarak Tanrı” ve “yaratılan olarak Tanrı dışındaki her şey” şeklindeki ikili bir ayrımı vermişti. Esasında anılan dönemde “şey” kavramı üzerinden tartışılan bazı teolojik problemlerin de bu varlık düşüncesinin belirginleştirilmesinde etkili olduğunu görmüştük.

Ancak kelâmın başlangıç evresinden hemen sonra, bu tartışmanın tam anlamıyla bir ontoloji soruşturmasına dönüştüğünü gözlemliyoruz. “Şey” tartışması üzerinden geliştirilen “yaratma” eksenli varlık araştırması, Dırâr b. Amr, Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû İshâk en-Nazzâm ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî gibi kelâmcılar tarafından bir basamak olarak kullanıldı. Onlar “Ne vardır?” sorusuyla var olanların tamamını açıklayacak bir çaba içerisinde kendi ontolojilerini inşâ ettiler. Böylece mevcûdun, bütün varlıkları kuşatacak bir şekilde şeylerin en geneli olduğunu düşünerek var olan ne varsa ele aldılar. Bu, mevcûd kavramını tümdengelsel olarak soruşturarak, mevcûda mevcûd olma bakımından bitişen bütün genel durumların tespit edilmesiyle sonuçlandı. Mevcûdu, mevcûd olmak bakımından düşündüklerinde “başlangıcı olma” ve “başlangıcı olmama” şeklinde iki genel niteliğe, yani kıdem ve hudûsa ulaştılar. Tanrı kadîm; Tanrı dışındaki her şey ise muhdes (*hâdis*) idi. Böylece kelâmcılar, birer metafizikçi olarak mevcutlara bitişen genel durumları ve bu durumların îmâlarını tek tek belirlediler.

Bundan sonra kelâmcılar varlık (*mevcûd*) soruşturmasını daha da özelleştirerek, kendilerine âlemin temel bileşenlerinin neler olduğu sorusunu sordular. Bu noktada Tanrı dışındaki her şeyin (*âlem*) muhdes oluşunu en iyi şekilde açıklayacak bir teori arayışında *cevher-araz* teorisini yeniden formüle ettiler. Böylece nesnelere esas itibarıyla cevherler ve arazlardan meydana geldiğini; Tanrı dışındaki varlıkta cevherler ve arazların dışında hiçbir şeyin olmadığını düşündüler. Âlem, herkesçe gözlemlenebilir tek tek nesnelere meydana geldiği için, varlık araştırmasının nesnelere (*ecsâm*) ilişkin

bir soruşturmayla başlatılması gerekiyordu. Bu nedenle kelâmcılar, bir hakikat araştırması olarak nesnelere doğasını soruşturdular.

I. Nesne ve Doğası

Bilindiği üzere dış varlık, herkesçe gözlemlenebilir tikellerden, yani cisim ya da nesnelere oluşmaktadır; buna göre âlem, nesnelere ve nesnelere farklı bir araya geliş biçimlerinden oluşur.¹ Nesnenin doğası sorunuyla, nesne olmanın nesne olmamaya göre neler içerdiği, nesneyi nesne yapanın ne olduğu, herhangi bir nesnenin var olmasının veya yok olmasının koşulları, nesneyi oluşturan ancak kendisi nesne olmayan temel unsurların neler olduğu soruları soruşturulur.² Bu başlıkta Mu‘tezile kelâmcıların nesnenin doğasına ilişkin temel yaklaşımlarını ele alacağız.

1. Başlangıç: Dırâr b. Amr ve Esamm’ın Algısal Gerçekçiliği: “Nesne, arazlardan ibârettir”

Eş’arî, *Makâlât*’ta *mütakellimûnun* nesnenin mâhiyeti konusunda on iki farklı görüş ileri sürdüklerini belirtir. Bu konuya II. (VIII.) yüzyılın ortalarında Basra’da kelâm meclisi bulunan Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ile başlayacağız. Dırâr, nesnelere hudûsuna ilişkin *Kitâbü’l-Delâle alâ hadesi’l-eyyâ* isimli bir eser yazmıştı. Bunun dışında onun varlık problemiyle ilgili olarak Aristoteles’e karşı yazdığı *Kitâbü’l-Red alâ Aristâlis fi’l-cevâhir ve’l-a’râz*¹, *Kitâbu İhtilâfi’l-eczâ*¹ ve *Kitâbü’l-Red alâ ashâbi’t-tabâi* gibi eserleri de bulunmaktaydı.³ Bu eserlerden hareketle Dırâr’ın muhtemelen II. (VIII.) yüzyılın ortalarında nesnenin doğasına ilişkin düşünce ürettiğini söyleyebiliriz. Dırâr’ın nesnenin doğasına ilişkin düşüncesini Eş’arî’nin *Makâlâtı*’nda şöyle buluyoruz:

Cisim, te’lif edilmiş (*üllifet*) ve bir araya getirilmiş (*cümi‘at*) arazlardan ibârettir. O, böyle kâim, sâbit ve kendisine hulûl ettiği zaman arazları taşıyan ve halden hale değişen

¹ Arda Denkel, *Nesne ve Doğası*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2003, s. 16, 22-23.

² Arda Denkel, *a.g.e.*, s. 16, 22-23.

³ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 215.

bir cisim olur. Bu arazlar, cisimlerin kendisinden veya zıtlarından hâlf olamadığı arazlardır; sözgelimi hayat, ölüm –cisim bu ikisinden birinden hâlf olamaz-, renkler, tatlar –cisimler bunların cinsinden hâlf olamaz-, ağırlık, hafiflik, ölçü (*zine*), sertlik, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi. Cismin kendisinden ve zıddından ayrılabilen arazlara gelince, bunlar cismin bir parçası (*ba‘z*) değildir- kudret, elem, bilgi ve bilgisizlik arazları gibi.⁴

Dırâr’ın cisimlerin bir araya gelmiş arazların toplamından ibâret olduğu görüşünü benimsediği açıkça görülüyor.⁵ Dırâr’a göre cisim, arazları taşımakta ve arazlarla çeşitlilik arz etmektedir. Ancak Dırâr’ın: “Cisim, biraraya gelmiş arazlardan ibârettir” görüşünde olmasına rağmen, onun aynı zamanda bu arazları cismin cüzleri olarak da değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim Eş‘arî, Dırâr’ın Hafs el-Ferd (ö. 195/810) ve Hüseyin en-Neccâr (ö. 230/845 civarı) ile birlikte arazlarla cüzleri özdeşleştirdiğini şu şekilde nakleder:

Cüzler renk, tat, sıcaklık, soğukluk, sertlik ve yumuşaklıktır. Bu şeyler bir araya gelerek cismi oluşturur. Cüzlerin, bunların dışında başka bir anlamı yoktur. Bir şeye “cisim” denilebilmesi için gereken asgarî cüz ise sayısı ondur.⁶

Dırâr’ın arazları cismi oluşturan unsurlar olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bunu *Makâlât*’ta şöyle gözlemleriz:

Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk ve ölçü cismin parçalarıdır, bunlar birbirleriyle yan yana bulunur (*mütecâvire*). İstîtâat ve hayat hakkında da Dırâr’dan bunun benzeri bir görüş nakledilir. O, şöyle demiştir: Hareket, sükûn ve cisimlerden meydana gelen diğer fiiller, birer araz olup, cisim değildir. Ancak Dırâr’ın, te’lîfin cismin bir parçası (*ba‘z*) olduğunu düşündüğü nakledilir.⁷

⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 305. İbn Metteveyh: “Sanki onlar bu arazlarla, kevnler ve dışındakileri değil de bâkî arazları kastederek, onların cismi oluşturduklarını düşünürler” der. bk. *et-Tezkire*, I, 10. Bilindiği üzere bâkî arazlar, bir zıddı bulunan arazlardır. bk. Kādî, *Şerh*, I, 179/180.

⁵ Krş. İbn Hazm, *Fasl*, III, 246. Bu görüşü sebebiyle Dırâr ve takipçileri Hafs el-Ferd ve Hüseyin en-Neccâr’a *ashâbü’l-a‘râz* denilmiştir. *Ashâbü’l-a‘râz* tabiri için bk. Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, V, 15.

⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 317-8.

⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 346.

Dırâr, cismi oluşturan arazların/cüzlerin/parçaların *mücâvere*, yani birbirlerini çevreleme sûretiyle biraraya geldiğini düşünür. Dırâr, mucâvere görüşüyle daha sonra ele alacağımız Nazzâm'ın *müdâhale* teorisini, yani “iki şeyden birinin diğerinin mekânında bulunması” görüşünü eleştirmektedir:⁸ Şu halde Dırâr b. Amr'ın arazları cismin nihâî öğeleri olarak düşündüğünü söyleyebiliriz. O, arazları bazen cüz bazen de parça (ba'z) olarak ifade eder. Buna göre Dırâr, cüzün veya parçaların yanı sıra cevher gibi bir varlık türünden bahsetmez. Dırâr'a göre biz renk, tat, koku, sıcaklık ve soğukluk vs. gibi nesnenin sadece hâricî gerçekliğini idrâk ederiz. Bu sebeple nesne için duyuların erişemediği bir gerçeklik düzleminin bulunduğu düşünülemez.⁹

Bu düşünce, Dırâr'ın çağdaşı Ebû Bekir el-Esam'da (ö. 200/816) karşılık bulmuştur. Esam, nesneyi dilcilerin yaptığı gibi, “uzun, geniş ve derin olan” şeklinde tanımlar; ancak cismin cevher veya araz gibi varlık türlerinden oluştuğunu kabul etmez. İmâm Eş'arî, Esamm'ın “Uzun, geniş ve derin olan cisim”den başkasını kabul (ispat) etmediğini açıkça yazar. Bu bağlamda o, hareket, sükûn, fiil, kalkma, oturma, ayrılma, birleşme, renk, ses, tat ve kokuyu da cisimden başka şeyler, yani arazlar olarak kabul etmiyordu.¹⁰ Şu halde Esamm'a göre cisim, şu gördüğümüz heyetten ibârettir. Biz, sadece cismi görüyoruz, yoksa cismin cevherler ve arazlar şeklinde ifade edilen parçalarını değil. Dolayısıyla cisimde cevherler ve arazlar gibi, duyu ve tecrübenin erişemediği kuramsal varlıkları kabul etmenin bir anlamı yoktur. Böylece Esam, çıplak gözle görülmeyen kuramsal nesnelerin varlığını kabul etmeyerek Dırâr'ın düşüncelerini sürdürmektedir.¹¹ Bu nedenle o, varlığa ilişkin algısal deneyimlerin ötesine geçerek

⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 328.

⁹ Krş. Josef van Ess, “Mu'tezile Atomculuğu”, s. 258

¹⁰ Hatırlanacağı üzere Esam, nefis hakkında da şöyle demişti: “Gördüğüm ve müşâhede ettiğim uzun, geniş ve derin olan beden (cesed) dışında bir şey akletmiyorum. Nefis şu bedenin kendisidir (*bi-aynihâ*), başkası değil”. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 263/192.

¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 343-4/266. Eş'arî, Esamm'ın arazların varlığına ilişkin iki görüşün nakledildiğini kaydeder: [1] “Ehl-i nazarın bir kısmı, el-Esam'ın, hareketler, sükûn ve renkleri zarûrî bir şekilde bildiğini, ancak onların cismin dışında şeyler olduğunu bilmediğini iddia etmişlerdir. Onun hareket, sükûn ve diğer fiilleri cismin dışında [arazlar olarak] kabul (ispat) etmediği nakledilir. Ancak hareket, sükûn, kalkma, oturma ve fiili kabul etmediği nakledilmez. [2] Bazıları da Esamm'ın hiçbir şekilde arazları bilmediğini iddia etmiştir. Onun, hiçbir şekilde bir hareket, sükûn, kalkma, oturma, birleşme ve ayrılma kabul (ispat) etmediği ve diğer arazlar hakkında da böyle söylediği nakledilir.” bk. Eş'arî, *Makâlât*, 344/266-7.

varlığı açıklama konusunda kendini yetkili hissetmiyordu. Sonuç olarak Dırâr b. Amr ve Esam'ın algısal gerçekçiliği, onların varlığı veya şeyleri açıklama biçimlerini de belirlemiştir. Onlar, varlığı algısal olarak anlamaya çalışmaları neticesinde, varlıkları duyulara konu olan bir takım niteliklerle açıklamışlardır.¹²

2. Gelişim: Ebü'l-Hüzeyl: “Nesne, cevherler ve arazlardan ibârettir”

Ebü'l-Hüzeyl, *ashâbü'l-a'râz*'in nesne tasarımına karşı çıkıyordu, Ona göre “bir nesne ne gördüğümüz rengi, ne tattığımız tadı, ne kokladığımız kokusu, ne dokunduğumuz yumuşaklığı veya sertliği ne de işittiğimiz sesinden ibaretti. Nesne, sadece bu niteliklerden (*a'râz*) meydana gelmiyordu; bu niteliklerin yanı sıra onların varlık bulmasının imkânını sağlayan şeyler, yani cevherler de olmalıydı. Nesnelere sadece bu niteliklerden ibaret görememizin sebebi, söz konusu niteliklerin varlıklarının sürekli olmamasıydı, yani nesnenin, bu nitelikleri yitirse bile var olmayı sürdürmesiydi, Meselâ nesnede gözlemlediğimiz, renk, tat, koku, yumuşaklık-sertlik, nesnede sürekli bir şekilde var olan nitelikler değildi. Bu nedenle nesne, varlıkları kalıcı olmayan bu arazlar üzerine kurulamazdı. Bu sağduyuya da aykırıydı. Bu nedenle Ebü'l-Hüzeyl'e göre bir nesnenin gerçekliğini oluşturan öğeler bütünüyle birer nitelik olan arazlardan ibaret değildir; aksine nesnelere, belirli sayıda cevher ve arazların biraradalığından oluşmaktadır.

Böylece Dırâr ve Esam'ın algısal gerçekçiliği Ebü'l-Hüzeyl tarafından kabul edilmedi. Bu sebeple biz klasik anlamıyla *cevher-araz teorisine* dayalı açıklama biçiminin kelâm tarihinde ilk defa Ebü'l-Hüzeyl tarafından geliştirildiğini gözlemleriz.¹³

¹² Richard Sorabji, Dırâr b. Amr'ın nesnelere cevher-araz ikiliği yerine sadece arazlardan, yani görünen niteliklerden meydana geldiğine ilişkin görüşünü, Antik Helenistik birikimde karşılığı olan “bundle (tomar/yığın) teorisi” olarak ifade eder. Nesne analiziyle ilgili olarak ortaya atılan “bundle teorisi”ne göre bir nesnede bulunan nitelikler (properties), bir konuya (subject) hiç de ihtiyaç duymaz, daha ziyâde bu nesne bir takım niteliklerin tomarından (a bundle of properties) oluşmaktadır. bk. Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988, s. 44, 57.

¹³ Kelâmın cevher-araz teorisine dayalı varlık düşüncesini ele alan çalışmaların birçoğu, kelâmın klasik döneminde yeknesâk bir atomculuk düşüncesinin bulunduğu fikriyle üretilmekte; Mu'tezilî ve Eş'arî atomculuk anlayışları arasında bir ayrıma gidilmemektedir. Bu araştırmaların başında S. Pines, H. A. Wolfson ve M. A. el-Câbirî tarafından yapılanlar gelmektedir. Özellikle Pines'in *Studies of Islamic Atomism* ve Wolfson'un *The Philosophy of Kalam* isimli çalışmaları, bu alandaki öncü araştırmalar

Ebü'l-Hüzeyl'in gençliğinde Dırâr b. Amr ile yaptığı tartışmalarla kendi sistemini geliştirmiş olması da ihtimâl dâhilindedir.¹⁴ Ebü'l-Hüzeyl'e göre cisim, sağ, solu, önü arkası, üstü ve altı olan şeydir. Bir şeyin cisim olması için gereken asgarî cüz sayısı, altıdır. Bunlar, sağ-sol, ön-arka, üst-alt şeklinde sayılabilir.¹⁵ Ebü'l-Hüzeyl'e göre cisim bölünemeyen (*el-cüz' ellezî lâ yetezezâ*) altı cüzden meydana gelmektedir.¹⁶ Bu cüzlerin, cismin yönlerinin dikkate alınarak oluşturulduğu açıktır. Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl'in "Nesne nedir?" sorusunu nesneye ilişkin gözlemlerimizden hareketle cevaplamaya çalıştığı söylenebilir. Nesneye ilişkin ilk gözlemimizde, bir nesnenin söz

olması sebebiyle ve henüz söz konusu ayrımı ortaya koyacak kadar yeterli düzeyde metne sahip olunmadığı bir dönemde üretildikleri için belirli ölçüde mâzûr görülebilir. Ancak söz konusu tavrın günümüz araştırmacıları tarafından da sürdürülerek tek tip bir atomculuk fikrinin bulunduğu ifade edilmesi, kelâm tarihinin anlaşılması önünde ciddi bir engel olarak durmaktadır. Türkçe kelâm tarihi araştırmaları söz konusu olduğunda Mu'tezilî ve Eş'arî kozmoloji arasındaki farklılığa dikkat çeken yazarların başında Mehmet Dağ gelmektedir. Sözelimi bk. Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, cilt: XXIV, s. 221-248; a.mlf. "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, sayı: 2, s. 35-53. Eş'arî ve Mu'tezilî kozmoloji arasında böyle bir ayrım yapılamamasının temel sebebi, esas itibarıyla bu problemin temel sorularını ve araştırma programını belirleyen Maimonides'in takip edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak Maimonides'in yaşadığı Endülüs'e Mu'tezile metinlerinin ulaşmamış olması; onun ve sonrasındaki düşünürlerin kozmolojide Mu'tezile-Eş'arî ayrımını yapabilecek yeterli düzeyde veriye sahip olmamaları anlamına gelmekteydi. Nitekim İbn Rüşd, Endülüs'te Mu'tezile'nin yokluğuyla ilgili olarak şunları söylemişti: "Mu'tezile'ye gelince bulunduğumuz bu adada Mu'tezile'nin kitaplarından bu hususta benimsedikleri yollara (*turuk*), vukûfumuzu temin edecek hiç biri bize gelmedi. Bununla beraber Mu'tezile'nin yöntemi de Eş'arıyye'nin benimsediği yöntemlere benzemektedir." bk. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-edille*, s. 118; krş. Nevzad Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1955, s. 52. Şimdi Mu'tezile'nin yöntemi hiç de Eş'arîlerin yöntemine benzememektedir. Çünkü Mu'tezile kelâmcıları, cevher-araz teorisinin gündeme getirdiği varlıksal-bilgisel sorunların çok farkındaydılar. Bunu çözmek için onlar sadece bâkî arazlar düşüncesini geliştirmediler, aynı zamanda Nazzâm ve Muammer "tabiat düşüncesi"ni, Şahhâm da "madûmun sübûtu" teorisini ortaya atmıştı. Kelâm atomculuğuna ilişkin modern algının kaynağının Maimonides'in *Delâletü'l-Hâirîn* olduğunu düşünecek olursak, Mu'tezile'nin Endülüs'te bulunmayışından dolayı Maimonides'in atomculuğa ilişkin temel kaynaklarını Eş'arıyye'ye kitapların oluşturduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse Maimonides'in cevher-araz teorisine ilişkin olarak referansta bulunduğu kelâmcılar Eş'arîlerdi. Yakın dönemde Mu'tezilî metinlerinin neşriyle birlikte artık Mu'tezile kozmolojisinin Eş'arî kozmolojiden farklılıklar taşıdığını açık bir biçimde görebiliyoruz. Ancak ifade ettiğimiz gibi bu farklılıklar henüz kelâm tarihi literatürüne yansıtılabilmiş değildir. Bu konuyla ilgili olarak biri Sarah Stroumsa ("The Mu'tazila in al-Andalus: The Footprints of a Phantom", *Intellectual History of the Islamic World* 2, 2014, 80-100); diğeri de Gregor Schwarb, ("Mu'tazilism in the Age of Averroes", *Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. Peter Adamson, London: The Warburg Institute, 2011, pp. 251-282) tarafından yazılmış iki makale bulunmaktadır.

¹⁴ Metin Yurdağur, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, X, 330.

¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 302-3.

¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 303.

konusu altı yöne sahip olduğunu fark ederiz.¹⁷ Ebü'l-Hüzeyl, nesneyi oluşturan unsurların en temelde “bölünemeyen cüz” olduğunu söylemektedir.¹⁸ Bu kavramın kelâm tarihinde ilk defa Ebü'l-Hüzeyl'in içinde bulunduğu kuşak tarafından geliştirildiği bilinmektedir.¹⁹ Ebü'l-Hüzeyl, hardal tanesinin önce iki cüze, sonra dört cüze, sonra sekiz cüze bölünmesini ve her bir cüzün *cüz' la yetecezze'* oluncaya kadar bölünmesini mümkün görerek bölünemeyen cüzü ispat etmiştir. Buna göre cisimlerin unsurları bölünemeyen bir noktada/sınırdaki (*hadd*) dururlar; bu nokta “bölünemeyen parça” (*cüz lâ-yetecezze'*) olarak ifade edilir.²⁰ İşte bu noktada Ebü'l-Hüzeyl, “algısal varlık” düzeyini terk ederek, “kuramsal varlık” düzeyine geçmektedir. Dırâr b. Amr ve Esamm'ın algısal gerçekçiliği üzerinden Ebü'l-Hüzeyl kuramsal varlıkları ispat ederek seleflerinden farklılaşmış, görünenden görünmeyene doğru bir adım atarak cevher-araz teorisine yeni formunu vermiştir.

¹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 315.

¹⁸ Kelâmcıların cevheri, hem mutlak olarak *cevher* şeklinde, hem de mukayyet olarak *el-cevherü'l-ferd* veya *el-cevherü'l-vâhid* şeklinde kullandıklarını görüyoruz. Çünkü onlar zaman zaman cisim de cevher olarak ifade ettikleri için cevher ile cevher-i fert arasında ayırım yapma ihtiyacı duydular. Burada *cevher* kavramına ilişkin söz konusu ayırımı şöyle ifade edebiliriz: Metinlerdeki kullanımlarına baktığımız zaman cevherlerin “cismin bir parçasını oluşturan şey” olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu anlamıyla cevher, cismin bir parçasını teşkil etmektedir. İkinci anlamıyla cevher, “cisim oluşturan bir parça şeklinde cisimde bulunmayan şey”e karşılık gelmektedir. Bu ikincisi çoğu zaman bölünemeyen cüz veya ifade ettiğimiz üzere cevher-i ferd/vâhid olarak isimlendirilir. Hem bu ayırımı işaret eden hem de cevherin bir tür cisme karşılık gelebileceğini gösteren bir ifadeyi, Eş'arî'nin Ebü'l-Hüzeyl, Muammer ve Ebû Ali el-Cübbâî'den aktardığı şu cümlelerde görürüz: “Her cevher cisim değildir, çünkü bölünemeyen cevher-i vâhidin cisim olması imkânsızdır. Çünkü cisim uzun, geniş ve derin olandır. Tek tek cevherler ise böyle değildir. Bu, Ebü'l-Hüzeyl ve Muammer'in görüşüdür. Cübbâî de bu görüşü benimsemiştir. Bazıları ise “Cisimden başka cevher yoktur” demişlerdir. Bu, [Ebü'l-Hüseyin] es-Sâlihî'nin görüşüdür.” bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 307. Şu halde metinde geçen “Her cevher cisim değildir” ifadesi, en azından bazı cevherlerin cisim olabileceğine işaret etmektedir. Bununla beraber bu cümlelerin gerekçesi olarak ifade edilen “Bölünemeyen cevher-i vâhidin cisim olması imkânsızdır” cümlesi de bölünemeyen cevher-i vâhid dışında bir takım cevherlerin bulunduğu işaret etmektedir. Öyleyse cevher-i ferdin dışında kalan cevherlerin bir anlamda cisim olarak değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Cevherin bu anlamını daha belirgin bir şekilde ifade ederek kabul eden Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî'dir. Çünkü ona göre cisimden başka cevher yoktur. Eş'arî cevherin kısımlarıyla ilgili olarak bir başka görüşe daha yer verir: Bu görüşe göre cevherler iki çeşittir: Mürekkebe cevherler ve basit cevherler. Mürekkebe olmayan cevherler cisim değildir. Mürekkebe olanlar ise cisimdir. bk. *Makâlât*, s. 307-8; ayrıca bk. A.I. Sabra, “The Simple Ontology of Kalâm Atomism: An Outline”, *Early Science and Medicine*, 14 (2009), s. 78. Burada söz konusu ayırım şöyle ifade edilir. “Cevherler iki türdür: (i) Basit ve tekil cevherler (yani *cevherün basit*; *cevherü ferd*, *münferid*) bunlar atomdur (*cüz*, *el-cüz'üllezi lâ yetecezze'*); (ii) Bunların bileşenleri (composit), yani cisimler olarak isimlendirilir.

¹⁹ Josef van Ess, “Theology and Science: Mutazilite Atomism”, *The Flowering of Muslim Theology*, (çev. Jane Marie Todd), Cambridge: Harvard University Press, 2006, s. 80-1.

²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 314-315.

Ebü'l-Hüzeyl, cismin bölünemeyen altı cüzden oluştuğunu ifade ettikten sonra bölünemeyen cüze bitişen mümkün (*câiz*) ve imkânsız (*muhâl*) durumların tespitine girişir. *Makâlât*'ta buna ilişkin üç pasaj bulunmaktadır:

[1] Bölünemeyen cüz', kendisi gibi [cismi oluşturan] altı cüzden [birdir]²¹. O, hareket eder, durur ve başkasına bitişir. Onun için oluş (*kevn*)²² ve temâs câizdir. Ancak bu altı cüz bir araya gelinceye kadar, zikrettiklerimiz dışında kendinde renk, tat, koku ve diğer arazlardan herhangi birini bulundurmaz. Bunlar bir araya gelince, o artık cisimdir. İşte o zaman tavsîf ettiğimiz şeyleri taşır.²³

[2] Ebü'l-Hüzeyl şöyle dedi: Cisim, Allah Teâlâ'nın kendisini parçalarına ayırması (*yüferrika*) ve kendisindeki birleşme (*ictimâ*) arazını ortadan kaldırması sûretiyle bölünemeyen cüz haline gelir. Bölünemeyen cüzün, uzunluğu, genişliği ve derinliği yoktur. Kendisinde birleşme ve ayrılma da bulunmaz. Bölünemeyen cüzün başkasıyla birleşmesi ve başkasıyla ayrılması **mümkündür**. Bir hardal tanesinin ikiye, sonra dörde, sonra da sekize bölünmesi mümkündür. Bu bölünme her bir parça bölünemeyen cüz haline gelinceye kadar devam eder. Ebü'l-Hüzeyl, bölünemeyen cüz için hareket, sükûn, infirâd ve zâtıyla (*bi-nefsihi*) kendisi gibi altı cüze temas etmesini, başkasıyla birleşmesini ve başkasından ayrılmasını, Allah'ın onu tek başına bırakmasını (*en yüferridehû*) ve böylece bizde ona ilişkin bir görme ve idrâk yaratarak gözlerimizin onu görmesini sağlamasını **mümkün** görür. Bölünemeyen cüze renk, tat, koku, hayat, kudret ve bilginin izâfesi **mümkün değildir**. Bunlar ancak cisim için söz konusu olabilir. Şu halde Ebü'l-Hüzeyl [sadece] anlattığımız arazların [bölünemeyen cüzde] varlığını mümkün görmüştür.²⁴

[3] Bölünemeyen cevher-i vâhid, tek başına bulunduğu zaman onda, cisimlerde bulunması mümkün olan hareket, sükûn ve bu ikisinden birleşme ve ayrılma gibi tevellüd eden şeylerin bulunması **mümkündür**. Ayrıca bu ikisinden hey'et gibi insanların meydana getirdikleri diğer şeylerin tevellüd etmesi de mümkündür. Renkler,

²¹ Köşeli parantezler arasındaki ibâreler metne tarafımızdan eklenmiştir. Söz konusu ifade, metinde “*inne'l-cüz'e'l-vâhide ellezî lâ yetecezze'ü sitte emsâlihi*” şeklinde eksik olarak geçer. Ritter, bu ifadeyi “*inne'l-cüz'e'l-vâhide ellezî lâ yetecezze'ü [yumâssu] sitte emsâlihi*” şeklinde tamamlamaya çalışır. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 303.

²² Eş'arî, *Makâlât*, s. 303.

²³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 302-3.

²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 314-15.

tatlar, kokular, hayat, ölüm ve bunlara benzer arazlara gelince, bunların cevhere hulûl etmesi **mümkün değildir**. Çünkü bunlar ancak cisimlere hulûl edebilir. (...) Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın cevheri arazlardan soyutlamasının **imkânsız** olduğunu düşündü.²⁵

Şu halde: [1] Bölünemeyen cüze bitişen **imkânsız** durumların başında onun uzun, geniş ve derin olmasının imkânsızlığı gelmektedir. Bununla beraber bölünemeyen cüzde birleşme ve ayrılma da bulunamaz. Onda renk, tat ve koku gibi cansız cisimlerde de bulunabilen nitelikler ile hayat, kudret ve bilgi gibi sadece canlı cisimlerde bulunan nitelikler de bulunamaz. Bu imkânsızlığın sebebi, söz konusu niteliklerin sadece cisimlere bitişen durumlar olmasıdır. [2] Bununla beraber bölünemeyen cüzün hareket, sükûn, birleşme ve temâs gibi arazlara konu olması **mümkündür**; yani bölünemeyen cüz hareket edebilir, durabilir, birleşebilir ve temâs edebilir. Bunlar mümkün durumlardır, infirâd da bölünemeyen cüz için söz konusu olabilir ve onun zâtıyla kendisi gibi altı şeye temas etmesi, başkasıyla bitişmesi ve başkasıyla ayrılması **mümkündür**. Bölünemeyen cüzün başkasıyla birleşmesi (*ictimâ*) ve başkasından ayrılması (*iftirâk*) câizdir. Ancak bu altı cüz bir araya gelinceye kadar kevnler ve temâs dışında bölünemeyen cüzde renk, tat, koku ve diğer arazlar bulunamaz. Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın bölünemeyen cüzü tek başına bırakmasını (*yüferride*) ve gözlerimizde görme ve idrâk yaratarak onu görmemizi sağlamasını mümkün görmüştür. [3] Cevherin arazlardan soyutlanması imkânsızdır. Şu halde cevherlerin arazlarla birlikte bulunması cevhere bitişen **zorunlu** bir niteliktir.

Şu halde Ebü'l-Hüzeyl'in de içinde bulunduğu kuşak tarafından geliştirilen ve sonrasında kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından sürdürüldüğünü gözlemlediğimiz cevher-araz teorisine göre, fiziksel nesnelere nihâî anlamda cevherler ve arazlardan meydana gelmektedir. Bu anlamda cevherler ve arazlar, nesneyi oluşturan ancak kendisi nesne olmayan temel unsurlardır. Aslında gerek cevherleri ve gerekse de bir takım arazları [*gayrî müdreke* arazlar] sıradan nesnelere tanıdığımız gibi tanıyamıyoruz; bu

²⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 311.

nedenle onlar deneyin doğrudan erişemediği kuramsal varlıklar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu sebeple onların kendilerini değil, etkilerini gözlemliyoruz.²⁶

2.1 Cevherler

Nesnenin doğasına ilişkin kelâmcıların görüşlerini²⁷ analiz ettiğimizde, cevherin en genel anlamıyla nesneyi oluşturan nihâî unsurlardan biri olduğunu görüyoruz.²⁸ Fiziksel

²⁶ bk. Arda Denkel, *Nesne ve Doğası*, s. 23.

²⁷ Nesnenin doğasına ilişkin diğer kelâmcıların görüşlerini şöyle aktarabiliriz: [1] Ebü'l-Hüzeyl'in cismin oluşum sürecine ilişkin tanımlamasına benzer bir tanımı **Hişâm b. Amr el-Fuâtî**'de (ö. 218/833'ten önce) görürüz: Hişâm'a göre: cisim, bölünemeyen otuz altı cüzden oluşur. [Aslında] Hişâm, cismi altı rükün olarak belirlemiş, her bir rükünü de altı cüz' yapmıştır. Buna göre Ebü'l-Hüzeyl'in cüz' dediğini, Hişâm rükün saymıştır. O, karşılıklı temâsın [mümâsse] cüzler için değil, rükünler için geçerli olabileceğini iddia etmiştir. Rükünler –ki her bir rükün altı cüzden meydana gelmektedir- birbirine temas eden ve birbirine zıt olan altı cüzden oluşuyor değildir. Bu, ancak rükünler için mümkündür. Durum böyle olunca o [cisim veya rükün], renk, tat, koku, sertlik, yumuşaklık, soğukluk vb. bütün arazları bulundurur. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 304. [2] Cismin tanımıyla ilgili bir diğer görüş, Eş'arî'nin Bağdat Mu'tezilesi'nden **Ebû Ca'fer el-İskâfî**'ye (ö. 240/854) ait olduğunu zannettiği görüştür. Cisim, mü'telif demektir; cisimler, en az iki cüz'den oluşur. Onlar iki cüz' birleştiği zaman, bunlardan her birinin cisim olmadığını, aksine cismin ancak birlikte bu iki cüz olduğunu öne sürerler. Tek [cüzde] terkibin bulunması imkânsızdır. Çünkü tek cüz', renk, tat, koku ve bütün arazları bulundurabilir, ancak terkîbi bulunduramaz. bk. *Makâlât*, s. 302/246. [3] **Abbâd b. Süleymân**'a göre (ö. 250/864) cisim, cevher ve cevherden ayrılamayan arazlardır. Cevherden ayrılabilen arazlar cisim değil, aksine, cismin dışında şeylerdir. *Makâlât*, s. 304-5. Eş'arî, Abbâd'ın bir diğer cisim tanımına daha yer verir: "O şöyle diyordu: cisim mekândır. Allah Teâlâ hakkında, "Şâyet cisim olsaydı, mekân olurdu" ve "Cisim olsaydı, yarısı olurdu" diyerek, O'nun cisim olmadığına delil getirmektedir. "ve kâne yekûlu el-cismu hüve'l-mekânu ve yu'tellü fi'l-Bârî Teâlâ innehu leyse bi-cismin bi-ennehu lev kâne cismen le-kâne mekânen ve yu'tellü eydan bi-ennehu lev kâne cismen le-kâne lehü nisfun". bk. *Makâlât*, s. 305. Buradaki "Cisim, mekândır" (*el-cismü hüve'l-mekânu*), ifadesi, "Cisim bir mekâna sahip olandır" (*el-cismü hüve lehü el-mekânu*) şeklinde de dile getirilebilir. Bu durumda Abbâd'ın argümantasyonu şöyle ifade edilebilir: Cisim mekânı olandır. // Allah'ın bir mekânı yoktur. // Öyleyse Allah cisim değildir. [4] **Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî**'ye göre; Cisim, hareketler, sükûn vb. gibi arazları taşıyan şeydir. Cisim de ancak arazları taşıyan şeydir. Kendisine arazların hulûl etmesine imkân veren şey sadece cisimdir. Parçalanmayan cüz (*el-cüz' ellezî lâ-yetecezze*) arazları taşıyan cisimdir. Aynı şekilde cevherin anlamı da arazları taşıyandır. Bu görüş sahibi şöyle iddia etti: Cüz', te'lîf arazı dışında arazların bütün araz cinslerini taşıyabilir (*muhtemil*). Çünkü te'lîf başka bir te'lîf arazı ortaya çıkıncaya kadar böyle isimlendirilmez. Ancak iki te'lîften birinin cüz' için söz konusu olması mümkündür. Biz bunu dile uyararak te'lîf olarak isimlendirmiyoruz. bk. *Makâlât*, s. 301/246. [5] Hişâm b. el-Hakem'e göre cisim, mevcûd demektir. Ona göre: "Cisim", mevcûd, şey ve zâtıyla kâim olandır. bk. *Makâlât*, s. 304. [6] Eş'arî'nin **Bağdat Mu'tezilesi**'nden birinin görüşü olarak takdîm ettiği ve sahibinin İsâ es-Sûfî olduğunu zannettiği görüşe göre, cisim telîf ve birleşme (*ictimâ*) sebebiyle meydana gelir. bk. *Makâlât*, s. 302. [7] Bazıları şöyle dedi: Dilcilerin cisim ismini verdikleri şey uzun, enli ve derin olandır. Onlar, cismin cüz'lerinin bilinen bir sayısı olsa da, cüz'ler için bir sayı sınırı getirmedi. bk. *Makâlât*, s. 304. [8] **Ebü Alî el-Cübbâî**, "parçalanamayan iki cüz'ün tamamına te'lîf arazı hulûl eder. Çünkü tek bir te'lîf arazı, iki mekânda bulunabilir" demiştir. bk. *Makâlât*, s. 303.

²⁸ Farsça *gevher* kelimesinden Arapça'ya geçen cevher teriminin, Aristotelesçi felsefenin temel terimlerinden biri olan 'ousia'nın (οὐσία) karşılığı olduğu ifade edilmektedir. Bu terim öncelikle *ayn*

nesneler cevherlerden terekküp ettiği için, cevherler, onların asılları olarak görülmüştür.²⁹ Aynı zamanda cevherler arazların da asılları olarak ifade edilmektedir.³⁰ Bu ise, cevherlerin gerçekte arazların taşıyıcısı olduğu anlamına gelmektedir.³¹

Şu halde cevherlerin, arazların taşıyıcısı olması dışında herhangi başka bir niteliğe sahip olmadığını söyleyebiliriz. Esasında bu durum, bütün cevherler için geçerlidir. Çünkü cevherlerin tamamı *mütecânis*, yani aynı cins aittirler (*cinsün vâhid*). Peki, cevherler bütünüyle özdeş ise, nesnelere birbirinden farklı kılacak şeyler nelerdir? Zirâ cevherlerin aynı cins olduğu düşüncesi, cevherlerin, kendilerini oluşturduğu bütün nesnelere aynı şekilde tahakkuk ettiği düşüncesini vermektedir. Nesne, cevherler/cüzler ve arazlardan meydana geliyorsa, cevherler de birbirlerine denk ise, onları birbirinden farklılaştıran bir unsur olarak geriye sadece arazlar kalmaktadır. Bunun sebebi, cevherlerin, nesnelere asılları olmakla birlikte sadece arazları taşımalarıdır, bu yüzden cevherler herhangi bir şekilde farklılığa sahip değildir; yani birbirleriyle mütecânistirler. Bu durumda şeylerde gözlemlediğimiz farklılık ve çeşitliliğin nasıl açıklanacağı sorunu gündeme gelir. Bu sorun ise bizi doğrudan arazları söz konusu etmeye götürür.³² Şu halde işaret edilen farklılık ve çeşitlik, cevherlerden dolayı değilse, cevherlerde bulunan

olarak tercüme edilmiş, daha sonra yerini cevhere bırakmıştır. Ancak kelâmcıların cevheriyle, Aristoteles'in cevheri arasında büyük fark vardır. Aristoteles'te görünür dünyadaki bütün şeyler, yani cisimler, cisimlerin parçaları, bitkiler ve hayvanlar cevherdirler. Ona göre her bir müşahhas birey, iki unsurdan yani madde ve sûretten meydana gelir. bk. S. van den Bergh, "Djawhar", *EF*, II, 493-494. Bu sebeple kelâmın cevherinin, Greklerdeki karşılığı "ousia" değil "atom"du. Onlar için de atom, kelimenin literal anlamıyla: "bölünemeyen bir varlığı" (*cüz lâ yetecezze*) işaret eden şeydi, yani onu parçalamak ya da bölmek mümkün değildi. bk. Josef van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", s. 255.

²⁹ Bu yaklaşımın dilsel bir tarafı da vardır. Zirâ dilcilere göre cevher, *asıl* demektir (*el-asl*). Sözelimi onlar "Bu giysinin cevheri iyi midir, yoksa kötü müdür?" (*Cevherü hazâ's-sevbi ceyyidün em redün?*) dediklerinde bununla elbisenin asıl maddesini, yani kumaşını kastediyorlardı. bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, I, 8-9.

³⁰ Sözelimi İbn Metteveyh, bu hususa şöyle dikkat çeker: "Cevherler şeyhlerimizin zikrettiğine göre arazların asıllarıdır (*usûl*). Çünkü, cevherlerin varlığı mümkün olmazsa arazların varlığı da mümkün olmaz; cevherler bilinmezse, arazlar da bilinmez". bk. *et-Tezkire*, I, 8. Burada asıl, aynı zamanda taşıyıcı, dayanak anlamındadır.

³¹ Ancak Şahhâm tarafından geliştirilen "ma'dûmun şeyliği" teorisinden sonra, cevherlerin ademde de birer şey olarak sâbit oldukları düşüncesi kabul edildi. Böylece cevher sözelimi Ebû Ali el-Cübbâî tarafından "var olduğunda arazları taşıyan şey" (*الجوهر ما اذا وجد كان حاملا للأعراض*) olarak tanımlandı. Aksi takdirde cevherlerin ademde de arazları taşınması söz konusu olacaktı ki bunun imkânsızlığı açıktı. bk. Eş'arî, *Makâlât* s. 307.

³² Krş. Muhittin Macit, "İmkân Metafiziği Üzerine -Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi-, *Divân: İlmî Araştırmalar*, 1997/1, cilt: II, sayı: 3, s. 93-141.

arazlardan kaynaklanacaktır.³³ Bu sebeple cevher ve arazları kabul etmeyen Esam ve hareket dışındaki bütün arazların, araz olduğunu reddedip onları cisim veya cüz kategorisinde değerlendiren Nazzâm dışındaki kelâmcılar, araştırmalarını cüzler üzerinde değil, arazlar üzerinde gerçekleştirmişlerdir. Peki, **araz** nedir?

2.2 Arazlar

Nesnenin algıya konu olan özelliklerini teşkil eden arazlar cisimlerde bulunan bir takım mânâlardır. Eş‘arî’nin aktardıklarına göre Nazzâm ve kelâmcıların çoğu, arazların cisimlerde belirlediği (*ta‘terizu*) ve cisimlerle kâim olduğu için bu şekilde isimlendirildiği görüşündedirler. Onlar, arazın mekânsız (*lâ fi-mekânin*) bulunmasını ve cisim olmayan şeyde arazın meydana gelmesini (*yahdusu*) kabul etmemişlerdir.³⁴ Ancak Ebü’l-Hüzeyl, arazların, cisimlerde belirdikleri için *araz* olarak isimlendirilmediğini düşünür. Çünkü cisimde bulunmayan arazların varlığı ve bir mekânda bulunmayan hâdis şeylerin varlığı mümkündür. Meselâ, zaman (*vakit*), Allah’ın irâdesi, bekâ, fenâ ve Allah teâlâ’nın söz ve irâdesi demek olan şeyin yaratılması (*halk*) gibi arazlar, bir mekânda bulunmadan yani bir cisimde bulunmadan da vardırırlar.³⁵ Bu sebeple arazları cisimlerde belirlediği için araz olarak isimlendirmek, söz konusu arazları dışarıda bırakacaktır. Bazı kelâmcılara göre ise arazlar, kalıcı olmadıkları (*lâ lübse lehâ*) için “araz” diye isimlendirilmiştir. Onlara göre, bu isimlendirmenin kaynağı, Allah teâlâ’nın: “Bu ârız (ufukta beliren bulut) bize yağmur yağdıracak! dediler” (el-Ahkâf 46/24) sözüdür. Kalıcı olmadığı için buluta “ârız” ismi verilmiştir. Yine “Siz, dünya arazını istiyorsunuz.” (el-Enfâl 8/67) âyetinde mal, geçici ve yok olucu olduğu için “araz” olarak isimlendirilmiştir.³⁶

³³ Kuşkusuz bu soruna ilişkin çözümlerden biri, arazlardır. Ancak ma‘dûmun sübûtu teorisini savunanlar, cevherlerin ve arazların ademde cevher ve araz olarak bulunduğunu söyleyerek, cevherlerin ve arazların zâtlarıyla birbirlerinden farklılaştığını düşünmektedirler. Bu anlamda Ebü Ali el-Cübbâî, cevherlerin tek bir cins olduğunu ve zâtlarıyla (*bi-enfüsihâ*) cevher olduklarını; cevherlerin zâtlarıyla mütegâyir ve zâtlarıyla müttefik olduğu düşüncesini savunur. Ancak yine de ona göre cevherler hakikatte muhtelif değildirler. bk. *Makâlât*, s. 308. Eş‘arî, Aristotelesçiler’in, âlemin cevherinin tek bir cevher olduğunu; cevherlerin ancak bulundukları arazlarla farklılaşıp ittifâk ettiklerini, böylece cevherlerin tegâyürünün arazlarla gerçekleştiğini; ortadan kalkması mümkün olan bir gayriyyet ile tegâyür edeceğini; bu durumda da cevherlerin, tek bir öz (*‘aynen vâhide*) ve tek bir şey olacağını düşündüklerini nakleder. bk. *Makâlât*, s. 308.

³⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 369/280.

³⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 369/280.

³⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 370/280

Bazılarına göre ise arazlar, zâtıyla kâim olmadığı (*lâ yekûmu bi-nefsihî*) için, araz olarak isimlendirilmiştir. Araz, zâtıyla kâim olan şeylerin cinsinden değildir.³⁷ Câfer b. Harb'in de içinde bulunduğu Ehlü'n-Nazar'a göre ise cisimlerde bulunan mânâlar, kelâmcıların bu şekilde ıstılahlaştırmaları nedeniyle araz olarak isimlendirilmiştir. Bu isimlendirme için bir engel çıksaydı, kuşkusuz bu engele karşı Kitâb, Sünnet, icmâ-ı ümmet ve dilcilerden bir delil bulunamazdı.³⁸ Öyleyse kelâmcıların çoğuna göre arazlar, nesnede bulunan ve nesne için bir takım hükümlerin ortaya çıkmasını sağlayan mânâlardır. Kelâmcılar, öncelikle arazların varlığını belirginleştirmeye çalıştılar. Bunun için varlık araştırmasının epistemolojik zeminini sağlayan bir araç olarak nesnelerin birbiriyle ilişkisini **ayn** ve **gayr** kavramlarıyla kurmaya çalıştılar. Şöyle dediler:

Hareketler, sükûn, kalkma, oturma, birleşme, ayrılma, uzunluk, genişlik, renkler, tatlar, kokular, sesler, konuşma (*kelâm*), konuşmama (*sükût*), tâat, günah, küfür, imân ve insanın diğer filleri, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, yumuşaklık ve sertlik birer cisim olmayıp (*gayrû'l-ecsâm*) arazdır.³⁹

Buna göre arazlar, cisimden başka şeylerdir, daha açık bir ifadeyle cisim değildir. Dırâr b. Amr hareket, sükûn ve cisimlerden meydana gelen diğer fiillerin, cisim değil araz olduğunu iddia etmişti. Dırâr'ın cisim konusundaki görüşünü benimseyenler te'lîf, birleşme, ayrılma ve istitâatın da cisim olmadığını iddia ederler.⁴⁰ Muammer de renkler, tatlar, kokular, sesler, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluğun *gayrû'l-ecsâm*, yani cisimden başka olduğunu kabul (ispat) ediyordu.⁴¹ Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864) ise, arazların cisimden başka olduğunu söylüyordu. Ancak ona, “Hareketin, müteharrikten başka, siyahlığın siyahtan başka olduğunu söyler misin?” denildiğinde, önerilenin yerine şöyle demiştir:

Benim cisim hakkındaki “hareketlidir” sözüm, cisim ve harekete ilişkin bir haber vermeden ibârettir (*ihbâr*). Bu sebeple de hareketin hareketliden başka olduğunu

³⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 370/280.

³⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 370/280.

³⁹ Krş. Kâdî, *el-Muğnî*, IX/12.

⁴⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 346/267.

⁴¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 347/268.

söylemem mümkün değildir. Ancak ben, hareketin cisimden başka bir şey olduğunu söylüyorum.⁴²

Şîî kelâmcı Hişâm b. el-Hakem ise, arazların cismin ne aynı ne de gayrı olamayan sıfatlar olduğunu düşünüyordu. Buna göre hareketler, kalkma, oturma, irâde, isteksizlik (kerâhet), tâat, günah gibi fiiller ve arazları ispat edenlerin (*müsbitü'l-a'râz*) ispat ettikleri diğer arazlar, cisimlerin sıfatlarıdır; yoksa bunlar cisimlerin kendisi (*ayn*) değildir ve cisimlerden başka şeyler de (*gayr*) değildir. Bunlar, cisimler değildirler ki, cisimlerde değişiklik meydana gelsin.⁴³ Hişâm'ın, insanın sıfatlarının “şeyler” olduğunu iddia etmediği nakledilir. Çünkü ona göre, şeyler cisimdirler. O, insanın sıfatlarının “mânâlar” olduğunu, yoksa “şeyler” olmadığını iddia ediyordu.⁴⁴ Böylece Hişâm, mânâların gayr-i cismânî olduğunu söylemekle, sıfatların maddesel olmadığını da ifade etmiş olmaktadır. Ona göre bu sıfatlar birer “şey” olmadıkları için, mânâlar olmaktadır.

Bununla beraber yukarıdaki pasajda dikkat çekildiği üzere, arazlar esas itibariyle birer fiildirler. Sözelimi Dırâr, hareket, sükûn ve cisimlerden meydana gelen diğer fiillerin, cisimler değil arazlar olduğunu iddia etmişti. Bu sebeple kelâmcılar açısından arazlara varlıksal olarak yüklenebilecek yüklemelerin başında fiil gelmektedir. Fiiller de değişimi îmâ ederler. Arazlar da esas itibariyle fiiller demek ise, onların da değişimi ifade ettiklerini söyleyebiliriz. Bununla beraber arazlar birer fiil olduğu için yapmanın veya yaratmanın konusu olmaktadır. Sözelimi hareket arazı, esas itibariyle hareketin meydana getirilmesidir. Bu, Mu'tezile kelâmcılarına göre Tanrı tarafından meydana getiriliyorsa *halk*; insan tarafından meydana getiriliyorsa *fiil* adını alıyordu. Arazlar fiil olduğu için, kelâmcılar insanın arazları meydana getirip getiremeyeceğini tartıştılar.

Eş'arî, bu tartışmaya “Allah Teâlâ mahlûkâtını hayata, ölüme ve cisimlere kâdir kılmaya güç yetirmekle vasıflanabilir mi?” sorusu üzerinden işlemektedir. Sözelimi Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî, Allah'ın kullarını cisimler yapmaya (fiil) kudretli kılmaya kâdir olmakla vasıflanamayacağını; ancak O'nun, insanları hayat, ölüm, ilim, kudret ve

⁴² Eş'arî, *Makâlât*, s. 347-8/268.

⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 344/267.

⁴⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 344-5/267.

diğer araz cinsleri gibi arazların tamamını meydana getirmeye kudretli kılmaya kâdir olarak vasıflanabileceğini söyler.⁴⁵ Bısr b. el-Mu‘temir‘e göre Allah, kullarını renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluğa kudretli kılmaya kâdirdir. Fakat hayat ve ölüme gelince Allah’ın insanları bunlardan birine kudretli kılmaya kâdir olması câiz değildir.⁴⁶ Nazzâm ise Allah’ın kâdir olmadığı hiçbir araz cinsinin bulunmadığını söyler. Bununla beraber Allah’ın insanları renkler, kokular, sıcaklık, soğukluk ve seslere kudretli kılması imkânsızdır (*ehâlû*). Çünkü bunlar, araz değil, cisimlerdir. Zirâ Nazzâm’a göre hareketten başka araz yoktur. Bu sebeple Allah’ın, yaratıklarını hareketlerden başkasına kudretli kılması câiz değildir.⁴⁷ Ebü’l-Hüzeyl ise, Allah’ın, insanları hareketler, sükûn, sesler, elemeler ve diğer keyfiyetini bildikleri şeylere kudretli kılmasının câiz olduğunu düşünür. Ancak Allah’ın insanları renkler, tatlar, kokular, hayat, ölüm, acz ve kudret gibi insanların keyfiyetini bilmedikleri arazlara kudretli kılmakla vasıflanması câiz değildir.⁴⁸ Böylece Ebü’l-Hüzeyl, insanın kudreti kapsamına giren ve girmeyen araz taksimine ulaşır. Burada bir arazın insanın kudretine konu olması, insanın o araza ilişkin bilgisinin imkânına referansla gerçekleşmektedir. Çünkü insan ancak keyfiyetini bildiği arazları meydana getirme imkânına sahiptir.⁴⁹

Arazları kabul eden kelâmcıların cevherler veya cisimlerin arazlardan ayrı olamayacağı şeklinde bir yaklaşımı benimsediğini yukarıda ifade etmiştik. Hattâ Ebü’l-Hüzeyl,

⁴⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 377/284.

⁴⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 377-8/284.

⁴⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 378/284.

⁴⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 378/284.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebâr *Şerh*’te, arazların Ebü’l-Hüzeyl tarafından yapılan taksimine işaret eder. Buna göre insanın kudreti altına giren fiiller on tür olup bunların beşi kalplerin fiilleri (*ef‘âlü’l-kulûb*) ve beşi de organların fiilleri (*ef‘âlü’l-cevârih*) olarak belirlenmiştir: (i) Organların fiilleri: Kevnler (*ekvân*), i‘timâdlar (*i‘timâdât*), telifler (*te’lifât*), sesler (*esvât*), elemelerdir (*âlâm*). ii) Kalplerin fiilleri ise: İtikâdlar (*itikâdât*), irâdeler (*irâdât*), isteksizlikler (*kerâhât*), zanlar (*zunûn*) ve nazarlardır (*enzâr*). bk. *Şerh*, I, 148/149. Ayrıca bk. *Tezkire*, I, 4. Eş‘arî, kalplerin fiillerini “irâdeler, isteksizlikler (kerâhât), bilgiler, nazar, fikir ve benzeri şeyler” şeklinde ifade eder. bk. *Makâlât*, s. 313/105. Takiyyüddîn en-Necrânî de bu taksime şöyle yer verir: “Hakikatler yirmi dört cinstir: Hem zâtıyla kâdirin [Tanrı’nın] hem bir kudretle kadirin [insanın] müşterek olduğu maddât on cinstir: Bunların beşi, organların, beşi de kalplerin fiilleridir. Birincisi kevnler, i‘timâdlar, telifler, elemeler, sesler. İkincisi itikâdlar, zanlar, nazarlar, irâdeler, isteksizlikler (kerâhât). Bunların dışında kalanlara kâdir olmakla yalnız zâtıyla kâdir olan nitelenir. Bunlar da cevherler, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık, hayat, kudret, arzu (şehvet), nefret, fenâ ve ölümdür. bk. *el-Kâmil fi’l-istiksâ*, s. 322-3.

Allah'ın cevherleri arazlardan soyutlamasının imkânsız olduğunu söylemişti.⁵⁰ Ayrıca cevherlerin cisimlerde gördüğümüz çeşitliliği açıklamaya imkân vermediğini de belirtmiştik. Bu durum, kelâmcıları söz konusu çeşitliliği açıklamak için araştırmalarını arazlar üzerinde yoğunlaştırmalarını gerektirdi. Bu bölümün başında söylediğimiz gibi kelâmcılar varlık araştırmasına: “âlemi oluşturan unsurların neler olduğu” sorusuyla başladılar. Böylece âlemin herkesçe gözlemlenebilir tek tek cisimlerden ibâret olduğunu düşündüler. Onlar, cismin hayat anlamına sahip olan ve olmayan şeklindeki ikili ayrımına zâten sahiptiler. Canlı cisimleri de insan, hayvan ve bitkiler oluşturuyordu. Kelâmcılara göre dış dünyada tahakkuk eden cisimler esas itibariyle ikiye ayrılır. Nitekim Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* 'ın girişinde bu ayrıma ilişkin şunları söyler:

Âlem, kendisinde bulunan cisimlerle birlikte üç kısımdır: Birbirine benzeyenler (*müttefik*), birbirinden farklı olanlar (muhtelif) ve birbirine zıt olanlar (*mütezzâd*). Bunların tamamına ilişkin söylenebilecek şey, onların cemâd ve nâmî olduklarıdır. Cisimleri bu şekilde bölümlenmeye ilişkin sözün hakikati onların büyüyen/gelişen (*nâmî*) ve büyümeyen/gelişmeyen (*gayrû nâmin*) olduklarının söylenmesidir.⁵¹

Kelâmcılar, varlık araştırmasını öncelikle hayat anlamına sahip varlıkların bir türü olan insan üzerinde yoğunlaştırdılar. İnsan araştırması neticesinde öncelikle onun bir takım fiillerinin bulunduğunu gözlemlədiler, böylece insanın **kudrete** sahip olması gerektiğini düşündüler. Çünkü fâilin kudrete sahip olması, hem fâil kavramının delâletiyle hem de bizim fâillere ilişkin gözlemlerimizde örtük bir biçimde zâten mevcuttur. Hattâ Ebü'l-Hüzeyl, insanın fâilliğinin onun ayrıca **bilgi** sahibi olduğuna da işaret ettiğini söyledi. Bilgi arazına böyle ulaşıldı. Bir varlıkta kudret ve bilgi bulunuyorsa, o varlık, zorunlu olarak canlı olmak durumundaydı, buradan **hayat** arazına ulaşıldı. İnsanın fiil meydana getirmesi, onun ayrıca **irâde** ve **arzu**ya (şehvet) sahip olduğu anlamına da gelmekteydi. Şu halde kelâmcılar insanı, varlık araştırmasının merkezi haline getirerek onun hayat, kudret, bilgi, irâde ve arzu (şehvet) gibi arazlarının bulunduğunu tespit ettiler. Bunların zıdlarını almak sûretiyle de **ölüm**, **acz**, **bilgisizlik**, **isteksizlik** (kerâhet) ve **nefret** gibi

⁵⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 311-2.

⁵¹ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 26. Câhiz şöyle devam eder: “Şâyet *hukemâ* nâmî, için bir isim vaz' ettikleri gibi nâmî olmayan her bir şey için de bir isim vazetmiş olsaydı, şüphesiz biz de bu konuda onlara tâbi olurduk”. bk. *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 26.

arazları tespit ettiler. Bunun yanı sıra insanı diğer varlıklardan ayıran şey, onun akıl sahibi bir varlık olmasıydı, yani kendisiyle diğer varlıkların arasını ayıracak (temyîz) zorunlu bilgilere sahipti ve bu bilgiler insanın idrâk mekanizması olan kalpte bulunuyordu. Böylece **bilgi**, **itikad**, **zan** ve **nazar** arazlarına ulaşıldı. Ebü'l-Hüzeyl bunları kalplerin fiilleri (*ef'âlü 'l-kulûb*) olarak adlandırdı.⁵²

İnsanın varlıklarla ilişkisi her şeyden önce beş duyusu ile başlar. Duyularımız ise, araz kategorilerinin farklılığına ve çokluğuna delâlet etmektedir. Bu anlamda insanın görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyuları vardır. Bu duyulardan her birinin ilişkili olduğu varlık sahasını tespit etmek ise zor değildi. Böylece kelâmcılar görme duyusuyla, **renklerin**; işitme duyusuyla **seslerin**; koklama duyusuyla **kokuların**; tatma duyusuyla **tatların**; dokunma duyusuyla da **sıcaklık**, **soğukluk**, **elem** ve **lezzet** gibi arazların varlığına ulaştılar. Netice itibariyle varlık araştırmasını insan üzerinde yoğunlaştırarak hayat, kudret, arzu (şehvet), nefret, itikad, zan, nazar, irâde ve isteksizlik (*kerâhet*) şeklinde dokuz araz cinsine; insanın idrâk güçleri üzerinden tekrar varlığa dönerek renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, elemeler, sesler (*kelâm*) şeklinde yedi araz cinsine daha ulaşmış oldular.

Varlık araştırmasında ikinci aşamayı ise hayat niteliğine sahip olmayan cansız varlıklar teşkil ediyordu. Kelâmcılar canlı (*hayy*) olmayan cisimler üzerinde düşünerek, cevherlerin ancak birleşme/biraraya gelme ile cisimleri oluşturabileceğini düşündüler. Böylece **te'lîf** arazına ulaştılar. Onlar tek tek cisimler hakkında düşündükleri zaman onların hareket ve sükûn gibi niteliklerden ayrı kalamayacağını gözlemlediler. Aynı şekilde cisimlerin cüzlerin biraraya gelmesiyle var olduğu gibi birbirinden ayrılmasıyla da bozulduğunu öngördüler. Böylece *birleşme* (*ictimâ*) ve ayrılma (*iftirâk*) gibi niteliklerin varlığına ulaştılar. Neticede **hareket**, **sükûn**, **ictimâ** ve **iftirâk** gibi mânâlara ulaşarak bunların varlıkların kendilerinden ayrılamayacağı varoluş modları (oluşlar:*kevnler*) olduğunu söylediler. Böylece cisimde bulunması gereken zorunlu durumları tespit etmiş oldular. Bundan sonra cisme ilişkin düşünmeyi sürdürerek **yaşlık**,

⁵² Kalplerin fiilleri (*ef'âlü 'l-kulûb*) ve organların fiilleri (*ef'âlü 'l-cevârih*) şeklindeki ayırım, ilk defa Ebü'l-Hüzeyl tarafından yapıldı. bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 117; krş. Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü 'l-efkâr*, II, 298.

kuruluk ve **itimâd** gibi diğer arazlara ulaştılar. Kelâmcılar cisimlerin varlığa geliş süreci, yani oluşunu açıklamaya çalıştıkları gibi, varlığa geldikten sonraki sürekliliği üzerinde de durdular ve onların zamanla sürekliliğini kaybedip yok oluş ve bozuluşa mârûz kalacağını düşündüler. Buradan hareketle **bekâ** ve **fenâ** arazlarını tespit ettiler. Böylece arazlar üzerinden varlık araştırmasını tamamladılar.⁵³

2.3 Cevher ve Arazların Varlık Tarzları

Peki, cevherler ve arazlar ne türden bir varlık tarzına sahiptir? Onlar maddî mi yoksa gayr-i maddî midir? Cevherlerin cisim olmasa da maddî oldukları açıktır. Çünkü cevherler, fiziksel nesnelere parçaları olduğu için maddidirler, ancak her maddî olan “uzunluk, genişlik ve derinlik”e sahip değil midir? Biz, kelâmcıların cevherleri söz konusu niteliklerden bağımsız bir şekilde tasarladıklarını biliyoruz. İşte bu nokta, cevher-araz teorisinin problemleri bir yönünü oluşturmaktadır. Çünkü maddî olup “uzun,

⁵³ Arazlar üzerinden gerçekleştirilen varlık araştırmasında zıd ve cins kavramlarının bir çerçeve olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Böylece farklı araz türleri, cins kavramı altında sıralanarak bir araya getirildi. Benzer şekilde, zıd kavramı üzerinden arazların zıdları belirlendi. Varlık araştırmasının arazlar üzerinden yürütülmesi, varlıkların farklı cihetlerden ayrıma tâbi tutulmasıyla doğru orantılı bir şekilde arazların da farklı cihetlerden taksimini doğurdu. Sözelimi Dırâr b. Amr, canlı ve cansız varlıkların müştereken sahip olmak zorunda oldukları arazları tespit etmiş ve bunlara cisimlerin kendisinden ve zıtlarından ayrılamayan arazlar adını vermiştir: Bu arazlar hayat, ölüm, renkler, tatlar, ağırlık, hafiflik, ölçü, sertlik, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk şeklindedir. Zirâ canlı veya cansız her bir cisim bu arazlardan birini mutlaka bulundurur. İkinci olarak Dırâr, sadece canlı cisimde bulunabilecek arazları ele almış ve bunların cismin kendisinden ve zıddından ayrılabilen arazlar şeklinde kavramsallaştırmıştır. Bunlar ise kudret, elem, bilgi ve bilgisizlik arazlarıdır. Zirâ bu arazlar canlı varlıklara hastır. Böylece Dırâr, varlıkların canlı-cansız ayrımı üzerinden kendilerine bitişen arazları, varlık araştırması yaparak belirlemiş olmaktadır. Bu sebeple araz kategorilerini belirlemenin esas itibarıyla varlık türlerini belirlemek anlamına geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ebü'l-Hüzeyl de bekâ niteliği üzerinden arazların bâkî olup olmasına göre bir taksim geliştirdi. Buna göre o, renkler, tatlar, kokular, hayat, kudret, elem ve lezzet arazlarının bâkî, hareketlerin tamamının bâkî olmayıp, sükûnun bir kısmının bâkî olduğunu söyledi. Aynı şekilde varlıkların idrâke konu olup olmaması cihetinden arazlar da müdreğ-müdreğ olmayan ayrımına tâbi tutuldu. Daha önce de belirttiğimiz üzere Ebü'l-Hüzeyl fiil kavramı üzerinden insanın kudreti altına giren ve girmeyen arazları ayırmıştı. Kelâmın sonraki dönemlerinde araz taksimleri kelâmî düşüncenin gelişimine paralel bir şekilde gelişim gösterdi. Bu konuda oldukça ayrıntılı bir taksim için bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, I, 2-8. Varlık araştırmasının arazlar üzerinden yürütülmesi ve cevherlerin de esas itibarıyla arazları taşıyan şeyler olması, cevher-araz ilişkisinin gündeme getirdiği unsurlardan bahsetmeyi gerektirmektedir. Kelâmcılar bu ilişki neticesinde mahal, bünye ve cümle (bütün) kavramlarını geliştirdiler. Buna göre mahal, arazları taşıyan, arazların kendisinde bulunduğu cevher veya cisme verilen bir isimdir. Bu anlamda cevher, “mahallü'l-araz” olarak isimlendirilir. Cümle ise, cevherlerin bir araya gelerek oluşturduğu toplam ve bütüne verilen isimdir. Bünye ise bir arazın bulunmak için ihtiyacı olduğu özel bir yapıdır. Meselâ bilgi arazı özel bir şekilde yapılmış kalp bünyesine/yapısına gereksinim duyar. Benzer şekilde görsel idrâkin gerçekleşebilmesi için özel bir bünye olan göze ihtiyaç duyulur. bk. Peters, *God's Created Speech*, s. 123, 167-8.

geniş ve derin olmayan” bir şey nasıl mümkün olacaktır? Dahası herhangi bir boyuta sahip olmayan bir şey nasıl olup da üç boyutlu cisimleri meydana getirecektir? Cevherin varlık tarzıyla ilgili söz konusu problem, arazlar için de gündeme gelmektedir. Şimdilik anlatılanlardan hareketle arazların gayr-i maddî olmasının zâten mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü arazlar, cevherlere hulûl ediyor ve belirli bir cismin mevcut gerçekliğini temin ediyor. Dolayısıyla buradan hareketle arazların maddî olduğu söylenebilir. Ancak bu durumda arazlar için de “uzunluk, genişlik ve derinlik” gibi niteliklere sahip olma gerekmeyecek midir? Burada kelâmcıların cisim olmanın gerekleri ile maddî olmanın gerekleri arasında bir ayrım yaptıklarını söyleyebiliriz. Buna göre cisim başka, maddî olma başkadır. Sözelimi hareket etme cisimlerin bir niteliğidir, bu açıdan henüz bir cisim olmayan cevherlerin hareket etmesi mümkün değildir, aynı şekilde cisim olmayan arazlar da hareket edemez. Böylece cisim için söz konusu olan nitelikler ile cismânî nitelikler birbirinden ayrılmaktadır.

3. Karşı Çıkış: Nazzâm: “Nesne, içiçe girmiş sonsuzca bölünebilen cüzlerden ibârettir.”

Ebü'l-Hüzeyl tarafından geliştirilen cevher-araz düşüncesine kelâm geleneğindeki en büyük karşı çıkışı, öğrencisi Ebû İshâk en-Nazzâm (166-231/775-845) sergiledi; çünkü Nazzâm, şeylerin sonsuzca bölünebileceğini düşünüyordu. Nazzâm, cismi: “uzun, geniş ve derin olandır” şeklinde tanımlıyor;⁵⁴ ancak cismin cüzleri için belirli bir sayının bulunmadığını düşünüyordu.⁵⁵ Ona göre; “Cismin her cüz'ünün bir cüzü, her parçasının bir parçası, her yarımın bir yarısı vardır. Cüzün sonsuza dek bölünmesi mümkündür.

⁵⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 303-4. Eş'arî, Nazzâm'ın görüşünü verdikten hemen sonra, “*Felâsife* de cismi geniş ve derin olarak tanımlamışlardır” diye eklemekten geri durmaz. bk. *Makâlât*, s. 304.

⁵⁵ Ebû Rîde, Nazzâm'ın cisim tanımına Muammer dışında hiçbir Mu'tezile kelâmcısının muvâfakat etmediğini kaydetse de (bk. Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, s. 115), Ebü'l-Hüzeyl, Esam ve Ebû Alî el-Cübbâî'nin de cismi “uzun, geniş ve derin olan” şeklinde tanımladığını biliyoruz. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 307, 335, 343. Ancak Muammer daha sonra da ifade edeceğimiz üzere cismin en az sekiz cüzden bir araya gelmesi gerektiğini düşünürken, Nazzâm cisim için belirli bir sayının bulunmayacağını belirtir.

Onun bölünme bakımından bir sonu yoktur”.⁵⁶ Şu halde “cismin, kendisinin de yarısı olmayan bir yarısından veya kendisinin de bir parçası olmayan bir parçasından bahsedilemez. Böylece Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl'in bölünemeyen cüz fikrine karşı “sonsuzca bölünebilen cüz” kavramını geliştirmiş olmaktadır.⁵⁷ Nazzâm Ebü'l-Hüzeyl'in başını çektiği kelâmcıların “cevher-i ferd” görüşünü kabul etmediği gibi, onların arazlar olarak isimlendirdiği varlık türlerini de sadece hareketlerle sınırlı tuttu. Ona göre insanın bütün fiilleri (*efâ'il*) hareketlerdi; hareketler de arazdır. İnsanın hareketten başka fiili yoktur. İnsan hareketi ancak kendisinde meydana getirebilir. Buna göre irâdeler, isteksizlikler (*kerâhât*), bilgi, bilgisizlik, doğruluk, yalan, konuşma ve susma gibi insanın bütün fiilleri birer harektir.⁵⁸ Nazzâm, sükûnun da hareketten ibâret olduğunu düşünmüştür. Buna göre sükûnun anlamı, bir şeyin bir mekânda iki vakitte bulunması (*kâin*), yani aslında orada iki vakit hareket etmesidir.⁵⁹ Peki, arazların tamamı hareketlere indirgeniyorsa kelâmcıların arazlar olarak isimlendirdiği renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, sesler, elem ve lezzet hangi varlık kategorisine girecektir? Nazzâm, bunların *latîf cisimler (ecsâm litâf)* olduğunu düşünmektedir. O, latîf cisimlerin tek bir mekâna (*hayyizin vâhidin*) hulûl edebileceğini iddia ediyordu. Buna göre rengin mekânı, tat ve kokunun mekânı olabilirdi.⁶⁰ Dolayısıyla şeyler birbirleriyle içiçe (*müdâhale*) geçebilirdi. Nazzâm, buradan müdâhale teorisine ulaştı. *Müdâhale*, iki cisimden birinin mekânının (*hayyiz*) diğerinin

⁵⁶ “Eş'arî, *Makâlât*, s. 318/254. Nazzâm'ın Hişâm b. el-Hakem ve el-Esamm'ın adımlarını takip ederek, ilhâmını Stoacılıktan alan “Yaratılmış evrenin tek bileşenleri cisimlerdir” şeklindeki görüşünü kabul ettiği ifade edilmektedir. bk. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 9.

⁵⁷ “Cüveynî, felâsifenin büyük çoğunluğu cisimlerin sonsuzca bölünebileceğini (*lâ tetenâhâ fi tecezzihâ*) düşündüğünü; Nazzâm'ın da felsefeye mensûb biri olarak bu görüşü benimsediğini kaydeder (و إلى ذلك (صار النظام من المتسبين إلى الفلسفة). bk. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 36. Bununla beraber bölünemeyen cevherin varlığını kabul etmeyen Nazzâm'a Hişâm b. el-Hakem ve matematikçilerin çoğunun da (*hüssâb*) iştirâk ettiği ifade edilmektedir. bk. Lâmişî, *et-Temhîd*, s. 47. Nazzâm ile Hişâm arasındaki bu etkileşimin boyutları hakkında çok fazla şey bilmiyoruz. Ancak Abdülkâhir el-Bağdâdî, Nazzâm'ın nesnenin doğasına ilişkin görüşünü Hişâm'dan aldığı açıkça söylemektedir. bk. *el-Fark*, s. 119: (فاخذ (عن هشام و عن ملحدة الفلاسفة قوله بابطال الجزء الذي لا يتجزأ ثم بنى عليه قوله بالطفرة. Şehristânî, *el-Milel*, I, 70. Nazzâm ile Hişâm, arasındaki ilişki için bk. Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, s. 114-5.

⁵⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 403/298. Ancak Ebü'l-Hüzeyl irâdeler, kerâhetler, ilim, cehâlet, doğruluk, yalan, konuşma ve susmanın, hareketlerden ve sükûndan başka olduğunu söyleyerek Nazzâm'a karşı çıktı. bk. *Makâlât*, s. 404-5.

⁵⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 403-4/298.

⁶⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 347/268.

de mekânı olması ve iki şeyden birinin diğesinde bulunması (و معنى المداخلة ان يكون حيز احد)
(الجسمين حيز الآخر و ان يكون احد الشئين في الآخر) anlamına geliyordu.⁶¹ Eş‘arî, Nazzâm’ın müdâhale görüşünü şöyle nakleder:

Her şey zıddıyla ve karşıtıyla (*hilâf*) içiçe geçmiştir (*yüdâhili*). Zıt, başkasını engelleyen ve bozan demektir, tatlılık-acılık ve sıcak-soğuk gibi. Karşıt (*hilâf*) ise tatlılık-soğukluk ve ekşilik-soğuk gibi. O, hafifin ağır ile içiçe olduğunu iddia etmiştir. Ölçüsü ağırdan az ve kuvveti ondan çok olan nice hafif vardır ki, onunla iç içe geçtiği zaman onu işgal eder. Yani ölçüsü az kuvveti çok olan, ölçüsü çok kuvveti ağır olanı işgal eder. O, rengin tat ve koku ile içiçe geçtiğini ve bunların cisimler olduğunu iddia etmiştir.⁶²

Gerçekte *müdâhale* görüşü, Nazzâm’ın nesnenin doğasına ilişkin yaklaşımının tabî bir sonucu. Çünkü nesne, esas itibariyle belirli sayıda latîf cisimden yani cüzlerden oluşuyordu. Dolayısıyla latîf cisimlerin biraradalığından teşekkül eden cisimde cüzler birbirleriyle aynı mekânı paylaşmak zorundaydı.⁶³ Ancak Nazzâm’ın müdâhale teorisi, kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmedi.⁶⁴ Sözelimi Dırâr b. Amr, cismin mücâvere yoluyla bir araya gelmiş şeylerden oluştuğunu ve bunların en güzel şekilde birbirini çevrelediğini söylemişti. O, “müdâhale“yi ve bir mekânda iki şeyin, iki arazın veya iki cismin bulunmasını kabul etmemiştir.

Nazzâm’ın düşüncesinde kelâmcıların cevherler ve arazlara ilişkin verdikleri hükümlerin tersyüz olduğunu gözlemleriz. Şöyle ki; kelâmcıların “araz” dediklerine Nazzâm “cüzler” demekte; arazları ise sadece hareketlerden ibâret görmektedir. Durum böyle olunca, kelâmcıların cevhere ilişkin verdikleri birincil hüküm olan cevherlerin *mütecânis* oluşu, Nazzâm’da arazların bir niteliği olur. Aynı şekilde kelâmcıların

⁶¹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 327/259.

⁶² Eş‘arî, *Makâlât*, s. 327/259. “Nazzâm’a göre, renk, tat, koku, uzunluk, genişlik ve *ashâbü’l-a‘râzın* araz olduğunu iddia ettiği şeylerin tamamı, birbiriyle içiçe geçmiş cisimlerdir (*ecsâm mütedâhile*); ancak hareket ve sükûn müstesnâ. Çünkü bu ikisi Nazzâm’a göre arazdır. Ona göre uzunluk, uzun olandır; genişlik de geniş olandır. O, müdâhale yoluyla iki cismin aynı mekânda (*fî mekânin vâhidin*) bulunmalarının mümkün olduğu görüşündedir.” bk. Ka‘bî, *Kitâbü’l-Makâlât*, s. 70.

⁶³ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 327/259.

⁶⁴ Müdâhale görüşünün eleştirisi için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 46.

arazlara ilişkin verdikleri arazların muhtelif oluşu hükmü ise, Nazzâm'da cüzlerin bir niteliği olur. Bu bağlamda Nazzâm cevherlerin birbirine zıt cinsler olduğunu (الجواهر اجناس متضادة) söyledi. Buna göre beyaz, siyah, sarı, kırmızı ve yeşil gibi renkler, sıcaklık, soğukluk, tatlılık, ekşilik, kokular, tatlar, yaşlık, kuruluk, suretler ve rûhlar birbirine zıt olan cevherlerdir.⁶⁵ Böylece Nazzâm, arazların birbirine zıt olmadıklarını, zıtlığın, ancak cisimlerde bulunacağını söyler. Çünkü zıt olmak aynı cinsler için söz konusudur. Bunların tamamı biri diğerini bozan cisimlerdir; biri diğerini bozan her iki cisim de birbirine zıt olmaktadır.⁶⁶ Kelâmcıların arazları Nazzâm tarafından cüzler; daha doğru bir ifadeyle cisimler (*kesîf* ve *latîf*) şeklinde algılandığı için, kelâmcılarca araz olmanın îmâ ettiği ikincil durum ve niteliklerin bir kısmı bu anlamlara bitişemeyecektir. Sözelimi kelâmcılarca bir takım arazlar insanın kudretinin konusu olmaktadır. Ancak Nazzâm, arazları cisimler (cüzler) ile özdeşleştirdiği için, onların artık insanın fiil yapma gücünün konusu olmayacağını düşünmüştür. Zirâ insan, cisimleri meydana getiremezdi.⁶⁷ Benzer şekilde Nazzâm, kelâmcıların arazları için söz konusu olan cins farklılığının hareketler için geçerli olmayacağını söyledi. Buna göre insanın hareketleri ve fiillerinin tamamı bir cinsti. Bunun gerekçesi ise bir öznenin (*zât*) muhtelif ve birbirine zıt iki fiil işleminin imkânsız oluşudur. O, şöyle diyordu:

“Bir cins, birbirine zıt olan iki şeyi meydana getiremez (*lâ yef'alü*). Tıpkı ateşle, soğutma ve ısıtmanın meydana gelmemesi gibi. O, yükselişin iniş, sağ yöne gitmenin sol yöne gitme, tâatın mâsiyet, küfrün imân ve doğruluğun yalan cinsinden olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁸

⁶⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 309.

⁶⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 376/283.

⁶⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 404/298.

⁶⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 351/270. Zirâ insan, tâat ve mâsiyeti yapabiliyorsa, bu ikisinin birbirinin cinsinden olması gerekmektedir. Nazzâm, canlıların hareketlerinin tamamının aynı cins olduğunu düşünüyordu. Meselâ tâ'at ve mâsiyet böyledi. Ancak Nazzâm her ne kadar tâ'at ve mâsiyetin aynı cins olduğunu söylese de tâ'atin mâsiyetin hilâfî olduğunu ileri sürüyordu. bk. Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 70. Hayyât da şöyle der: “Nazzâm'a göre tek bir cinsten iki cins fiil meydana gelmez. Nazzâm buna şöyle delil getiriyordu: Ateşten ancak bir cins demek olan ısıtma (*teshîn*) meydana gelir; aynı şekilde kardan da yine bir cins demek olan soğutma (*tebrîd*) meydana gelir. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 73.

Arazilara ilişkin hükümlerden bir diğeri, arazların sürekliliği problemiyle ilgiliydi. Bu bağlamda Nazzâm'a göre arazlar iki zamanda bâkî kalamazdı.⁶⁹ Çünkü hareketlerin bâkî olması düşünülemezdi. Hatırlanacağı üzere Ebü'l-Hüzeyl, bazı arazların bâkî olacağını söylüyordu. Ancak bekânın kendisi de bir araz olduğu için, bu durumda bir arazın başka bir arazla kıyâmı gerekecekti. Bu sebeple Ebü'l-Hüzeyl, bekânın bir cisimde veya bir mekânda bulunmadan var olduğunu söylemiş; hattâ arazları: “cisme arız olan mânâlar” şeklinde tanımlamaktan kaçınmıştı.⁷⁰

Nazzâm'ın arazlarla ilgili ulaştığı bir diğeri sonuç, arazların görme idrâkinin konusu olamayacağıdır. Böylece o arazların görülmesi konusunda Ebü'l-Hüzeyl gibi düşünmemektedir. Nazzâm'a göre “Arazların görülmesi imkânsızdır. Çünkü hareketten başka araz yoktur. İnsan ise ancak renkleri görebilir. Renkler de cisimdir. Gören özenin renk dışında görebileceği herhangi bir cisim yoktur”.⁷¹

Nazzâm, cevher-i ferd öğretisini kabul etmeyip, cüzlerin sonsuzca bölünebilmesini ileri sürmesinin doğal bir sonucu olarak, **hareket** sorunuyla karşı karşıya kaldı. Çünkü Nazzâm, sonsuzca bölünebilmeyi savunmakla birlikte, hareketi de reddetmiyordu. Hattâ gördüğümüz üzere bütün arazların hareketler olduğunu söylemişti. Nazzâm hareketi [1] **İ'timâd** hareketi ve [2] **İntikâl** (*nukle*) hareketi olmak üzere iki kısma ayırır. Nazzâm, cisimlerin Allah'ın yarattığı esnada dahi bir tür harekete sahip olduğu kanaatindeydi.⁷² Ona göre cisimlerin tamamı gerçekte hareketlidir; hareketsiz (sâkin) oldukları ancak dilde söylenebilir. Buna göre aslında hareketsizlik de (sükûn) bir harekettir. Nazzâm

⁶⁹ Adûdü ddîn el-Îcî, arazların iki zamanda bâkî kalmayacağına ilişkin tercih edilen argümanlardan birinin kaynağının Nazzâm olduğunu söyler. Buna göre: Arazlar ikinci zamanda bâkî kalmış olsaydı, onların üçüncü ve sonraki zamanlarda yok oluşu (*zevâl*) imkânsız olurdu. *Lâzım*, yani zevâlin imkânsızlığı, icmâ ve duyuların şehâdeti ile geçersizdir. Çünkü duyular, arazların zevâlinin kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde meydana geldiğine şahiddir. Bu durumda *melzûm* yani arazların bekâsı da geçersizdir. bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Muhammed Bedreddîn Ebü Firâs en-Na'sânî), Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Radî, 1991, V, 40, 45.

⁷⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 369; krş. Ebü Rîde, *en-Nazzâm*, s. 117.

⁷¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 362.

⁷² Eş'arî, *Makâlât*, s. 324-5. Nazzâm, insan fiillerinin tamamının hareketlerden ibâret olduğunu; sükûnun da i'timâd hareketi olduğunu söyler. Hattâ bilgiler ve irâdeler de nefsin hareketleri olarak görür. Ancak Şehristânî, Nazzâm'ın burada söz konusu olan hareketle “nukle hareketi”ni, yani bir mekândan diğerine hareket etmeyi değil, aksine *felâsifenin* keyf, kem, vaz', eyn ve metâ vd. kategorilerde söz konusu ettiği hareketleri kastedtiğini yazar. Bu nedenle Nazzâm'a göre hareket, herhangi bir değişimin ilkesi (*mebde'*) olmaktadır, bk. *el-Milel*, I, 69.

bunun i'timâd hareketi olduğunu söyler. Bir cisim bir mekâna iki vakitte yaslandığı (*i'timâd*) zaman, “Cisim mekânda sâkin oldu” denilir. Çünkü sükûn, aslında i'timâdın (yaslanma) dışında bir mânâ değildir. Bir şeyin bir mekânda iki vakit bulunması demek olan sükûn, aslında o şeyin söz konusu mekânda iki vakit hareket etmesidir”.⁷³ Nazzâm bütün arazların hareketlerden ibâret olduğunu düşündüğü için, sükûnu da hareket olarak açıklamıştır. Buna göre hareket, esas itibariyle bir oluştur (*kevn*). Nazzâm'a göre i'timâdlar ve kevnler, hareketlerdir. Şu halde i'timâd hareketi bir mekândaki hareket; intikâl hareketi ise bir mekândan diğer mekâna doğru gerçekleşen harekettir.⁷⁴ Buna göre gerçekte sükûnun bir anlamı yoktur, çünkü sükûn olarak isimlendirilen şey i'timâd hareketidir, yoksa zevâl hareketi değildir.⁷⁵ Nazzâm, cismin, bir mekândan diğer bir mekâna hareket ettiği zaman, hareketin birinci mekânda ortaya çıktığını (*tahdüsü*); ancak bu [hareketin], ikinci mekânda kevn gerektiren cismin i'timâdları olduğunu söyler. İkinci mekândaki kevn ise, cismin ikinci mekândaki hareketidir.⁷⁶

Peki, Nazzâm'ın sonsuzca bölünebilen cüzleri, mekânsal hareket ile nasıl uzlaştırılacaktı? Çünkü hareket, mutlaka bir mekânda gerçekleşeceği için cisimlerin fiilen sonsuzca bölünmesi mekânsal hareketin imkânını da ortadan kaldıracaktır.⁷⁷ Sözelimi cismi oluşturan cüzlerin sonsuzca bölünebildiği düşünülüyorsa, o zaman AB noktası arasındaki mekânın da sonsuza kadar bölünmesi gerekecek; böylece iki nokta arasında sonsuz sayıda mesâfeler yer alacaktır. Bu durumda söz konusu iki nokta

⁷³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 324-5. Muammer'e göre ise hareket, gerçekte sükündür. bk. el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 71.

⁷⁴ Krş. Şehristânî, *el-Milel*, I, 55.

⁷⁵ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 70.

⁷⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 354/271.

⁷⁷ Hayyât'a göre Nazzâm, cisimlerin bölünemeyen (*lâ-tetecezeü*) cüzlerden bir araya gelmiş (*mecmû'atün*) olduğunu kabul etmemektedir. O, Nazzâm'ın “Cisimler, vehmin kendisini ikiye bölemediği hiçbir cüze sahip değildir” dediğini nakleder. Hayyât, Nazzâm'ın cisimlerin mekân (*misâha ve zer'*) bakımından sonsuz olduğu düşüncesinde olmadığını söyler. bk. *İntisâr*, s. 76. Hayyât'ı takip eden bazı yazarlar da Nazzâm'ın cisimlerin fiilen değil, vehmen sonsuzca bölündüğü görüşünde olduğunu söyler. Sözelimi bk. Ebu Rîde, *en-Nazzâm*, s. 124; Burhan Köroğlu, “Taфра”, *DİA*, XXXIX, 371. Fakat bu durumda karşımıza şöyle bir problem çıkıyor: Şâyet Nazzâm, cisimlerin fiilen değil de zihnen (veya vehmen) sonsuza kadar bölünebileceğini düşünüyorsa; o zaman taфра teorisini niçin geliştirdi? Çünkü taфра teorisi, bir cisim olan mekânın sonsuza kadar bölünemesi sebebiyle, hareketin imkânsızlığını gerektirmesi problemine yol açıyordu. Dolayısıyla şâyet cüzler zihinde sonsuza kadar bölünecek olsaydı; o zaman kendisine mekânsal hareketin imkânsız olduğu eleştirisi yapılamazdı.

arasının kat edilmesi aslâ mümkün olmayacaktır. Ebü'l-Hüzeyl'in bu soruyu Nazzâm'a şöyle yönelttiğini görüyoruz: “Kaya üzerindeki karınca bir taraftan diğer tarafa yürüdüğü zaman sonsuz bir mesafe kat etmiş olacaktır. Peki, sonlu olan sonsuzu nasıl kat edecektir?”⁷⁸

İyi bilindiği üzere Nazzâm bu çıkmazdan kurtulmak için karıncanın mekânın bir kısmını yürüyerek diğer bir kısmını ise sıçrayarak (*tafra*) kat edeceğini söyledi.⁷⁹ Şu halde herhangi bir cisim, bir mekânda bulunup, sonra sıçrama yoluyla, ikinci mekâna

⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 69-70; krş. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 159. Tafra teorisi, hareketin varlığının kabul edilmesi durumunda sonsuz bir mesafenin kat edilmesi gerektiğini, bunun da imkânsız olduğunu ileri sürerek, hareketi reddeden Zenon paradoksunun açtığı soruna bir cevap olarak değerlendirilebilir. Bilindiği üzere Zenon, nesnelerin yanı sıra, uzay-zamanın da sonsuzca bölünebilmesine şöyle karşı çıkmıştı: “Bir şeyin sonlu bir zamanda sonsuz şeyleri bir bir geçmesi veya sonsuz şeylere *temâs* etmesi mümkün değildir”. bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 394. İşte Nazzâm da “nesnelerin yanısıra mesafenin de sonsuzca bölünebilir olduğu”nu düşündüğü için hareket eden şeyin sonsuz cüzleri bulunan mesafenin bir kısmını yürüyerek bir kısmını da *temâs* olmaksızın sıçrama yoluyla kat edeceğini söylemişti. Şu halde Nazzâm'ın bu argümanını, Zenon'un söz konusu eleştirisine bir cevap olarak öne sürdüğünü söyleyebiliriz. Wolfson, Nazzâm'ın bu argümana ilişkin bilgisini kesin bir şekilde Aristoteles'in *Fizik*'inden tedarik ettiğini; ancak Aristoteles'in Zenon'un söz konusu eleştirisine verdiği cevabın, Nazzâm'ın öne sürdüğü tafra teorisiyle hiçbir şekilde ilişkili olmadığını dile getirir. Çünkü Aristoteles bu eleştiriyi, “uzayın ve zamanın sonsuz bölünebilirliği yanında hareket ve zamanın da sonsuz bölünebilir olduğunu” söyleyerek cevaplamaktaydı. Wolfson'a göre Nazzâm ise, “uzay ve mesafenin sonsuz bölünebilirliği yanında hareket ve zamanın da sonsuz bölünebilirliği” konusunda Aristoteles ile aynı görüşte olamazdı. Çünkü Nazzâm'dan yapılan nakillerde onun böyle bir görüşü benimsediği hiçbir şekilde zikredilmemektedir. Buradan hareketle Wolfson, Nazzâm'ın Aristoteles'in *Fizik*'inde yer alan Zenon'un eleştirisinden şifâhî olarak haberdar olduğunu, buna mukabil Aristoteles'in cevabına ilişkin herhangi bir bilgisinin olmadığını ifade etmektedir. bk. Wolfson, *a.g.e.*, s. 395. Bununla beraber Ebü'l-Hüzeyl'in Nazzâm'a yönelttiği eleştirinin Zenon'un “sonsuz olan katedilmez” şeklindeki görüşünü çağrıştırdığı söylenebilir. krş. Burhan Köroğlu, “Tafra”, *DİA*, 39, 371.

⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 69-70; krş. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 159. Kelâm kitapları, Nazzâm'ın tafra teorisine ilişkin verdiği çok sayıda örneği ihtivâ eder. Bu örneklerden biri şöyledir: [1] “Üst tarafı alt tarafından daha fazla hareket eden ve alt tarafının ve ekseninin kat ettiğinden daha fazla mekân kat eden “topaç”ın hareketi böyledir. Bunun sebebi, varlıklara temas eden üst tarafın, eksenile aynı hizada olmamasıdır. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 321/256. [2] Kuyunun ortasında yatay bir şekilde bulunan bir tahtaya bağlı, uzunluğu elli zirâ' ve ucunda bir kova bulunan ip düşünelim. İpin uzunluğu da elli zirâ' olsun. Bir tane kancası olsun. Bu kancayla ortadaki ip çekilir. Böylece kova kuyunun başına ulaşır. Bu durumda kova aynı zamanda (*fi zamânin vâhidin*) elli zirâ' uzunluğundaki bir iple yüz zirâ' mesafe kat etmiş olur. Bu ise ancak kovanın [mesafenin] bir kısmını tafra ile katetmesidir. bk. Şehristânî, *el-Milel* I, 69-70: Ancak Şehristânî, Nazzâm'ın verdiği bu cevapla söz konusu ilzâmı ortadan kaldıramadığını söyler. Zirâ yürümek ile tafra arasındaki fark, nihâi tahlilde zamanın sürati ve yavaşlığına döner. Krş. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 159-60. [3] Bir kareyi çapraz olarak kateden bir karınca, hedefine karenin iki kenarını kateden karıncadan daha önce ulaşır. Bunu açıklamanın tek yolu, hedefe daha önce ulaşan karıncanın bazı mekânları sıçrayarak geçtiği gerçeğidir. bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli 'd-dîn*, s. 434, 439, 441.

uğramadan üçüncü mekâna geçebilirdi.⁸⁰ Buna göre “tafra”, bir cismin bir mekânda olması, sonra ikinci mekâna uğramadan sıçrama yoluyla üçüncü mekânda bulunmasıdır.⁸¹

Ancak Ebü'l-Hüzeyl: “Karınca kayanın bir kısmını yürüyerek, diğer bir kısmını da sıçrayarak kat etmiş olsaydı, o zaman sözgelimi karıncanın ayakları mürekkebe boyandığı takdirde, ayaklarının bıraktığı izin dümdüz olmaması, sıçradığı farzedilen yerin de siyah olmaması gerekirdi” diyerek, tafra teorisinin sağduyu tarafından kolayca yanlışlanabilir olduğunu düşündü.⁸² Böylece kelâmcıların çoğu cismin önceki mekâna uğramadan başka mekâna geçmesinin imkânsız olduğunu düşünerek tafra teorisini kabul etmediler. Onlar, Nazzâm’ın zikrettiği örneklerdeki hareketlerin tafra yoluyla gerçekleşmediği kanaatindeydiler: Çünkü: cismin bir kısmı hareketsiz iken, çoğu hareketli olabilir. Meselâ at yürürken ve hızlı koşarken ayağını indirip kaldırdığında orada gizli duraklamalar olur. İki attan birinin diğerinden daha yavaş olmasının sebebi budur. Aynı şekilde taş yuvarlanırken de gizli duraklamalar olur. Bu yüzden, bir taş kendisiyle birlikte yuvarlanmış daha ağır olan diğer taştan daha yavaş hareket eder.⁸³ Ancak Eş’arî, Ehlü’n-Nazar ve *felâsifenin*, taşın yuvarlanırken duraklamalar yaptığı şeklindeki görüşü kabul etmediklerini belirtir. “Onlara göre, iki taş yuvarlandığı zaman, ağır olanı öne geçer. Çünkü hafif olan ağır olandan daha çok engellere mârûz kalmakta ve sağa sola, öne ve geriye doğru hareket etmektedir. Buna göre hafif olan taş, yuvarlandığı yönde engellerle karşılaşırken, ağır olan yol kat eder ve böylece ondan daha hızlı olur.”⁸⁴

Kelâmın ikinci evresinde, yani tümelleşme döneminde cevher-araz modelinin büyük bir çoğunluk tarafından bir şekilde kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Bu sebeple varlığı açıklama tarzına ilişkin üç açıklama biçiminin geliştirildiğini gözlemliyoruz. Bu

⁸⁰ Eş’arî, *Makâlât*, s. 321/256; krş. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 140; Şehristânî, *el-Milel*, I, 55-6.

⁸¹ Eş’arî, *Makâlât*, s. 321. “Tafra, bir şeyin birinci mekândan, ikinci mekâna uğramadan doğrudan üçüncü mekâna geçmesidir” bk. Ka’bî, *Kitâbü’l-Makâlât*, s. 70.

⁸² İbnü’l-Mutahhar Hillî, *Nihâyetü’l-merâm fi ilmi’l-keâm* (nşr. Fâzıl el-İrfân), Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 1419, II, 455.

⁸³ Eş’arî, *Makâlât*, s. 321-2/256.

⁸⁴ Eş’arî, *Makâlât*, s. 322/256.

üç yaklaşımın, cevher-araz modelinin belirlediği sınırlar içerisinde kalmakla birlikte önemli ölçüde çeşitlilik arz ettiğini söyleyebiliriz. Dırâr, Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın nesnenin doğasına ilişkin yaklaşımları arasında gözlemlediğimiz bu çeşitliliği, esas itibariyle nesnenin temel bileşenlerine ilişkin yaklaşımları belirlemiştir. Bununla beraber söz konusu yaklaşımlar arasındaki büyük farklılıklara rağmen, anılan üç düşünürün de cevher-araz modeli içinde düşündükleri, birbirlerinin teorilerine yönelttikleri eleştirileri de bu modelin kavramsal ağının belirlediğini söyleyebiliriz. Bu sebeple kelâmda ontoloji düşüncesinin tarihsel gelişimine baktığımızda Dırâr'la başlayan süreç, Ebü'l-Hüzeyl ile ikmâl edilmiş, ancak Nazzâm ile birlikte teori yeni bir dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşüm esas itibariyle cevher-araz teorisinin gündeme getirdiği süreklilik probleminin çözüm çabasıyla gerçekleşmiştir. Bu çözüm çabasının “Cevher-araz düşüncesinin içinde kalarak varlıkta ve bilgide süreklilik sağlanabilir mi?” sorusuna matuf olarak gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple Nazzâm, Muammer ve Câhiz gibi kelâmcılar kurdukları tabiat düşüncesiyle, nesneyi oluşturan bir unsur olarak cevher-araz ilişkisini metafiziksel bir ilke yerine fizikî bir ilkeye, yani tabiata verdiler. Ancak şeylere tabiatlarını verenin nihât anlamda metafizik bir ilke olmasını yadsımadılar. Böylece Nazzâm, Muammer ve Câhiz, âlemi oluşturan nesnelere tabiatlarından bahsederek cevher-araz teorisinin gündeme getirdiği süreklilik problemini çözmeye çalıştılar. Buna göre cüzler veya cevherler tabiatlara sahipti ve tabiatları gereği kendileri için bir takım yeni durumlarla niteleniyorlardı.⁸⁵ Bir sonraki başlığımızın konusunu adı geçen kelâmcıların “tabiat düşüncesini nasıl tesis ettikleri” sorusu oluşturacaktır.

⁸⁵ Daha sonraları Şahhâm tarafından geliştirilecek ma'dûmun sübûtu teorisinin de süreklilik problemini tesis etmek amacıyla kullanıldığını söyleyebiliriz. Buna göre nesnelere oluşturan cevher ve arazlar sürekli bir şekilde yaratılıyorsa, o zaman nesnenin kendinde bir özelliğinin ve buna bağlı olarak sürekliliğinin bulunduğunu söylemek güçleşecekti. Bu sebeple *ma'dûmun şeyiyyeti teorisi*, şeylerin sadece varlıkta değil, aynı zamanda ademde de bir takım zâtî niteliklere sahip olduğunu ifade etmek üzere kullanılmıştır.

II. Tabiat Düşüncesi

1. Nazzâm: Kümûn Teorisi

Nazzâm'ın kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen cevher-araz modelini ters yüz ederek onlara muhâlefet ettiğini gördük. Nazzâm, öncelikle nesnenin doğasına ilişkin getirilen cevher-araz çözümlemesinden tatmin olmadı. Çünkü bu modelde kalıcılığı olmayan arazlar üzerine büyük bir sistem inşâ ediliyordu. Nazzâm, arazların bu fonksiyonu yerine getiremeyeceğini düşündü. Bu sebeple o, -Câhiz'dan öğrendiğimiz kadarıyla- muhâlefet ettiği kelâmcıların hemen tamamına *ashâbü'l-a'râz* yakıştırmasında bulundu. Arazlar, doğaları gereği süreksizliği temin ediyordu. Mu'tezile kelâmcılarının büyük çoğunluğu açısından bekâ düşüncesinin bir tür süreklilik fikrine imkân verdiği düşünülebilirdi. Ancak Nazzâm, arazları hareketlere indirmediği için, hareketlerin bekâsından bahsedilemezdi. Bu sebeple "Arazlar iki zamanda bâkî kalmaz" tümel prensibi, Nazzâm için çok daha fazla geçerliydi. Bununla beraber Nazzâm bunu özellikle bir grup kelâmcıda gözlemlediğimiz gibi, yaratmanın sürekliliğini açıklamak için değil, aksine hareketlerin süreksizliğini açıklamak için dile getirdi. Dolayısıyla beka, Nazzâm için süreklilik düşüncesini tesis etmeye imkân vermiyordu. Peki, sürekliliği sağlayacak ne olabilirdi? Kanaatimizce Nazzâm, süreklilik düşüncesini tesis etmek için tabiat düşüncesini geliştirdi; böylece hakikatleri temellendirmeye çalıştı. Bu çabası neticesinde Nazzâm **kümûn ve zuhûr görüşüne** ulaştı. Kümûn görüşü, genel olarak nesnelere bir takım gizil şeylerin (tabiatların) bulunduğu anlamına geliyordu.⁸⁶ Şu halde Nazzâm'ın kümûn teorisi "Nesneler niçin oldukları gibi olmaktadır?" ve "Nesneleri belirleyen şeyler nelerdir?" gibi sorulara ilişkin bir teori olarak karşımıza çıkıyor. Bununla beraber, Nazzâm ile *ashâbü'l-a'râz*, özellikle de Dırâr b. Amr ve Ebû Bekir el-Esam arasında yaşanan kümûn-zuhûr tartışmasının, bilginin temeli sorunu bağlamında bir tür empirisizm-rasyonalizm tartışmasını başlattığını da söylemeliyiz. Burada duyuşal yoldan algılanamayan hiçbir şeyin anlamı olmadığını düşünen *ashâbü'l-a'râz* kelâmcıları, gözlem ve müşâhede ile

⁸⁶ Krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *DİA*, XVI, 552.

elde edilen deneyimi; Nazzam ise bunun yanı sıra akıl yürütme ve düşünmeyi, bilginin temeline yerleştirmektedir.

Nazzâm'ın kümûn görüşünün anlatımını Câhiz'in *Kitâbu'l-Hayevân*'ında ayrıntılarıyla buluruz. Burada Nazzâm sağduyuya vurgu yaparak kümûn görüşünü temellendirmeye çalışmakta; bu görüşün kabul edilmemesi halinde bazı imkânsızlıkların gündeme geleceğini bir takım örneklerle göstermektedir. Nazzâm'ın kümûn görüşü, literatürde klasikleşmiş bir örnek üzerinden, yani ateşin taşa veya odunda bulunması üzerinden ele alınmaktadır. Nazzâm'a göre ateşin taşa veya odunda bulunduğu kabul edilmezse, yağın da susamda ve zeytinde bulunmadığını söylemek gerekecektir. Nazzâm şöyle der:

Taşa ve odunda ateşin bulunduğunu gösteren şey, bunu inkâr edenin susamda ve zeytinde de yağın bulunmadığını iddia etme durumuna düşeceği'dir. Ayrıca bu kişinin, insanda kanın bulunmadığını da söylemesi gerekir. Çünkü bunlara göre kan, sadece yaranın açılmasıyla ortaya çıkar (*tehalleke*). Şu halde sabr bitkisinin acı; balın da tatlı olduğunu ancak onları tattıktan sonra kabul eden biriyle, susam ve zeytindeki yağı ancak sıkıldıktan (damıtıldıktan) sonra kabul eden biri arasında hiçbir fark yoktur.⁸⁷

Nazzâm'a göre burada tatlılık ve acılığın araz olduğu; yağın ve sirkenin de cevher olduğu iddia edebilir. Ne var ki bu durumda balın tatlılığı ve sirkenin ekşiliği hakkında söylenen bu ifadenin onların renkleri hakkında da söylenilmesi gerekecektir. Bu durumda ise sözgelimi kehribârın (*es-sebec*) siyahlığı, karın beyazlığı, safranın kırmızılığı, altının sarılığı ve bitkilerin yeşilliği gibi renklerin, söz konusu nesnelere bulunmadığını, bunların ancak insanın görmesi esnasında ortaya çıktığını (*yahdüsu*) söylemek gerekecektir. Kaldı ki gözlem (*muâyene*) ve duyu tecrübesi (*mukâbele*) bunlarda herhangi bir etkiye sahip değildir.⁸⁸ Nazzâm, kümûn-zuhûr teorisini izâh ederken gözlem ve duyu tecrübesinin varlıklar üzerinde bir tesirinin bulunmadığı ilkesinden hareket ederek *ashâbü'l-a'râz* olarak nitelediği bazı kelâmcıların "Var olmak görülebilir olmaktır" düşüncesine karşı çıkar. Ancak burada Nazzâm'ın "görülebilir olma"yı, "duyumsanabilir" şeklinde geniş anlamında kullanmaktadır. Böylece Nazzâm,

⁸⁷ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 7-8.

⁸⁸ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 8-9.

kümûn aleyhtarlarının şeylerin insan algısından bağımsız bir gerçekliğinin olmadığını savunduklarını düşünür.

Mütekellim bu düşüncesini, cismin tadından sonra rengine; kokusundan sonra uzunluğuna, genişliğine ve sûretine; hafifliğine, ağırlığına ve ölçüsüne kıyâs etse, –tıpkı rehâvetine ve salâbetine kıyâs ettiği gibi– bilgisizlikler kapısına girer. O, kırbanın içinde su olmadığını iddia edenlere katılmış olur. Bunlar, kendisine dokunmak sûretiyle kırbanın dolu ve ağır olduğunu bilseler bile, [kırbanın içinde su olduğunu] ancak onun ağzını kapatan ipin çözülmesiyle ortaya çıktığında (*tehalleka*) inanacaklardır. Öyleyse onlar, batmaları sebebiyle göremedikleri güneş, ay, yıldızlar ve dağlar hakkında da böyle desinler. Bu cehâletlere kapılanlar, sakındıklarından daha kötü duruma düşerler.⁸⁹

Nazzâm, kümûn görüşünü kabul etmeyen *ashâbü'l-a'râz* kelâmcılarından Dırâr b. Amr'ı kıyâsıya eleştirir. Ona göre “Dırâr b. Amr, kümûnu kabul etmemekle küfür ve inâdını bir araya getirmiştir. Çünkü Dırâr, tevhîdin ancak kümûnu inkâr etmekle mümkün olacağını düşünür. Ona göre kümûn, ancak insanda kan varsa mümkün olur ki bu da sadece yaralanma veya yarılmadan sonra akan kanı görme esnasında (*inde'r-ru'yet*) ortaya çıkan bir şeydir.”⁹⁰ Görülüyor ki Nazzâm, *ashâbü'l-a'râz*'ın algısal gerçekçiliğini sağduyunun sınırlarını zorladığı gerekçesiyle reddetmektedir. O, tabiatta “Var olmak, görülebilir olmaktır” düşüncesini savunan arazcılara cephe almaktadır. Bu bağlamda kanın ancak ortaya çıkarak görmenin konusu olduğu zaman insanda kanın bulunduğunu söyleyenler, kıyâs yapmadıkları için birçok tabiatın varlığını reddetmiş olmaktadır. Ancak Nazzâm'a göre insanın hayâtiyetini sürdürmek üzere vücûdunda kan bulunduğu kesin bir şekilde (yakînî) bilinmektedir. Canlıların kansız veya kana benzeyen bir şey olmadan yaşadığını iddia eden, zorunlu olarak tabiatları da inkâr etmiş olacaktır. Bu kişi, Cehm b. Safvân'ın ateşin ısıtması (*teshîn*) ve karın soğutması (*tebrîd*); idrâk ve hiss; gıda ve zehir hakkındaki yanlış kanaatlerine uyararak hakikatleri (*hakâik*) ortadan kaldırmış olacaktır.⁹¹ Nazzâm, insanda kanın olmaması veya ateşin yakmayı (*ihrâk*), sağlam gözün de idrâki gerektirmemesinin, tevhîdi temellendirmek gibi teolojik gerekçelerle savunulduğunu düşünmektedir. Ancak ona göre bunu iddia

⁸⁹ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 9.

⁹⁰ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 10.

⁹¹ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 10-11.

eden kişi, kendisinin anlayış eksikliği ve kıtlığının ya da yalanlama ve inatçılığın zirvesinde olduğunu göstermiş olacaktır.⁹²

Nazzâm, burada en temel anlamıyla bir Őeyin başka bir Őeyde gizli bulunduğu dūřuncesini, tabiat ve hakikat dūřuncesiyle pekiştirmektedir. Bu anlamıyla kûmûn grūřu, aynı zamanda bir sebeplilik teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre ateşte yakıcılık tabiatı, sağlam gözde de görme idrâkinin gerçekleşeceği hususu vurgulanmaktadır. Bunların tevhdin lehine olumsuzlanması, varlıkta bir süreksizliğe sebebiyet verecektir. Bunun yanısıra kûmûn aleyhtarlarının bir Őeye ilişkin varlık isnâdında bulunabilmek için, o Őeyin bir Őekilde duyu tecrübesinin erişebildiği bir düzeyde olması gerektiği dūřuncesi de, varlığı sadece “algılanabilir olan”a, hattâ Nazzâm’ın örneklerine bakılırsa, “görülebilir olan”a hasretmeyi iktizâ edecek, kıyâsın veya akıl yürütmenin varolan bütün anlam ve değerini ortadan kaldıracaktır. Nazzâm’ın bu dūřunceyi tevhdin iptâli olarak değerlendirmesi en azından Tanrı’nın algısal bir varlık olmadığı dūřnldęnde, O’nu bilmenin imkânını ortadan kaldıracadığı için oldukça anlamlıdır. Bu sebeple Nazzâm mütekellime kıyâsı bilmesini ve onu gereği gibi kullanmasını sık sık oğtler.⁹³ Bu açıdan bakıldığında “kıyâs”, yani varlığın salt duyulur olanlara münhasır olmadığı, aksine duyulur olanların dışında da varlık türlerinin bulunduğunu gösteren bir yöntem olmakta ve mütekellimin ayırıcı hussiyeti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buraya kadar Nazzâm’ın kûmûn görüşünü, daha çok onun yokluğunun gündeme getireceği problemleri ne sürerek izah ettiğini gördük. Ancak Şimdi bu teorinin olumsal olarak ifade ettiği anlamı ele almalıyız. Öyleyse “Nazzâm, kûmûn görüşüyle ne kastediyor?” sorusunu sormalıyız. Bu konuya cevap verirken Nazzâm yine örneklerden hareket eder: Şöyle der:

Biz, odunu cüzleri çözülürken ve kendisini oluşturan asıllar (*rükün*) tek tek ayrılırken görürüz. Odunun kendisinden terekküb ettiği toplam (*mecmât*) dört tanedir: Ateş, duman, su ve kl. Biz, ateş için sıcaklık ve ışığın söz konusu olduğunu biliriz. Aynı Şekilde suyun sesi; dumanın tadı, rengi ve kokusu bulunmaktadır. Kl için de tat, renk

⁹² Câhiz, *el-Hayevân*, V, 10-11.

⁹³ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 12.

ve kuruluk bulunduğunu görürüz. Biz [odundan dışarı] çıkan su için de diğerleri için söz konusu olan şeyin geçerli olduğunu biliriz. Sonra odunun tek tek parçalardan oluşan cinslere sahip olduğuna ulaşırız. Odunun böyle nitelediğimiz şekilde mürekkebe olduğunu biliriz. Bütün bunlar ışığında şu iddiada bulunuruz: Odun, birbirine zıt çiftlerden (*müzdevicât*) mürekkeptir, tek tek şeylerden (*müfredât*) değil.⁹⁴

Nazzâm'ın kümûn görüşünün anlamı, onun nesne analizinde ortaya çıkıyor. Sözelimi odunu müşâhede ettiğimizde ondan ateş, duman, su ve külün ortaya çıktığını görüyoruz. Dolayısıyla bir odun başka bir oduna sürtüldüğünde, bu sürtünmeden ortaya çıkan yanma ve bu esnada odundan dışarı çıkan su, duman ve kül, odunun içinde “bir şekilde” vardır. Nazzâm, mütekellimin kıyâs düşüncesine burada tekrar atıfta bulunarak; mütekellimin sadece duyu tecrübesinin erişebildiği düzeydeki varlıkları kabul etmemesi gerektiğini, kıyâs ile duyu tecrübesinin erişemediği alana da ulaşarak bu düzeydeki varlıkların bulunduğunu da kabul etmesi gerektiğini düşünmektedir: “Mütekellim kıyâsı bilir⁹⁵ ve ona hakkını verirse, odunun başka bir oduna sürtündüğünde (*ihtekke*), ateşin ortaya çıktığını görecektir, bunun aynının duman hakkında da geçerli olacağını düşünecektir. Akan su hakkında da aynı durum söz konusudur. Şâyet mütekellim akıl yürütmeyi (kıyâs) sürdürürse, duman ve su hakkında ulaştığı sonucun benzerini, kül hakkında da söyleyecektir. Aksi halde o, ya bilgisiz ya da bir gerekçeye dayanmadan konuşuyordur (*tehakküm*).⁹⁶

Ancak ateşin ve dumanın, odunda bulunduğu düşüncesi, bir şeyin başka bir şeyde bulunmasının imâlarını da tartışmayı gerektirmekteydi. Câhiz bununla ilgili olarak kümûn görüşünü reddedenlerin iki eleştirisine ve bunların Nazzâm tarafından nasıl cevaplandırıldığına yer verir. Birinci eleştiri, hacimsel olarak büyük olan bir şeyin, küçük olanda bulunamayacağı şeklindedir. Buna göre küçük bir odun parçasında bulunan ateş, hacimsel olarak odundan daha büyük olduğu halde, kendisinden daha

⁹⁴ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 11-2.

⁹⁵ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 11-2. Metinde geçen “لا يعرف” ibâresindeki olumsuzluk edatı “لا” fazladır. Buna göre metin şöyle okunmalı: فإذا كان المتكلم يعرف القياس ويعطيه حقه فرأى ان العود حين احتك بالعود (أحدث النار).

⁹⁶ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 12.

küçük olan odunda nasıl bulunacaktır? Bu eleştiriyi Nazzâm'ın şöyle ifade ettiğini görürüz:

Eğer kümûn görüşünü kabul etmeyen kişi, ateşin odundan daha büyük olduğunu gördüğü için ateşin odunda bulunmasını inkâr ettiğini öne sürerse, -çünkü büyük olanın küçükte bulunması mümkün değildir-, aynı şey duman için de geçerli olacaktır. Öyleyse söz konusu kişi dumanın da odunda bulunmadığını iddia etsin; hattâ yağ ve kehribar hakkında da böyle desin. Eğer bu ikisinin [ateş ve odunun] eşit olduğunu iddia ederse – ki o bunu, odunun, müşâhede ettiği ateş ve dumandan daha geniş olmadığı için söylemiştir– bu yönden ateşin kümûnunu inkâr eden kişiye ‘çakmak ve taşın kıvılcımının çakmakta ve taşta gizli olmadığını iddia etmesi gerekmez. Kanın insanda, yağın susamda ve zeytinyağının zeytinde kümûnunu inkâr etmek de gerekmez. Buradan hareketle “gözlemde cismin kapsamadığı şeyler dışındaki şeyleri inkâr etmesi gerekmez.”⁹⁷ Nasıl mümkün olabilir ki! Onlar, bu inkârlarını duyularının erişemediği gizli cisimlerden (*el-ecsâm el-müstetîre*) her biri için uyguladılar; sonunda [bu düşünce], sirkenin ekşiliği, balın tatlılığı (*halâvet*), suyun lezzeti (*uzûbet*), sabr bitkisinin acılığı gibi arazların iptaline kadar uzandı.⁹⁸

Peki, Nazzâm kümûn görüşüyle, sadece bir takım şeylerin diğer bir takım şeylerde gizli bulunduğunu mu kasdetmektedir? Aslında kümûn görüşünün sadece bununla sınırlı olduğunu söyleyemeyiz. Zirâ daha sonra işaret edeceğimiz üzere, bazı kelâmcılar bunu belirli ölçüde kabul etmişlerdir. Peki, öyleyse Nazzâm kümûn ile hangi düşünceye karşı çıkmaktadır? Câhiz'in buraya kadar sunduğu veriler, söz konusu teorinin bağlamını inşâ etmek için oldukça önemli olsa da teorinin hangi sorunu çözmek için geliştirildiğini ortaya koyması açısından yeterli değildir. Ancak Câhiz'in bundan sonra aktaracağı bilgiler, teorinin kalbine nüfûz etmemizi sağlayacaktır. Buna göre Nazzâm'ın esas itibarıyla tabiat düşüncesini kabul etmeyen ve nesnelere ortaya çıkan durumların yaratıldığını (*hâdis*) düşünen kelâmcılara karşı çıktığını söyleyebiliriz. Nazzâm'a göre odun yandığı zaman meydana gelen ateş, *hâdis* yani Tanrı'nın *ibtidâen* yarattığı bir şey değildir. Odundaki yanma onun tabiatının bir gereğidir. Çünkü ona göre nesnelere gizil durumda bulunan ateşin ve diğer *tabiat*lerin yaratıldığını söylemek, aslında nesnelere

⁹⁷ “*ve-lâ yenbağî en yünkire min zâlike illâ mâ lâ yekûnu el-cismü yese'ahû fi'l-ayn*”.

⁹⁸ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 12-3.

böyle bir tabiatın varlığını açıklamayı imkânsız hale getirecektir. Bu amaçla Nazzâm şöyle der:

Eğer sözlerini kıyâs etseler ve tıpkı ateş ve duman hakkında söyledikleri gibi, odunun külü için de “hâdistir” deseler, bu durumda onların bunun benzerini bütün cisimler hakkında da söylemeleri gerekir. Sözelimi renk, katılık (*salâbet*) ve ölçü (*mesâhe*) bakımından buğdaydan farklı olan unu düşünelim. Bu durumda unun *hâdis* olduğunu ve buğdayın da yok olduğunu (*kad betale*) iddia etmeleri gerekecektir. Bunu iddia ederlerse, sütü çalkaladıktan sonra *hâdis* olan tereyağının sütte [hiç] bulunmadığını iddia etmiş olacaklar ve süttten [üretilen] peynirin de *hâdis* olduğunu söyleyeceklerdir. Peynirin suyunu peynire kıyâs ederse –ki süt de ancak peynir ve sudur– ve ikisinin de *hâdis* olduğunu iddia ederse, bu durumda peynir ortadan kalkmış olur (*kad betale*).⁹⁹

Bu pasajdan hareketle Nazzâm’ın asıl gayesinin *ashâbü’l-a‘râz*’ın nesnelere ortaya çıkan durumların, nesne ve nesnenin tabiatıyla hiçbir şekilde ilişkisinin bulunmayıp; nesneden bütünüyle bağımsız tamamen yeni bir şey (*hâdis*) olduğu görüşünü reddetmek olduğunu çok açık bir şekilde söyleyebiliriz. Buna göre Nazzâm kümûn görüşüyle sözelimi sadece ateşin odunda veya taşta bulunduğunu değil, ateşin odunda ve taşta bir *tabiat* olarak bulunup hükmünü doğurduğunu kasetmektedir. Nazzâm’ın verdiği odun örneğini düşünecek olursak, odunun yanması esnasında gözlemlenen dört şey, yani ateş, duman, su ve kül, odundan tamamen bağımsız bir şekilde var olan şeyler/nesnelere değildir. Nazzâm, bunların *hâdis* olmadığını söylemektedir ki, teorisinin anlamı da zâten bu ifadeden çıkmaktadır. Ancak Nazzâm, bunların *hâdis* olmadığını söylediği için buradan bunların kadîm olduğunu düşündüğü sonucu çıkarılmamalıdır. Bu hususu daha sonra açıklayacağız. Nazzâm’ın kümûn görüşüyle ifade etmek istediği şeyi, belki de en iyi şekilde onun şu ünlü çömlek örneği açıklamaktadır:

Çömlek (*fehâr*) için de aynı şey gerekir. Çünkü biz çömleği, belirli miktarda (*alâ hiddetihî*) kuru ve çürütülmüş toprağın, belirli miktarda yaş ve akıcı bir suyla yoğurup, sıcak [ve] yüksek ateşli fırına attığımızda görürüz. Görme, dokunma, tatma ve koklama yoluyla bu çömleği biliriz. Ancak çömleği oyduğumuz ve sert bir şekilde vurarak kırdığımız zaman ise onu oluşturan [unsurları, yani] tek tek ateş, su ve toprak şeklindeki

⁹⁹ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 13.

nesneleri göremeyiz. Bununla beraber çömlek onlardan oluşmuştur. Odun da aynı şekildedir. Ne var ki çömlek insanların terkîbiyle; odun ise Allah'ın terkîbiyle meydana gelmektedir. Ancak insan mürekkebatı, (onların terekküb ettiği şeyleri meydana getirmek sûretiyle) cevherlerinden [başka şeylere] döndüremez.¹⁰⁰

Şu halde biz belirli ölçüde toprağı alıp suyla karıştırıyor, sonra bu toprağı yoğurup belirli sıcaklıktaki ateşe atıyoruz. Böylece çömlek îmâl ediliyor. Şimdi burada elde ettiğimiz çömlek *ashâbü'l-a'râzın* ifade ettiği gibi *hâdis* bir şey değildir. Nazzâm, çömleğin hâdis olmamasıyla esas itibariyle çömleğin su, toprak ve ateşten bağımsız bir şekilde var olan ve Tanrı tarafından *ibtidâen* yaratılan yeni bir şey olmadığını ifade etmektedir. Burada Nazzâm, insanın ve Tanrı'nın meydana getirdiği şeyler arasında bir ayırım yaparak çömleğin insan, odunun ise Tanrı tarafından meydana getirildiğini söylüyor. İnsan cevherleri kullanarak bir şeyler terkîb ediyor. Yani Tanrı tarafından var edilen cevherleri, sözgelimi suyu, toprağı ve ateşi kullanarak çömlek yapıyor. Bu ortaya çıkan çömlek, ateş, toprak ve sudan bağımsız bir şekilde Tanrı'nın doğrudan ve *ibtidâen* yarattığı bir şey değildir. Nazzâm buna dikkat çekerek şöyle der:

Eğer onlar çömleğin bu toprak, bu su ve bu ateş olmadığını iddia ediyorlarsa ve bunun benzerini bütün karışımlar ve [sözgelimi] nebîzler için de söylüyorlarsa, o zaman onların kıyâslarının sonu, Ebü'l-Cahcâh [en-Nûşirvânî'nin]: “Ayakta duranın, [az evvel] oturan kişi değildir (*kâid*); hamur (*acîn*) ise [önceden] buğday değildir” şeklindeki görüşünü kabul edecektir.¹⁰¹

Nazzâm bu hususta *ashâbü'l-kümûn*'un görüşü dışında herhangi bir düşüncenin savunulamayacağını ifade etmektedir. Şu halde Nazzâm'ın kümûn görüşüyle varmak istediği netice, şeylerin bir takım tabiatlara sahip olduğunu açıklamaktır. Buna göre cisimler veya cevherlerin her biri için özel bir tabiat bulunmaktadır. Sözgelimi suyun tabiatı akmak, ağır bir taşın tabiatı düşmek, alevin tabiatı ise yükselmektir. Bu şeyleri bir araya getiren Allah Teâlâ'dır ve O, bunları tabiatları dışında yaratmaya kâdirdir.¹⁰²

¹⁰⁰ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 13.

¹⁰¹ Câhiz, *el-Hayevân*, V, 14.

¹⁰² Hayyât, *el-İntisâr*, s. 91. “Ka'bi, Nazzâm'ın şöyle dediğini aktarır: Allah Teâlâ taşta öyle bir 'tabiat' vermiş (*tabe'a*) ve öyle bir 'hilkat' yaratmıştır (*haleka*) ki, sen taşı yukarı doğru attığında yukarı

Nazzâm'ın tabiat düşüncesi, özü gereği nesnelere tabiatı bulunduğunu ve bu tabiatın belirleyici olduğunu öngördüğü için her hâlükârda Tanrı'nın kudreti açısından bakıldığında bir sınırlılığa sebebiyet verecek şekilde düşünülebilir. Ancak Nazzâm'ın bu tabiatların Tanrı dışında bir varlık tarafından belirlendiğini düşündüğünü görmüyoruz. Dolayısıyla şeylere tabiatlarını veren Tanrı'dan başkası olmamakla beraber, tabiatların ortaya çıkardığı neticeler, Tanrı'nın dolaylı yaratımının bir sonucu olarak görülebilir.¹⁰³

Nazzâm'ın nesnelere ortaya çıkan bir takım yeni durumların (*hâdis*) nesnelere gizil bir şekilde bulunduğu düşüncesi, sonraki kelâmcılar tarafından “Nazzâm'ın cisimlerin tek bir defada yaratıldığı düşüncesi”ni savunduğu şeklinde yorumlandı. Kümûn teorisini anlatan bazı yazarlar, Nazzâm'ın “Allah'ın şeyleri tek bir defada yarattığı” görüşünde olduğunu ifade ederler. Sözelimi Abdülkâhir el-Bağdâdî, kümûn görüşünü şöyle takrîr eder:

“Nazzâm'ın on ikinci yanlışı şudur: Allah insanları, hayvanları, cansız varlıkları ve bitkileri bir kerede (*fî vaktin vâhidin*) yaratmıştır. Âdem'in (a.s.) yaratılması çocuklarının yaratılmasından önce değildir. Ne var ki Allah Teâlâ bazı şeyleri bazılarında gizlemiştir (*ekmene*). Öncelik ve sonralık, şeylerin ancak mekânlarından (*min emâkinihâ*) zuhûruyla gerçekleşir, yoksa onların yaratılmasıyla (*ihтира*) değil.”¹⁰⁴

doğru gider, atma kuvveti son noktaya ulaştığında, taş tabiatı gereği mekânına geri döner”. bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 69.

¹⁰³ Hem bu sınırlılığı kaldırmak hem de özellikle İbnü'r-Râvendî'nin Nazzâm'ın Seneviyye'nin görüşünü kabul ettiği şeklindeki ithâmından kurtulmak gayesiyle Hayyât, aslında Nazzâm'ın şeylerdeki süreklilik düşüncesini kurmak için geliştirdiği tabiat düşüncesini, onun hiç de istemeyeceği bir tarzda yorumlayarak tekrar süreksizliğin aracı haline getirdi. Ebû Rîde'nin Nazzâm okuması da, büyük oranda Hayyât'ın etkisi altında kalmış bir okumadır. Dolayısıyla burada bir kez daha Nazzâm'ın görüşüne ilişkin Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Şehristânî gibi yazarların aşırı bir ucu; Hayyât'ın ise diğer aşırı ucu temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda Eş'arî ve Câhiz'in orta yolu benimsedikleri söylenebilir.

¹⁰⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, 128-9; krş. a.mlf., *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. Albert Nasri Nâdir), Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1992, s. 97.

Şehristânî de âdeti olduğu üzere Nazzâm'ın *felâsifenin* kitaplarını çokça mütâlaa ettiğini ve onların sözlerini Mu'tezile'nin görüşleriyle birleştirdiğini (*halleta*) dile getirdikten sonra¹⁰⁵ kümûn görüşünü şöyle nakleder:

“Allah mevcûdâtı maden, bitki, hayvan ve insan olmak üzere şu an buldukları şekilde bir defada (*def'aten vâhideten*) yaratmıştır. Âdem'in (a.s.) yaratılması, onun çocuklarının yaratılmasından önce değildir. Üstelik Allah Teâlâ bazı şeyleri diğer bazı şeylerde gizlemiştir (*ekmene*). Öncelik ve sonralık ancak varlıkların gizli oldukları yerde (*fî mekâminihâ*) ortaya çıkmasıyla (*zuhûr*) gerçekleşir, yoksa onların hudûsu ve vücûdlarıyla değil. Nazzâm *felâsifeden ashâbu'l-kümûn ve zuhûrun* bu görüşünü (*el-makâle*) almıştır. O, *felâsifenin* metafizikçilerinden (*el-ilâhiyyûn*) daha çok tabiatçilerin (*et-tabiiyyûn*) görüşlerini takrîre meylediyordu.”¹⁰⁶ (و أكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين (منهم دون الإلهيين).

Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Şehristânî'nin kümûn görüşünü takrirlerinin, teori hakkında en kapsamlı bilgi veren Câhiz'in *el-Hayevân*'ında bulunmaması, bu ifadelerin Nazzâm tarafından gerçekten söylenmiş olduğuna kuşku düşürmektedir. Hattâ bir tarihçi olarak görüşlerin âidiyeti konusunda Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Şehristânî'den çok daha hassas bir dil kullanan Eş'arî de yalnız şu kadarını söyler:

Kendisinden nakledildiğine göre (*fî-mâ hukiye anhu*) Nazzâm şöyle diyordu: Allah, cisimleri tek bir seferde (*darbeten vâhideten*) yaratmıştır. Cisim, her an yaratılmaktadır (*inne 'l-cisme fî külli vaktin yuhleku*).¹⁰⁷

Öncelikle İmâm Eş'arî'nin bu nakilde meçhûl sîgayı kullanması, söz konusu kuşkunun kayda değer olduğuna işaret etmektedir. Zirâ *Makâlât*'ın bütünlüğüne bakıldığı zaman Eş'arî, nisbet ettiği görüşlerin otantikliğinden emin olmadığı durumlarda, ya “öyle zannediyorum ki” ya da “nakledilir” şeklinde ibâreler kullanmaya büyük özen gösterir. Bunlar, Eş'arî'nin söz konusu referansların doğruluğundan emin olmadığını göstermektedir. Bununla beraber anılan pasajda birbiriyle çelişen iki yaklaşım peş peşe zikredilmektedir. Zirâ “yaratmanın tek bir seferde gerçekleşmesi” ile “şeylerin sürekli

¹⁰⁵ Şehristânî *el-Milel*, I, 67.

¹⁰⁶ Şehristânî *el-Milel*, I, 71.

¹⁰⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 404.

yani her an yaratılması”, birbirine tamı tamına karşıt iki görüştür. Bu ikinci kısım, aynı zamanda makâlât yazarlarının tercih ettiği görüşün de aksidir. Çünkü hem Abdülkâhir el-Bağdâdî hem de Şehristânî, Nazzâm’ın cisimlerin tek bir seferde yaratıldığı düşüncesindedirler. Bu nedenle söz konusu pasajın ikinci kısmının, yani “Cisim her an yaratılmaktadır” ifadesinin Nazzâm tarafından savunulması düşünülemez. Çünkü ifade ettiğimiz üzere Nazzâm zâten sürekli yaratma görüşünden kaçmak için kümûn görüşünü geliştirmiştir.¹⁰⁸ Peki, öyleyse buradan Nazzâm’ın cisimlerin tek seferde yaratıldığı düşüncesinde olduğu mu çıkmaktadır? Pasajın ilk kısmına gelince, bunun kümûn görüşüyle ne ölçüde ilişkili olduğunu söylemek zor olmakla beraber, kanaatimizce Nazzâm, tabiat görüşünün zorunlu bir neticesi olan şeylerin sürekli yaratılması görüşünü kabul etmediği için, buradan hareketle onun şeylerin tek bir defada yaratıldığı düşüncesini savunduğu çıkarılmış olmalıdır. Câhiz’in oldukça geniş bir kısımda ele aldığı kümûn görüşünde Nazzâm’ın bu düşüncesinden bahsetmemesinin de bunu doğruladığını söyleyebiliriz.¹⁰⁹

Peki, öyleyse söz konusu anlatım, Nazzâm’ın kümûn görüşünün anlamı haline nasıl geldi? Muhtemelen onlar şöyle düşündüler: Eğer nesnede gözlemlediğimiz değişiklikler, hâdis/yeni durumlar değilse ve fakat bunlar birbirinin içinde mevcûd ise o halde Tanrı, bunları tek bir seferde yaratmış olmalıdır. Dolayısıyla Nazzâm, kümûn görüşüyle, Tanrı’nın nesnelere tek bir seferde yarattığını söylemiş olmalıdır. Ancak yukarıda görüleceği üzere Nazzâm’ın bu kanaatte olduğu söylenemez. Zirâ teorinin anlaşılması yönünde en önemli kaynağı teşkil eden Câhiz’in *el-Hayevân*’ı bundan

¹⁰⁸ Krş. Osman Demir, *İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s. 96.

¹⁰⁹ Nazzâm, kümûn görüşüne ilişkin olarak bazı âyetlerden örnekler de verir. Bunlardan biri “Tutuşturduğunuz ateşe ne dersiniz? Onun ağacını siz mi yarattınız, yoksa onu yaratan biz miyiz?” (el-Vâkıa 56/71-72) âyetidir. Burada Nazzâm: “Şâyet ağaçta bir şey bulunmuyorsa nasıl ‘onun ağacı’ denilecektir?” diye sorarak, en genel anlamıyla bir şeyin başka bir şeyde bulunduğu anlamına gelen kümûn görüşünü örneklendirmeye çalışır. Aynı şekilde Nazzâm: “O, sizin için yaş ağaçtan ateş yaratandır. Şimdi siz onunla ateşinizi yakıp duruyorsunuz” (Yâsîn 36/80) âyetini de örnek olarak sunar. bk. Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, V, 92-93. Burada, savunulan teori ve yaklaşımların âyetlerle örneklenmesinin, din bilginlerinin bir âdeti olduğunu; kelâmcıların da bunu belirli ölçüde sürdürdüklerini ifade etmeliyiz. Ancak Mu‘tezile kelâmcıları bağlamında, teorilerin, ne getirilen âyetlerle güç kazandığını; ne de kaybettiğini de söylemeliyiz. Çünkü teori, âyetler tarafından değil, o teoriyi savunan düşünürün kendi anlayışı tarafından belirlenmektedir. Zirâ söz konusu âyetler olmasa dahî Nazzâm, kümûn görüşünü savunacaktı. Bu bağlamda âyetler meselâ Nazzâm için onun yaklaşım biçiminin neticelerine işaret ettiği ölçüde bir anlam ifade edecektir.

bahsetmemiştir. Şu halde kümün görüşüyle irtibatlı olarak varlıkların tek seferde yaratıldığı düşüncesinin Nazzâm tarafından ifade edilmediğini, bunun Nazzâm'ın konuyla ilgili diğer görüşlerinden çıkarılmış bir sonuç gibi göründüğünü söyleyebiliriz.

Nazzâm'ın genel olarak tabiat teorisi, özel olarak kümün görüşü kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmedi. Bununla beraber biz Eş'arî'nin *Makâlât*'ında kümün görüşünün her ne kadar Nazzâm dışındaki kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmediğini görsek de, özellikle teorinin îmâ ettiği "bir takım şeylerin diğer bir takım şeylerde içkin (*kâmin*) olduğu" düşüncesinin –bu düşüncenin îmâ ettiği tabiat ve süreklilik fikrinin soyutlanması şartıyla– önemli ölçüde taraftar bulduğunu söyleyebiliriz. İlginç bir şekilde *Kitâbü'l-Hayevân*'da eleştirilerin odağındaki isim olan Dırâr b. Amr *Makâlât*'ta şöyle karşımıza çıkar:

Şeylerin bazıları gizlidir (*kevâmin*), bazıları gizli değildir. Gizli olanlar, zeytin ve susamdaki yağ; üzümdeki şıra (*asîr*) gibidir. Ancak bunların hiçbiri, İbrâhim'in [en-Nazzâm] ortaya attığı "müdâhale" şeklinde değildir. Gizli olmayanlar (*leyset bi-kevâmin*), taştaki ateş ve buna benzer şeyler gibidir. Ateşin taşta bulunması ancak ateşin onu yakıcı olması durumunda mümkündür. Ateşin taşı yakıcı olmadığını gördüğümüz zaman onda ateş olmadığını anlarız.¹¹⁰

Şu halde Câhiz'in kümün görüşüne ilişkin anlatımının öğelerini Eş'arî'nin *Makâlât*'ındaki verilerle mukâyese ettiğimizde, teoriye ilişkin bir ayırım yapılması ihtiyacı ortaya çıkar.¹¹¹ Buna göre Dırâr, Nazzâm'ın kümün görüşünün îmâ ettiği sözgelimi zeytin ve susamdaki yağın kabul edilebileceğini düşünmektedir. Bu sebeple Câhiz'in aktardığı kadarıyla, kümûna karşı çıkanların sağduyunun sınırlarını zorladıklarının vurgulandığı bu anlatım hafifletilmelidir. Çünkü kümün görüşünü kabul etmeyenlerin, tecrübe etmedikleri sürece sözgelimi zeytinde yağın ve insanda kanın bulunduğu söylenemeyeceğini savunmuş olmaları, Eş'arî'nin aktardığı Dırâr'ın görüşleriyle bir tezât arz eder. Ebû Bekr el-Esam ise daha aşırı bir dil kullanarak âlemde

¹¹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 328/259; ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 61.

¹¹¹ Bu nedenle kümün görüşüyle ilgili olarak bir ayırım yapmak gerekir. Kumün teorisinin kapsamlı ve sınırlı şeklinde yapılan ikili ayrımı için bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*; s. 383-384; ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, "İbn Hazm'da Kümün ve Yaratma", *UÜİFD*, XVII, sy: 1 (2008), s. 193-218.

bir şeyin başka bir şeyde gizli olduğu hiçbir şeyin bulunmadığını düşünür.¹¹² Bu sebeple Nazzâm'ın eleştirileri, nesnenin doğasına ilişkin görüşünü daha önce aktardığımız Ebû Bekir el-Esam için daha çok geçerlidir. Eş'arî, Ehlü'n-Nazar'ın çoğunun ateşin taştta gizli olduğunu düşündüğünü kaydeder. Hattâ İskâfî ve diğer bazıları, ateşin odunda da gizli olduğunu iddia etmişlerdir. Bununla beraber Ebü'l-Hüzeyl, Muammer, Bişr b. el-Mu'temir ve Hişâm b. el-Hakem de zeytinde zeytin yağınının, susamda susamyağının ve taştta ateşin gizli olduğunu düşünürler.¹¹³ Ancak onların görüşlerinin ayrıntılarına dair bilgiye sahip değiliz. Adı geçen kelâmcıların farklı bağlamlarda Muammer, Hişâm b. el-Hakem ve Nazzâm'ın düşüncelerine paralel görüşleri benimsediklerini biliyoruz.

Sonuç olarak Nazzâm'ın şeylerde içkin veya gizil olduğunu düşündüğü tabiatler, aslında doğrudan mahsûs mâkûl şeylerdir. Nazzam'ın sırf bu gerekçeyle *ashâbü'l-a'râz*ın algısal gerçekçiliğini eleştirdiğini, var olanın mahsûsâttan ibaret olmayıp, makulat alanına ilişkin varlıkların da olduğunu söylediğini gözlemliyoruz. Bu nedenle, şeylerin varlık tarzlarıyla doğru orantılı olarak kümûn kavramınının makulü, zuhûrun da mahsûsü imlediğini söylemeliyiz.

Nazzâm'ın kümûn teorisinin Aristotelesçi felsefedeki **kuvve-fiil** ayırımına belirli ölçüde karşılık geldiği söylenebilir. Buna göre şeyler, fiil halindeki niteliklerine bilkuvve olarak hâizdirler. Nazzâm'a göre her bir fiziksel nesne için, biri hâlihâzırdaki bilfiil varlığı; diğeri ise gelecekteki bilkuvve varlığı olmak üzere iki yön söz konusudur. Sözelimi, toprakta bilkuvve olarak çömlük bulunmaktadır. Buna göre fiziksel nesnenin bilfiil durumu, esasında söz konusu nesnenin kuvve olarak içerdiği maddenin, fiil hale gelmesinden ibarettir. Şu halde Nazzâm'ın ontolojisinin merkezinde, varlıkta henüz gerçekleşmemiş bilkuvve şeylerin bulunduğu düşüncesi yatar. Yaratılmış şeyler, kendi tabiatlarına göre davranmaya mecburdur. Çünkü Nazzâm'a göre her nesne kendisine Allah tarafından verilen bir tabiata sahiptir. Herhangi bir nesnedeki değişime neden olan işte bu tabiattır, bununla beraber her değişme, bir bilkuvvelikten bilfiilliğe geçiş anlamına geldiği için, Nazzam'a göre âlemdeki bütün değişen hadiseler, bir kümûn ve

¹¹² Eş'arî, *Makâlât*, s. 328/260.

¹¹³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 329/260.

zuhûr ameliyesidir.¹¹⁴ Bu nedenle Nazzâm, ashâbü'l-a'râz dediği atomculardan farklı bir düşünceye sahiptir. Ancak kümûn-zuhûr görüşünün tam anlamıyla cevher-araz modeline alternatif bir görüş olduğunu söyleyemeyiz. Zirâ Nazzâm cevher-araz teorisi çerçevesinde düşünmektedir. Ancak Nazzâm bölünemeyen cüzü kabul etmediği için, daha doğru bir deyimle cüzlerin sonsuza kadar bölünebileceğini savunduğu için Ebü'l-Hüzeyl'in geliştirdiği cevher-araz modelinin dışına çıkmış olmaktadır. Ancak Nazzâm "atomculuğu" kabul etmemekle birlikte, alternatif varlık modeli olan Aristotelesçi madde-sûret teorisini kabul ediyor değildir. O, her ne kadar bölünemeyen cüzü kabul etmese de, varlıkların cüzlerin ve arazların toplamından ibâret olduğunu kabul etmektedir. Bu sebeple, Nazzâm'ı sınırlarını cevher-araz teorisinin çizdiği düşünce bağlamı içinde değerlendirmek gerekmektedir. Kümûn görüşünü de buradan hareketle açıklama imkânı elde edebiliriz. Kümûn görüşü, cevher-araz ilişkisi üzerinden açıklanan nesnelerin ortaya çıkan yeni nitelik/durumların nesneden bağımsız bir şekilde algılanmaması gerektiğini söylemek, hakikat ve tabiat düşüncesini temellendirmek için ortaya atılmıştır. Nazzâm'ın kümûn görüşüne yer verirken muhâliflerini ashâbü'l-a'râz olarak görmesi oldukça önemlidir. Zirâ onun *ashâbü'l-a'râz* olarak andığı bu kelâmcılar, cevher ve arazlardan oluşan varlıkların analizinde cevher-araz ilişkisinden ortaya çıkan yeni durumların hiçbir şekilde cevherlerin kendinde bulunmadığını söyleyerek, cevherin tabiatlarını veya şeylerin hakikatlerini kabul etmemekteydiler. Bu sebeple Nazzâm'ın kümûn görüşünü atomculuğa alternatif bir model olarak geliştirdiğini söyleyemeyiz. Aksine kümûn görüşünün, cevher-araz modelinin gündeme getirdiği süreklilik probleminin üstesinden gelmek için ortaya atıldığını söylemeliyiz. Bu yorumu haklılaştıran en önemli husus, Nazzâm'ın, kümûn görüşünü kabul etmemenin tabiatları ve hakikatları inkâr etmek anlamına geleceğini defalarca vurgulamasıdır.¹¹⁵

¹¹⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 382.

¹¹⁵ Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, V, 93.

2. Muammer: Tabiatın Gerektirmesi

Muammer b. Abbâd'ın (ö. 215/830) tabiat düşüncesi için onun nesnenin doğasına ilişkin görüşlerinden hareket etmek iyi bir başlangıç noktası olacaktır. Muammer, daha sonra Mu'tezile geleneğine hâkim olacak şekilde cismi, üç boyutlu oluşunun bir gereği olarak, "uzun, geniş ve derin" şeklinde tanımlamış ve bu boyutların sekiz cüzle meydana geleceğini söylemiştir. Ona göre, söz konusu bu sekiz cüz, tabiatları gereği cismin boyutlarını gerektiriyordu.¹¹⁶ Şu halde sekiz cüz, bir araya gelince, arazlar zorunlu bir şekilde (*vecebet*) var olur. Bir başka deyişle cüzler, arazları tabiatları gereği (*bi-îcâbi't-tab'*) meydana getirirler (*tef'alühâ*). Her bir cüz', zâtıyla (*fi nefsihi*), kendisine hulûl eden arazları meydana getirir. Bir cüz', başka bir cüz'e eklendiği zaman uzunluk; söz konusu iki cüz'e iki cüz'ün daha eklenmesiyle genişlik; dört cüz üzerine bir dört cüz'ün daha ilavesiyle de derinlik meydana gelir (*hadese*). Böylece sekiz cüz', uzun, geniş ve derin **cisim** haline gelir.¹¹⁷ Öyleyse Muammer'e göre cüzler veya cevherler, tabiatları gereği arazları meydana getirir.

Şehristânî, Muammer'in görüşünü şöyle aktarır:

Tanrı, cisimlerin dışında hiçbir şey yaratmamıştır. Arazilara gelince bunlar cisimlerin yaratmalarıdır (اختراعات الأجسام). Bunlar, ya [1] yakmayı meydana getiren (تحدث) ateş; sıcaklığı meydana getiren güneş; renklenmeyi meydana getiren ay gibi tabîî olarak (طبعاً); [2] ya da hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmayı meydana getiren canlı[lar] gibi ihtiyarî olarak gerçekleşir.¹¹⁸

Abdülkâhir el-Bağdâdî ise Muammer'in görüşünü şöyle nakleder.

"Allah Teâlâ renk, tat, koku, hareket, sükûn, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, hayat, ölüm, iştme, görme, kudret, bilgi, elem ve lezzet gibi hiçbir araz yaratmamıştır. O, sadece cisimleri yaratır. Cisimler ise arazları kendisinde (*fi nefsihâ*) yaratır. Muammer şunu ileri sürmüştür: Cisimde renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk

¹¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 303-4.

¹¹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 303.

¹¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 80.

şeklinde hiçbir araz yoktur ki cisim onu yaratmamış olsun. Bu cismin tabiatı gereği meydana getirdiği bir fiildir. [*fe-hüve min fi'li'l-cismi bi-tab'ihî*] Aynı şekilde cismin bekası da tabiatıdır (*bi-tab'ihî*). Aynı şekilde tohumların (*zuru'*) salâhı ve fesadı da tohumların tabiatları gereği meydana gelen fiildir. Muammer aynı şekilde her bir faninin fenasının kendisinin fiili olduğunu, yoksa rabbinin fiili olmadığını iddia etti.¹¹⁹

Muammer, tabiat düşüncesinin sonucunda Tanrı'nın sadece cevherlere kâdir olacağını; O'nun arazları yaratmaya kâdir olmakla nitelenemeyeceğini söylemektedir.¹²⁰ Çünkü Muammer'e göre cüzler bunları zâten tabiatları gereği meydana getirmekteydi. Muammer'e göre "İnsanın mekânında (*hayyiz*) var olan şeyler onun fiilidir. Onun mekânını aşanlar ise onun tabiatının gereği (*tibâ'an*) olarak ortaya çıkan fiillerdir." O, Allah'ın meydana getirdiği fiillerin de cismin tabiatı sebebiyle cismin fiili olduğunu söylüyordu.¹²¹

Şu halde Muammer'in düşüncesinde Tanrı, hayat, ölüm, sıhhat, hastalık, kuvvet, acz, renk, tat ve koku gibi arazları yaratmamıştır. O, işitme ve görmeye kudreti olmakla da vasıflanamaz. Çünkü ona göre bunları yapan cisimlerin kendileridir. İşitme, işitenin fiili; görme görenin, idrâk idrâk edenin, hissetme (*hiss*) duyu sahibinin (*hassâs*) fiilidir.¹²² Bu sebeple cisimlerde bulunduğunu varsaydığımız arazlar, esas itibarıyla cevherlerde örtük bir şekilde bulunmaktaydı. Muammer şöyle diyordu:

Hareket, sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi cisimlere hulûl etmiş olan şeyler [arazlar], cismin tabiatından dolayı kendisine hulûl etmiş olan fiil[ler]dir. Cansız varlıklar (*mevât*) tabiatı gereği kendisine hulûl etmiş olan arazları

¹¹⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 118-119. Abdülkâhir el-Bağdâdî, Muammer'in "Allah, ölüm ve hayatın yaratıcısı değildir" görüşüyle, O'nun hayat veren ve öldüren (*yuhyî* ve *yümît*) olduğu sözünü geçersiz kıldığını dile getirir. bk. *a.g.e.*, s. 119.

¹²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 405/299. Muammer'in cevherlerin tabiatları gereği arazları meydana getirdiği görüşünün özellikle Tanrı'nın fiil işleminin imkânını ortadan kaldırdığı üzerinden yapılan eleştirileri için bk. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 80; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 119.

¹²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, IX, 11; krş. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 151-52.

¹²² Eş'arî, *Makâlât*, s. 405/299. Aynı şekilde Kur'an da, işitildiği yerin fiiliydi melek, ağaç veya taş olsun fark etmiyordu. Çünkü gerçekte Allah'ın kelâmı yoktu. bk. *Makâlât*, s. 405/299.

meydana getirebilir. Hayat, canlının fiilidir. Aynı şekilde kudret kâdir olanın, ölüm de ölenin fiilidir.¹²³

Ancak Muammer'e göre Tanrı, renklendirme (*telvîn*), diriltme ve öldürmeyi meydana getirebilir; çünkü bunlar araz değildirler. Çünkü O, cismi renklendirdiği zaman, cisim renklenmek ya da renklenmemekten hâlî olamaz. Renklenmek, cismin şânından ise cismin tabiatı gereği rengin meydana gelmesi gerekir. Renk cismin tabiatı gereği var olduğu zaman, cismin fiili olur. Cismin dışında bir şeye bağlı olarak meydana gelen şeyin, cismin tabiatı gereği var olması câiz değildir. Tıpkı bir şeyi kesb etmenin (*kesbü'-ş-şey*), başkasından dolayı *halk* olamayacağı gibi. Renklenmek cismin tabiatı değilse, Tanrı'nın cismi renklendirmesi ve cismin de renklenmemesi câizdir.¹²⁴

Muammer'in nesnelere hulûl eden arazların, nesnelere tabiatları sebebiyle onlara hulûl ettiğini, Tanrı'nın burada yaratmasının söz konusu olmadığını düşündüğü gözlemliyoruz. Bununla beraber Muammer'in Tanrı'yı nesnelere tabiatlarını veren ilke olarak gördüğü; bu sebeple Tanrı'nın nesnelere hulûl eden arazların doğrudan olmasa da dolaylı olarak yaratıcı olduğu düşüncesini savunduğu unutulmamalıdır. Çünkü Muammer, buldukları mahallerin tabiatları sebebiyle meydana gelen arazları, Allah Teâlâ'ya izâfe etmektedir. Muammer'e göre bunları gerektiren şeyleri, Tanrı var etmiştir.¹²⁵

3. Câhiz: *Tab'u'l-Mahall*

Tabiat düşüncesini savunan bir diğer kelâmcı Câhiz'dir (ö. 255/868–9). Câhiz, insanın irâde dışında bir fiilin olmadığını söyler. Ona göre insanın irâdesinden sonra ortaya çıkan her fiil, tabî olarak meydana gelir. Sözelimi kişi, taşı atmaya niyet ettikten

¹²³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 405/298.

¹²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 406/299; krş. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, IX, 11. Abdülkâhir el-Bağdâdî de Ebü'l-Hasan el-Hayyât'ın "Muammer'in Allah Teâlâ'nın mülevven cisimlerin renklendiricisi (*mülevvin*) olduğunu söylediğini naklettiğini ifade eder, ancak bunun Muammer'in aslına göre anlamı olmayan söz olduğunu kaydeder. "Çünkü Muammer, eğer o bununla televvünün yaratılmasını kastediyorsa onun Allah Teâlâ'nın mesela tohumları ifsâd eden şeyi yaratmakla onların müfsidi olması gerekecektir." bk. a.mlf, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 119.

¹²⁵ Kâdî, *el-Muhît*, I, 69: *fe-yüdüfuhâ ile'l-llâhi teâlâ min haysü evcede mâ evcebehâ ve hüve'l-mahâll*; krş. Neseî, *Tebsiratu'l-Edille*, s. 883 vd.

sonra, taşın gitmesi, tabî olarak meydana gelen bir fiildir. Câhiz'a göre irâde dışında insandan ihtiyâr yoluyla başka bir fiil meydana gelmez. Burada insanın bütün fiillerinin onun irâdesine ircâ edildiği görülmektedir. Câhiz nesnelere için bir takım tabiatlar ispat ederek, nesnelere sahip oldukları tabiatları gereği fiillerinin ortaya çıktığını düşünür.¹²⁶ Câhiz muhtelif yazılarında şeylerin tabiatları bulunduğunu ve kişinin tabiatlara hakkını vermesi gerektiğini vurgular. Bu hususta özellikle Nazzâm'ı takip ederek, şeylerin tabiatlarının kabul edilmemesi durumunda, *tevhid*in, yani metafizik bilginin elde edilemeyeceğini söyler.¹²⁷

Câhiz tabiat görüşüyle paralel bir şekilde bilgi teorisini de inşa etti. Câhiz'a göre, ma'rifet, yani tabî yollarla meydana gelen bir fiildir (*el-ma'rifetü tibâ'un*). Buna göre bilgi, insanın bir fiili olup, ihtiyârı değildir. Câhiz bu konuda "Gerçekte insanın irâde dışında bir fiili yoktur" görüşünü savunan Sümâme b. Eşres'e muvâfakat ediyordu. Ancak Câhiz, insanlardan tabî olarak meydana gelen diğer fiilleri yine insana nisbet ediyordu. Ona göre bunlar, insanların irâdeleri sebebiyle zorunlu olarak ortaya çıkan fiillerdir.¹²⁸

Sonuç olarak Muammer, Nazzâm ve Câhiz'in tabiat düşüncesini geliştirirken cevher-araz teorisini bir bağlam olarak kullandıkları çok açıktır. Bununla beraber "şeylerin tabiatları bulunduğu" ve "şeylerin bu tabiatlara göre davranmaya mecbûr oldukları" düşüncesinin, cevher-araz teorisine uyumlu olduğunu söylemek oldukça zordur. Çünkü tabiatlar, cevher-araz teorisinin aksine "değişime konu olmamayı" îmâ eder, bu sebeple şeylerin tabiatlarından bahsetmek şeyler için bir belirlenim ve sınırlamadan bahsetmek anlamına gelir. Zirâ şeyleri, bilfiil hâle gelecek imkânları taşıyan varlıklar olarak görmek bu şeylerin gelecekte başka türlü var olma imkânlarını sınırlayacaktır.¹²⁹ Son olarak Muammer, Nazzâm ve Câhiz'in şeylere tabiatlarını verenin Tanrı olduğunu ısrarla vurguladıklarını söylemeliyiz.

¹²⁶ Şehristânî Câhiz'in cevherlerin yok olmasının mümkün olmadığını, arazların ise değişebileceğini düşündüğü kaydeder. bk. *el-Milel*, I, 88; krş. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, V, 50.

¹²⁷ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 134-35.

¹²⁸ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 73.

¹²⁹ Krş. Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 271.

III. Varlık Teorisinde Dönüşüm: Şahhâm ve “Ma‘dûmun Şeyliği”

Tanrı dışındaki varlıkların tamamı nesnelere, nesnenin doğasıyla ilgili öne sürülen görüşlerle doğru orantılı bir şekilde ya sadece arazlardan veya cevher ve arazlardan yahut da cisimlerden ibâretti.¹³⁰ Böylece mevcûda ilişkin açıklamanın genel çerçevesi tamamlanmış oldu. Ancak mevcûda ilişkin temel yaklaşımlar belirlendikten sonra kelâmcılar, özellikle Tanrı'nın ezeli bilgisiyle mevcûdlar arasındaki ilişkiyi de ele almak zorunda kaldılar. Böylece Tanrı'nın bir takım ezeli sıfatları bulunmasının, bu sıfatların nesnelere de ezelde varlığını gerektirip gerektirmeyeceği konusu tartışıldı. Mu‘tezile kelâmcıları özellikle zâti sıfatların Tanrı için ezelde tahakkuk ettiğini

¹³⁰ Kelâm ontolojisinde varolan her şeyin cevherler ve arazlardan [ve tabii olarak cisimlerden] oluşması, önemli bir varlık sorununu gündeme getirmektedir. Bu da var olduğunu bildiğimiz ancak ne cevher ne de araz kategorisine dâhil edemediğimiz varlık tarzlarının varlığıdır. Sözelimi şeylerde bulunan arazlar, şeylerin bir takım sıfat, hüküm ve hallerine sahip olmasına sebep olmaktadır. Bu anlamda cevher-araz ilişkisi bağlamında “Zeyd bilendir” önermesini tartıştığımız zaman, burada “Zeyd, bilgi ve Zeyd’in bilen oluşu” şeklinde üç durum ve varlık alanıyla karşılaşırız. Bilgi kalp mahallinde bulunmakta, yani kalp bilgi arazının bulunduğu yer olmaktadır. Ancak bilgi her ne kadar kalpte bulunsun da, biz bilen hükmünü cümleye yani kalbin bir enstrümanını teşkil ettiği Zeyd’e atfederiz. Böylece “Zeyd’in bilen oluşu” şeklinde bir hüküm ortaya çıkmış olur. Peki, bu hüküm cevher midir yoksa araz mıdır? Zeyd’in bilen oluşu cevher-araz ilişkisinden ortaya çıktığı için, onun ne cevher ne de araz olması mümkün değildir. Cevher olamaz, çünkü cevher arazları taşıyan bir mahaldir. Zeyd’in bilen oluşunun ise mahal olmadığı açıktır. Çünkü cevherde bulunan bir arazdan dolayı ortaya çıkmıştır. Cevher ve araz arasında böyle bir ilişki kurmasaydık Zeyd’in bilen oluşuna dair bir bilgiye de sahip olmayacaktık. Zeyd’in bilen oluşunun araz olması da mümkün değildir. Birinci olarak “bilen oluş” bilgi arazının ortaya çıkardığı bir hüküm olduğu için bilgi arazına indirgenemeyecektir. Bunun yanı sıra, “bilen oluş”un bilginin dışında bir araz olduğu da söylenemez. Çünkü bu durumda da bir arazın başka bir arazda bulunması gibi Basra Mu‘tezilileri’nin kabul etmeye yanaşmadığı bir sorun gündeme gelecektir. Öyleyse söz konusu hüküm veya hallerin varlıksal statüsü nedir? Bu soruya Basra Mu‘tezilesi kelâmcıları tarafından iki ayrı yaklaşımla cevap verildiğini söylemek mümkündür. Bunlardan biri Ebû Hâşim’in **ahvâl teorisi**dir. O, söz konusu hükmün bir hâl olduğunu söyleyerek bu sorunu çözmeye teşebbüs etmişti. Ancak Ebû Hâşim, halleri temellendirirken büyük zorluklarla karşı karşıya kalmış ve hallerin mâlûm olmadığını söylemiştir. Çünkü o, şâyet “Haller, mâlûmdur” deseydi, onların mevcûd ve ma‘dûm kısımlarından biri olması gerekecekti. Ancak bununla beraber hâlin meçhûl de olmadığını söyledi. Hâl meçhûl değildi, çünkü bilgimize bir şekilde konu oluyor, kısacası onun hakkında bir takım yüklemelerde bulunuyorduk. Söz konusu soruya verilen bir diğer cevap Ebû Hâşim’den önceki ve sonraki kelâmcılar tarafından benimsenen temel yaklaşımdı. Buna göre, cevher-araz ilişkisinin gündeme getirdiği ve cevher ve arazın dışında üçüncü bir varlık tarzını imâ eden söz konusu hüküm ve haller, salt lafızlar veya isimlerden ibâretti. Buna göre söz konusu hüküm veya haller, sadece dilsel bir gerçekliğe sahip olup onların isimlendirmenin dışında bir hakikati yoktu. Esasında hallerin temellendirilmesinde kullanılan yöntem, kelâmcıların arazları ispat ederken kullandıkları geleneksel yöntemdir. Bununla beraber, onların arazları ispat ederlerken, cevher ve araz ilişkisinin doğurduğu söz konusu “bilen oluş” vs. gibi hükümler hakkında konuştuklarına şahit olmamaktayız. Ebû Hâşim’in ahvâl teorisi hakkında geniş bilgi için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], İstanbul, 2008.

düşünüyordular. Tanrı ezelde (*lem yezel*) âlim ve kâirdi. Ancak Tanrı, ezelde henüz kendisi dışında hiçbir şey yokken neyi bilecek ve neye kâdir olacaktı? Sözelimi şâyet Tanrı ezelde bilen olarak vasıflanabiliyorsa, bu durumda bilinirlerin ezeliyeti problemi nasıl çözülecektir? Bu sebeple ya Tanrı'nın ezelde âlim olmadığı ya da bilinirlerin ezeli olduğu kabul edilecektir. Bu ikilemden kurtulmak için Cehm b. Safvân ve Hişâm b. el-Hakem'in Allah'ın ezelde âlim olduğunu kabul etmediğini daha önce ifade etmiştik. Cehm, Tanrı'nın ma'dûmu bilmesini imkânsız görüyordu; çünkü Tanrı, bir şeyi ancak hâdis olduktan sonra (*fi hâli hudûsihi*) bilirdi.¹³¹ Hişâm b. el-Hakem de "Tanrı'nın ezelde bilen olması durumunda, O'nun meselâ cismin hareket ettiğini ve gökyüzünün mevcûd olduğunu da bilmesi gerekeceğini" söyledi.¹³² Hişâm b. Amr el-Fuvatî de (ö. 218/833'ten önce) Allah'ın [ezelde] şeyleri bildiğini söylemenin imkânsız olduğunu, çünkü bunun, onların ma'dûm iken "şey" olmalarını gerektireceğini düşündü. Ona göre ma'dûm bir şey değildi.¹³³ Bununla beraber Hişâm b. Amr'ın Allah'ın ezelde âlim olduğunu söylemeye değil, O'nun mâlûmunun şey olarak nitelenmesine karşı çıktığını söylemeliyiz.¹³⁴ Buna göre, Tanrı, ezelde âlimdi; ancak bu sıfatı nesnelere ilişkilendirerek Allah'ın ezelde şeyleri bildiği söylenemezdi. Çünkü eğer, Allah'ın, ezelde eşyâyı bildiği söylenirse, onların ezelde Allah ile beraber mevcûd (sâbit) olmaları gerekecektir. Ayrıca bir şeyi bilmek, o şeye işarette bulunmayı gerektirir. Bir şeye işarette bulunmak ise, o şeyin varlıksal bir statüye sahip olduğunu ifade eder. Çünkü ancak mevcûd olana işaret edilebilir. Şimdi Allah Teâlâ, şeyleri ezelde biliyorsa, buradan şeylerin ezelde kendisine işaret edilebilir olduğu sonucu çıkar. Bu da şeylerin ezelde varlıklarını gerektireceğinden Allah'ın şeyleri ezelde bildiği söylenemez.¹³⁵ Ancak bu durumda sıfatlar gerçekte Tanrı'ya sadece *akvâl* olarak nisbet edilmiş oluyordu, yoksa gerçek olarak değil.

Benzer şekilde Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî de bilinenin ancak mevcûd olduğunu (*lâ ma'lûme illâ mevcûd*); ma'dûmların mâlûm olarak; [var] olmayanların (*mâ lem-yekün*)

¹³¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffihu'l-Edille*, s. 59-60.

¹³² Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, s. 60.

¹³³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, s. 60.

¹³⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, s. 60.

¹³⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 158.

ise makdûr olarak isimlendirilemeyeceğini söyledi. Çünkü şeyler, ancak var oldukları zaman “şeyler” olarak isimlendirilebilir; yoklukları ânında şeyler olarak isimlendirilemezdi.¹³⁶

Böylece bazı kelâmcılar Tanrı'nın ezelde âlim olamayacağını düşünmeye başladılar.¹³⁷ Ancak bu, Tanrı için kabul edilebilir bir şey de değildi. Dolayısıyla bu yaklaşımlar tatminkâr olmaktan uzaktı. Bu nedenle kelâmcıların büyük çoğunluğu, Tanrı'nın ezeli bilgisinin, henüz hiçbir şey var olmadan önce de bütün varolacakları kuşattığı düşüncesinden tâviz vermedi. Peki, bu nasıl mümkün olacaktı? Bu sorunların çözümüne ilişkin ortaya atılan görüşler, şeylerin henüz yaratılmadan önce bir varlıksal duruma sahip olup olmadığını tartışmayı gerektirdi. Böylece şeylerin varlıktan önceki durumları hakkında temel yaklaşımlar belirlendi.

Abbâd b. Süleymân, mâlûmâtın henüz varolmadan önce Allah Teâlâ tarafından bilineceğini söyledi. Makdûrât da aynı şekilde var olmadan önce Allah tarafından makdûrâttır. Şeyler de varolmadan önce (*kable en tekûne*) şeylerdi. Aynı şekilde cevherler de varolmadan önce cevherlerdi. Arazlar da varolmadan önce arazlardı. Fiiller de varolmadan önce fiillerdi. Ancak Abbâd, cisimlerin varolmadan önce cisimler, mahlûkatın varolmadan önce mahlûkat, mefûllerin de varolmadan önce mefûller olarak bulunmasını imkânsız görüyordu.¹³⁸ Ancak, Basra Mu'tezilesi kelâmcılarından Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm (ö. 270/883 [?]) kelâm tarihinde ilk defa: “Bir şeyin, var oluşu esnasında vasıflanması imkânsız olan şey ile varolmadan önce de vasıflanması imkânsızdır” şeklinde tümel bir prensip vaz ederek, “şeylerin” varlık ve yokluk hallerinde de “şey” olduğunu söyledi.¹³⁹ Tanrı ezelde âlemleri ve yaratmamış olduğu cisimleri bilir. Peki, nasıl bilir? Çünkü Tanrı'nın henüz yaratmamış olduğu cisimler, bir

¹³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 158.

¹³⁷ Ancak Cehm ve Hişâm b. el-Hakem'in yaklaşımı ile Hişâm b. Amr'ın yaklaşımı arasında bir farka dikkat çekilmelidir. Cehm ve Hişâm b. el-Hakem, Allah'ın ezelde bilen olmasını imkânsız görmüş; Hişâm b. Amr ise Allah'ın ezelde şeylerin varlığını bilmesini imkânsız görmüştür, yoksa şeylerin yokluğunu bilmesini değil. Çünkü şeylerin varlığını bilmek, Hişâm'a göre onların ezelde mevcûd olmalarını gerektirecekti. bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *a.g.e.*, s. 60.

¹³⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 158-9.

¹³⁹ Şahhâm, muhtemelen, *Kitâbü Kân ve Yekûn* isimli eserinde bu görüşünü ortaya koymuştu. Cüveynî, ma'dûmun şey olduğu görüşünü ilk ortaya atan kelâmcının Şahhâm olduğunu, Basra Mu'tezilesi'nin de bu konuda ona tâbi olduğunu kaydeder. bk. eş-Şâmil *fi usûli'd-dîn*, s. 24.

“şey” olarak bulunmaktadır. Bu, gerçekte bir şeyin var olmadan evvel de bir “şey” olarak bulunduğu anlamına geliyordu. Buradan ma‘dûmun bir tür şeyliğe/sübûta sahip olduğu düşüncesi ortaya çıktı. Böylece “şey” ifadesi, teolojik tartışmalarla elde ettiği anlamdan kısmen uzaklaşmış, bu ifadenin yalnızca fiilen varolan bir nesneye mi yoksa henüz mevcûd olmamakla birlikte var olması mümkün olan bir nesneye mi karşılık geldiği hususu tartışılmaya başlanmıştır.¹⁴⁰

Şahhâm, ma‘dûmun, “şey”, “zât”, “ayn” ve varlıkta bir takım özelliklerinin bulunduğunu söyledi. Buradan ma‘dûma ilişkin ilk nitelemenin, onun bir “şey” olduğu noktasına gelmiş olunuyordu. “Şey”in tanımıyla ilgili temel yaklaşımları geçtiğimiz bölümde, özellikle kelâmın başlangıç dönemi itibariyle ele almıştık. Buna göre “şey” kavramının *mahlûk-cisim* ve *mevcûd* olmak üzere esas itibariyle iki farklı anlamının bulunduğunu görmüştük.

Şahhâm’ın şeylere ilişkin görüşü Bağdat Mu‘tezilesi’nde Ebü’l-Hüseyn el-Hayyât’ın başını çektiği kelâmcılarda; Basra Mu‘tezilesi’nde ise öğrencisi Ebû Alî el-Cübbâî’de yankı buldu. Hayyât, “Tanrı şeydir”in anlamının, O’nun varlığının ispatı olduğunu söyledi. Böylece Hayyât’a göre bir nesne/durum hakkında kullanılan “şey” yüklemi, en temelde onun mevcûd/var (sâbit) olduğunu îmâ ediyordu. Eş‘arî, “eşyânın var olmadan önce de eşyâ olduğunu” iddia eden bir topluluğun da bu görüşü savunduğunu, onların da şeylerin var olmadan önce varlığını kabul (ispat) ettiklerini kaydetmektedir. Benzer şekilde Ebû Alî el-Cübbâî de “şey”in, “hakkında konuşulabilen ve kendisinden söz edilebilen” olduğunu söyledi. Ona göre: “Şey, bilinmesi, zikredilmesi ve haber verilmesi mümkün olanların tamamı için kullanılan bir isimdir. Tanrı’nın zikredilmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olunca, O’nun da “şey” olması zorunludur (vâcib).”¹⁴¹ Cübbâî’nin “şey” tanımı, gerçekte dilbilimcilerin “şey” tanımıyla örtüşmektedir. Çünkü dilbilimcilere göre şey, genel kavramların en geneli olup

¹⁴⁰ İlhan Kutluer, “Şey”, *DİA*, XXXIX, s. 35.

¹⁴¹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 519: (وقال الجبائي: القول شيء سمة لكل معلوم وكل ما يمكن ذكره و الاخبار عنه فلما كان الله عز وجل معلوما يمكن ذكره و الاخبار عنه وجب انه شيء). Makdîsî “şey”in, “bilinmesi, zikredilmesi, mevcûd olması veya söz edilmesi mümkün olan” anlamına geldiğini, bu nedenle ma‘dûmun da şey olması gerektiğini söyler. Çünkü ma‘dûmun bilinmesi veya zikredilmesi mümkündür. bk. *el-Bed’ ve’t-Târih*, I, 37. Kādî Abdülcebbar da: “Bizim ‘şey’ ifademiz, bilinmesi ve söz edilmesi mümkün olanların hepsi için kullanılır” der. bk. *el-Muğnî*, V, 249.

(*eammu' l-âmm*), kendisinden söz edilenlerin hepsi için kullanılan bir isimdir.¹⁴² Cübbâî, hocası Şahhâm'ın görüşünü daha ileriye götürerek şeylerin var olmadan önce şeyler olarak bilinip şeyler olarak isimlendirileceğini, sözgelimi cevherlerin var olmadan önce cevherler olarak; hareket, sükûn, renk, tat, koku ve irâde gibi arazların da var olmadan önce arazlar olarak isimlendirileceğini söyledi.¹⁴³

Neticede Şahhâm, Hayyât ve Cübbâî ile birlikte hem Basra hem de Bağdat Mu'tezilesi kelâmcıları, şeylerin henüz varlık alanına gelmeden önce bir şey olarak sâbit olduğu düşüncesini ortaya atmış oldular. Böylece ma'dûmun şeyliği teorisi, kelâmın varlık anlayışında bir dönüşümün gerçekleşmesine sebep oldu. Çünkü "şey" kavramının I. ve II. yüzyılda kullanılan "cisim, mahlûk ve mevcûd" şeklindeki anlamlarına, III. (IX.) yüzyılda "sübût veya mâlûm" anlamlarının eklendiğini; böylece "şey" in hem varolanları hem de varolmayanları yani ma'dûmları da kapsayacak bir hâle geldiğini söyleyebiliriz.¹⁴⁴ Şeylerin "adem" hallerinde de şey olarak sâbit oldukları düşüncesiyle gündeme gelen "sübût" kavramı, "mevcûd" kavramından daha genel bir kavram olarak

¹⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (nşr. Mustafa Hüseyin Ahmed), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987, II, 10-11. Zemahşerî ayrıca şunları yazar: الشيء أعم العام لوقوعه على كل ما يصح أن يعلم و يخبر عنه، فيقع على القديم و الجرم و العرض و المحال و المستقيم. و لذلك (صح أن يقال في الله عز و جل: شيء لا كالأشياء، كأنك قلت: معلوم لا كسائر المعلومات، و لا يصح: جسم لا كالأجسام). Şey, genel kavramların en genelidir (*e'ammu' l-âmm*). Çünkü şey, bilinmesi ve söz edilmesi mümkün olanların tamamı için kullanılır. Kadîm, cisim ve araza; muhâl ve imkânsıza yüklem olur. Bu nedenle Allah (azze ve celle) hakkında "şeydir, ancak diğer şeyler gibi değildir" denilir. Bu tıpkı senin "[Allah] mâlûmdur, ancak diğer mâlûmlar gibi değil" sözün gibidir. Bununla beraber O'nun hakkında "Cisimdir, ancak diğer cisimler gibi değil" demek doğru değildir. bk. *a.g.e.*, II, 11.

¹⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 161.

¹⁴⁴ Klasik dönem Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcıları *malûmâtın*, *mevcûd* ve *ma'dûm* kısımlarından oluştuğu noktasında hem fikirdirler. Çünkü bilinenler, sadece mevcûd ile sınırlı olmayıp, geçmişte mevcûd olan ancak şu an mevcûd olmayan, şu an mevcûd olan ancak gelecekte mevcûd olmayacak olan ve hiçbir zaman mevcûd olmayacak olan şeyleri kapsamaktadır. Mu'tezile ve Eş'arîlik arasındaki tartışma, "şey" kavramının yalnızca mevcûdu mu yoksa mevcûdun yanında ma'dûmu da içine alıp almayacağıyla ilgilidir. Mu'tezile kelâmcıları ma'dûmun şey olduğunu kabul ederler. Ancak Eş'arîlere göre ma'dûm, "şey" değildir; çünkü onlara göre şey, mevcûd; mevcûd da şey demektir. Ma'dûm ise mahzâ yokluktan ibârettir. Kādî Ebû Bekir el-Bâkillânî, ma'dûmun şeyiyetinden bahsedilemeyeceğini, bilginin tanımı meselesinde açıkça ifade eder. O, "Eğer niçin 'Bilgi bir şeyin olduğu gibi bilinmesidir' (*ma'rifetü's-şey alâ mâ hüve bihi*) demek yerine, 'Bilgi mâlûmun olduğu gibi bilinmesidir' (*ma'rifetü'l-mâlûm alâ mâ hüve bihi*) diye sorulursa şöyle cevap verileceğini söyler: Çünkü mâlûm, bir "şey" olabilir de olmayabilir de; yani mâlûm, mevcûdu da kapsar ma'dûmu da; ma'dûm ise bir "şey" ve "mevcûd" değildir, ancak malumdur. Şu halde eğer "bilgi bir şeyin olduğu gibi bilinmesidir" dersek o zaman mâlûmattan, şey (mevcûd) olmayanın, yani ma'dûmun bilgisinin, bilgi olmaktan çıkması ve tanımın dışında kalması gerekirdi; bu ise tanımı bozacak bir şey olurdu. bk. *Kitâbu't-Temhîd*, s. 6-7.

belirlendi. Buna göre varlığın en genel kategorisi olan *vücûd* veya *mevcûd*, şey kavramının anlam genişlemesine uğramasıyla bu niteliğini *sübût* veya *sâbit* kavramlarına bıraktı. Bu aynı zamanda en genel varlık kategorisi olan şeyin, en genel bilgi kategorisi olan mâlûm ile özdeşleştirilmesi anlamına geliyordu. Çünkü bilinen, hakkında konuşulan ve kendisinden söz edilen şeyler, sadece mevcûdlardan ibâret olmadığı için “şey” kavramı mâlûm ile özdeşleştirilerek ma‘dûmu da içine almıştır.¹⁴⁵ Böylece kelâmcılar, “şey”in gerçekliğe yüklenebilecek en genel kategori olduğunu ve mevcûd ve ma‘dûm şeklinde iki alt kategoriye ayrıldığını düşündüler.¹⁴⁶ Buna göre “şey”, kendisinden daha geniş herhangi bir kategori veya cins altında değerlendirilemeyecek en tümel yüklemdi.¹⁴⁷

“Ma‘dûmun şeyliği teorisiyle Mu‘tezile kelâmcıları, zihnî nesnelere var oluşuna da açık bir cevap vermişlerdir. Çünkü onlara göre sözgelimi ‘atlık’ gibi tümel kavramlar ve ‘tek boynuzlu at’ gibi kurgusal varlıklar birer şeydirler. Bunu temin eden ise tümel kavramlar ve kurgusal varlıkların sadece zihinde bulunup zihin dışındaki dünyada var olmamaları, yani ma‘dûm olmalarıdır. Şu halde ma‘dûm, tasavvur edilmesi mümkün olan şeylerle aynı anlama gelmektedir. Bir şeyin tasavvuru mümkün ise ve o şey dış dünyada bulunmuyorsa ma‘dûmdur. Tasavvur edilmesi imkânsız olan kare şeklindeki daireler gibi şeyler ise ma‘dûm, dolayısıyla “şey” değildir.”¹⁴⁸ Şu halde Mu‘tezile

¹⁴⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*’de İmâm Eş‘arî’nin “şey” konusunda başlangıçta Mu‘tezile’nin yaklaşımını benimseyen bir kitap telif ettiğini, ancak daha sonra bu görüşü benimsemekten vazgeçtiğini nakletmektedir: “Biz şey konusunda bir kitap telif etmiştik. [Bu kitapta] şeylerin mevcûd olmaları da şey olduklarını (*enne’l-eşyâ hiye eşyâün ve in ‘udimet*) [savunmuştuk]; ancak biz daha sonra bu görüşümüzden vazgeçerek onu nakzettik. Kim bu kitapla karşılaşsın sakın ona itimât etmesin. bk. *Tebyînü kezibi’l-müfterî fi-mâ nüsibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arâbî, 1984, s. 133.

¹⁴⁶ Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek”, *İslâm Felsefesine Giriş* (ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor; çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 118.

¹⁴⁷ Robert Wisnovsky, “İbn Sina ve İbn Sinacı Gelenek”, s. 118. İbn Rüşd, “şey” lafzının bazen sadece mevcûd lafzının söylenildiği her şey için bazen de mevcûd lafzının söylenildiği şeyden daha genel şeyler için kullanıldığını belirtir. Bu ikinci durumda “şey”, nefiste tasavvur edilen bütün anlamlar olur ki burada tasavvur edilen şeyin dış dünyada, nefiste tasavvur edildiği şekliyle bulunup bulunmaması önem taşımaz; meselâ keçi-geyik ve anka gibi [kurgusal şeyler]. İbn Rüşd, “Bir şey ya vardır ya yoktur” sözümüzün doğruluğunu ve yanlış önermeler için de “şey” isminin kullanılabilirliği sağlayan şeyin bu olduğunu düşünür. Halbuki mevcûd ismi bu tür önermelere verilmemektedir. bk. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi = Telhîs mâ ba‘de’t-tabîa* (çev. Muhittin Macit), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 16.

¹⁴⁸ Robert Wisnovsky, “İbn Sina ve İbn Sinacı Gelenek”, s. 119-20.

kelâmcılarını ma‘dûmun şeyliği teorisiyle, “tümellerin ve kurgusal nesnelere varlığının nasıl açıklanacağı” sorusuna bir cevap verme imkânına sahip olduklarını söyleyebiliriz. Tümeller ve dış dünyada var olmayan, ancak tasavvuru mümkün olan kurgusal varlıklara ilişkin bilgi sahibiyiz. Dolayısıyla söz konusu tümeller ve kurgusal varlıklar, zikredilen ve kendisinden söz edilen şeyler olduğu için ma‘dûm olmalıdır.

Bununla beraber cevherler ve arazları tanımlarken belirli şeyler söylüyoruz. Sözgelimi cevherin kendi başına kâim olup var olmak için arazlara muhtaç olmadığını; ancak cevherlerin varlıkta arazlardan ayrılamayacağını söylüyoruz. Dolayısıyla cevheri tanımlarken birinci olarak var olmasını dikkate almaksızın kendisi olması; ikinci olarak da var olması bakımından tanımlıyoruz. Dolayısıyla varlıkta şeylere ilişkin verdiğimiz hükümler, esas itibariyle varlıktan önce, yani şeylerin varoluşları dikkate alınmadan verilmiş hükümler şeklinde karşımıza çıkıyor. Bu, aynı zamanda Şahhâm’ın “Varlıkta bir şey ile nitelenen, var olmadan önce de o şeyle nitelenir” sözünü de açıklamaktadır. Şu halde herhangi bir nesnenin varlık öncesi hâl ve niteliklerinden bahsetmek, gerçekte o nesnenin zihinsel durumlarından bahsetmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla şeylerin varlıktan önce bir takım niteliklere sahip olduğunu söylemek, şeylerin varlık sıfatını beklediği bir “yer”de bulunuşunu îmâ ettiği kadar, şeylerin varlık öncesinde sahip olduğu nitelikleri ve böylece şeylerin zihindeki bulunuşunu da îmâ etmektedir.

IV. Varlık ve Kipler

Kelâmcılar, varlık araştırmasında şeylere ilişkin niteliklerin neler olduğunu tespit ederken bu nitelikler ile şeyler arasında ne türden bir ilişki bulunduğunu da ele aldılar. Bunun sonucunda şeyler ile nitelikleri arasında zorunluluk (*vücûb*), imkân (*cevâz*) ve imkânsızlık (*istihâle*) gibi üç durumun bulunabileceğini belirlediler. Kelâmcıların bir şey hakkında verdikleri “vâciptir” (*yecibu*) “câizdir” (*yecûzu*) ve “muhâldir” (*la-yecûzu* ve *yestehîlu*) şeklindeki hükümleri, kuşkusuz bu kavramların anlamlarına ilişkin bir tasavvura sahip olunmadan verilemezdi. Sözgelimi “Birbirine zıd olan iki şey bir araya gelemez” önermesini anlamlı kılan şey, gerçekte onların sahip oldukları “zorunluluk” kavramıydı. Buna göre vâcib, varlığı zorunlu; muhâl, yokluğu zorunlu; câiz ise varlığı

ve yokluğu zorunlu olmayandı. Dolayısıyla “zorunluluk” kavramı etrafında aklın şeylere ilişkin verdiği hükümler; *zorunlu*, *mümkün* ve *imkânsız* durumlar olarak belirlenmişti. Bu durumda bir önermede yüklemi konuya bağlayan bağ, ya zorunlu; veya mümkün veyahut imkânsız olacaktı. Bağın durumunu belirleyen bu söze, önermenin kipi (*cihet*) denilmektedir.¹⁴⁹ Buna göre, bir önermede yer alan konunun yükleme nisbeti aklî zaruretlerden doğuyorsa, önerme zorunlu, eğer böyle değilse mümkün olacaktır; konunun yükleme nisbeti hiçbir şekilde mümkün değilse ise bu durumda da önerme imkânsız olacaktır.

Kelâmcılar imkânsız (*muhâl*), “var olması mümkün olmayan (*lâ yümkinu vücûduhû*)” şeklinde tanımladılar.¹⁵⁰ Buna göre “iki zıddın bir araya gelmesi” ve “var olması düşünülemeyen her şey” *imkânsız* kapsamına giriyordu.¹⁵¹ Bununla beraber Eş‘arî bazı kelâmcıların imkânsız, çelişkili söz (*mütenâkız*) olarak tanımladıklarını belirterek, çelişkili sözün mâhiyetine ilişkin kelâmcıların dört farklı görüşünü kaydeder. Buna göre: [1] Çelişkili söz, kişinin: “Filân ayaktadır (*kâim*) ve oturuyor (*kâid*)” sözündeki çelişki gibidir. [2] Ancak bazı kelâmcılar, bunun çelişkili söz olmadığını düşünürler. Çünkü “ayakta duran” sözü bir ispat olduğu gibi, “oturan” sözü de bir ispattır. İki ispat arasında ise– ister her ikisi de geçersiz olsun ister ikisinden sadece biri geçersiz olsun– birbiriyle çelişmezler (*la-yetenâkazâni*). O halde, tenâkuz ve tenâfi kişinin: “Filân ayaktadır-ayakta değildir (*kâimün la-kâim*); oturan değildir-oturandır” sözündeki gibi ikincisi, birincisini nefyeden söz olmalıdır. [3] Bazı kelâmcılar ise anlamı olmayan her sözün imkânsız (*muhâl*) olduğunu düşündüler. Eş‘arî son olarak İbnu’r-Râvendî’nin çelişkili söz tanımına yer vermektedir. [4] O, imkânsız, yani çelişkili sözü şöyle tanımlamaktadır: Yolunu kaybetmiş (*üzîle an minhâcihi*), yolu dışına sevk edilmiş, yönünden çevrilmiş, kendisine onu geçersiz kılacak bir şey eklenmiş, kendisine onu değiştirecek ve bozacak şeylerden bir şey bitişmiş ve bu sebeple mânâsının

¹⁴⁹ Mahmut Kaya, “İmkân”, *DİA*, XXII, 224.

¹⁵⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 387.

¹⁵¹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 387.

anlaşılmasında eksiklik bulunan her söz imkânsızdır (*muhâl*). Bu, birisinin “Sana yarın geldim. Sana dün geleceğim” sözü gibidir.¹⁵²

Şu halde söz konusu dört imkânsız tanımından ilk ikisinin doğrudan çelişmezlik yasasıyla ilgili bir şekilde aklî imkânsız olarak düşünüldüğünü görüyoruz. Buna göre “Bir kimsenin aynı zamanda hem ayakta durduğu hem de oturduğunu söylemek yalnızca yanlış bir şey söylemek değil, fakat aynı zamanda imkânsız bir şey de söylemektir.” Çünkü bu, Aristoteles’e göre çelişmezlik ilkesinin çiğnenmesidir. Çelişmezlik yasası, yalnızca “A aynı zamanda ayakta ve ayakta değildir” önermesi gibi çelişkilere değil, fakat aynı zamanda “A aynı zamanda oturuyor ve ayakta” önermesi gibi zıtlara da uygulanır.¹⁵³ Çelişik sözün diğer iki tanımı ise daha çok dilsel olarak anlamsız sözleri, çelişik söz olarak görmektedir.

Kelâmcıların yanlış (*kizb*) ile imkânsız (*muhâl*) arasındaki ilişkiyi de tartıştıklarını gözlemliyoruz: Eş‘arî konuyla ilgili yaklaşımları şöyle vermektedir: (i) İmkânsız yanlış olmaz; yanlış da imkânsız olmaz. (ii) Her yanlış imkânsızdır; her imkânsız da yanlıştır. (iii) Bazı yanlışlar imkânsız değildir. Ancak imkânsızın tamamı yanlıştır. Sözelimi biri “Âciz, kâdirdir” dediği zaman, bu imkânsız olmaz. Fakat yanlış olur (*kezebe*). Ancak kişi, kendisine güç yetirmesi mümkün olmayan bir şeye kâdir olmakla vasıflanmışsa, bu ifade, o zaman yanlış olur. Aynı şekilde “Gâib, şu an buradadır (*hâdir*)” sözü de imkânsız değildir. Ancak “Kadîm muhdestir” sözü, imkânsız bir sözdür. Çünkü bu, var olması mümkün (*câiz*) olmayan şeylerdendir. Fakat âcizin kâdir olması, gâibin de şu an burada (*hâdir*) olması mümkündür. Bu sebeple imkânsız kapsamına girmez. Dolayısıyla “Kadîm muhdestir” önermesinde, konu ile yüklem arasındaki ilişki imkânsız bir ilişkidir. Çünkü kadîmin muhdes olması [aklî imkânsız olduğu için] var olması mümkün olmayan bir şeydir.¹⁵⁴

Şeyler ve nitelikleri arasındaki zorunluluk ilişkisi, şeyler için bir tür belirlenimlik gerektirecektir. Şu halde varlıksal kipler, aynı zamanda Tanrı’nın kudretiyle bunlar

¹⁵² Eş‘arî, *Makâlât*, s. 387-388.

¹⁵³ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 446.

¹⁵⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 388.

arasındaki ilişkinin tartışılmasını da gündeme getirmekteydi. Böylece kelâmcılar, imkânsızın neliğine ilişkin görüşleriyle paralel olarak Tanrı'nın birbirine zıd olan iki şeyi aynı mahalde yaratmaya kâdir olup olmayacağını da tartıştılar. Peki, "Tanrı, bir adamı aynı anda hem oturuyor hem de ayakta duruyor yapabilir miydi?" Kelâmcıların bu sorunu ele alırken şöyle bir ayırımdan hareket ettiklerini gözlemliyoruz: (i) Aklî açıdan imkânsız olan her şey, Tanrı'ya referansla da imkânsızdır. (ii) Varlık açısından mümkün olmamakla birlikte, aklî açıdan imkânsız olmayan her şey ise, Tanrı'ya referansla mümkündür.

[1] Kelâmcılar aklî olarak imkânsız gördükleri bir şeyi, Tanrı'nın kudreti açısından da imkânsız gördüler. Onlara göre imkânsız durumların başında birbirine zıd olan şeylerin birleşmesinin imkânsızlığı gelmektedir. Buna göre Allah'ın iki çelişen şey, bir araya getirmesi imkânsızdır (احالوا ان يجمع الله بين المتضادات).¹⁵⁵ Aynı şekilde, Allah'ın ilim, kudret ve ölümü; cansızlık hayat ve kudreti de bir araya getirmesi imkânsızdı.¹⁵⁶ Ebü'l-Hüzeyl ölüde ilim, idrâk ve kudretin bulunmasının imkânsız olduğunu söylemişti.¹⁵⁷ Abbâd b. Süleymân da, kâdir olmayan canlının var olmasını, cismin bütün arazlardan yoksun olarak var olmasını, âciz bir insandan fiilin sâdir olmasını imkânsız gördü (احال).¹⁵⁸ Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî, Allah'ın, bir mekânda bulunmayan arazlar var etmesini (ان يوجد الله تعالى اعراضا لا فى مكان) imkânsız görüyordu.¹⁵⁹ O, Allah'ın, fiili varken insanın kudretini yok etmesini, böylece kişinin yok olan bir kudretle fâil olmasını da imkânsız gördü.¹⁶⁰

Söz konusu durumlar, aklî açıdan imkânsız görüldüğü için Tanrı'ya referansla da imkânsız olarak düşünülmüştür. Ebü'l-Hüzeyl ölüm ile birlikte ilmin, idrâk ve kudretin varlığını imkânsız görmüştü. Ancak körlük ile birlikte idrâkin varlığına gelince, bazı kelâmcıların bunu mümkün gördüklerini söylemeliyiz.¹⁶¹ Bununla beraber İmâm Eş'arî,

¹⁵⁵ Meselâ bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 310.

¹⁵⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 312.

¹⁵⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 313.

¹⁵⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 311.

¹⁵⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 311.

¹⁶⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 311.

¹⁶¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 313.

Allah'ın düşme yaratmaksızın taşın havayla uzun bir süre birleşmesini ve Allah'ın yakma yaratmaksızın ateşin odunla birleşmesini pek çok kelâmcının kabul etmediğini nakleder. Onlar, körlük ile birlikte idrâki; dilsizlikle birlikte konuşmayı, fiilin ma'dûm bir kudretle meydana gelmesini, yürümeyle birlikte felçliliği, ölümlerle birlikte bilginin varlığını kabul etmediler. Yine onlar hayatın kudretten ayrılmasını böylece insanın canlı ama gayr-i kâdir olmasını imkânsız görüyorlardı.¹⁶² Ebû Ca'fer el-İskâfî'ye (ö. 240/854) göre körlük ile birlikte idrâk; dilsizlikle birlikte konuşma, felçlilik ile birlikte yürüme, ölümlerle birlikte bilgi ve kudretin bir arada bulunması düşünülemezdi. Ona göre Allah'ın hayatı kudretten ayırmak sûretiyle insanı "canlı, ancak gayr-i kâdir" olarak yaratması imkânsızdı.¹⁶³

[2] Bununla beraber varlıktaki süreklilik açısından bakıldığında genellikle veya çoğunlukla mümkün olmadığı düşünülen, ancak aklî açıdan imkânsız olarak da görülmeyen şeylerin Tanrı'nın kudretine referansla imkânsız olmayacağı da ifade edilmiştir. Bir kısım kelâmcılar, bunları çelişmezlik yasasına aykırı olmadığı, dolayısıyla da aklî imkânsızlığı gündeme getirmediği gerekçesiyle mümkün olarak değerlendirdiler. Sözelimi Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî, Allah'ın ağır bir taş ile havayı uzun bir süre bir araya getirip düşmeyi ve düşmenin zıddını yaratmamasını, pamuk ile ateşi, bir araya getirip ikisi de bulunduğu hal üzere kalmakla birlikte, yakmayı ve yakmanın zıddını yaratmamasını, sağlıklı bir göz ile görüleni bir araya getirip idrâki ve âfetlerin yokluğuna rağmen idrâkin zıddını yaratmamasını mümkün gördü.¹⁶⁴ Sâlihî'ye göre Allah, canlı iken insanın kudretini yok edebilir, böylece onu kudretsiz bir canlı haline getirebilirdi. Kudreti ve ilmi bulunmakla birlikte, hayatını yok etmek sûretiyle kişiyi âlim, kâdir ve ölü yapabiliirdi. Allah'ın, göklerin ve yerlerin ağırlığını, o ikisinin cüzlerinden hiçbir şey eksiltmeden kaldırması, böylece onların bir tüyden daha hafif hale gelmesi mümkündür.¹⁶⁵ Aynı şekilde kudret, bilgi, işitme ve görmenin ölümlerle birlikte hulûlünü de mümkün gördüler. Ancak aynı anda ölümlerle hayatın hulûlüne karşı çıktılar. Şöyle dediler: Hayat ölüme zıddır, kudret ise ölüme zıd değildir. Çünkü kudret

¹⁶² Eş'arî, *Makâlât*, s. 314.

¹⁶³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 313.

¹⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 310-1.

¹⁶⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 310.

ölüme zıt olmuş olsaydı, acz de hayata zıt olurdu, çünkü onlara göre iki şey birbirine zıt olduğunda onların zıdları da birbirine zıt olacaktır (لأن ما ضاداً شيئاً عندهم فضده مضافاً) (لضده).¹⁶⁶ Onlara göre körlük ile birlikte idrâk câizdir. Ancak körlükle birlikte görmenin gerçekleşmesini (basar) kabul etmediler. Çünkü görme onlara göre körlüğe zıddır. Onlara göre, hayat cansızlığa (*cemâdiyye*) zıt değildir, Allah'ın cansızlık ile birlikte hayat yaratması câizdir. Allah'ın cevherleri arazlardan soyutlamasını ve kendilerinde hiçbir araz bulunmadan cevherleri yaratmasını mümkün gördüler.¹⁶⁷ Onlar, Allah'ın ağır bir taş ile havayı yuvarlanma ve düşme yaratmaksızın, aksine sükûn yaratmak sûretiyle belirli bir süre bir araya getirmesini mümkün gördüler. Aynı şekilde Allah'ın yanma olmaksızın pamuk ile ateşi birleştirmesi de mümkündür; bu ise yanmanın zıddının yaratılmasıyla olur.¹⁶⁸ Ebü'l-Hüzeyl, aşırıya kaçarak, doğrudan (mübâşir) fiil ile ölümün; idrâk ile körlüğün, konuşmaya mâni olan dilsizlik ile kelâmın birleşmesini mümkün gördü. Ona göre meselâ dilsizde çok az da olsa bir konuşma; felçlide çok az da olsa bir yürümenin bulunması mümkündür.¹⁶⁹ İskâfî'ye göre de Allah'ın ateş ile odunu yanma meydana getirmeden uzun bir süre bir arada tutması, taşı düşme yaratmadan havada sâbit bırakması mümkündür.¹⁷⁰ İskâfî'nin de içinde bulunduğu bir grup kelâmcı bilgi, idrâk ve kudretin “el”e hulûl edebileceğini mümkün gördü. Ancak diğer kelâmcılar, bunu kabul etmediler. Sözelimi Ebû Ali el-Cübbâî, bunun ancak elin şu anki bünyesinin bozulması ve hâl- hazırda bulunduğu durumun değişmesiyle (تحول عما هي عليه) mümkün olabileceğini söyledi.¹⁷¹

Tanrı'nın şeylere ilişkin kudretinin kapsayıcılığı ile ilgili olarak “imkân” alanını oldukça geniş tutan Sâlih Kubbe'ye göre de, ağır bir taş ile hafif havanın bin yıl birarada bulunması ve Allah'ın taştan düşmeyi yaratmayıp onda sükûnu yaratması mümkündür. Aynı şekilde ateş ile odunun uzun bir süre birarada bulunması ve Allah'ın yanmayı yaratmaması; dağın insanın üstüne koyması ve insanın onun ağırlığını

¹⁶⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 310.

¹⁶⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 310.

¹⁶⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 312/251.

¹⁶⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 313/251.

¹⁷⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 313/252.

¹⁷¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 314/252.

hissetmemesi; biri küçük bir taş attığı zaman, yeryüzündekilerin tamamının onu itme ve ona dayanma şeklindeki gayretlerine rağmen, Allah'ın o taşın gitmesini yaratmayıp, aksine onda sükûnu yaratması câizdir. Allah'ın, insanı ateşte yakması, ancak onun bundan elem duymaması, bilakis Allah'ın onda lezzet yaratmasını; O'nun âmâda idrâk, ölüde ilim meydana getirmesini câiz göre Sâlih Kubbe'ye göre Allah'ın, göklerin ve yerlerin ağırlıklarını kaldırması, hattâ bunların parçalarından hiçbir şey eksiltmeden onların bir tüyden daha hafif olmasını sağlaması mümkündür.¹⁷²

Sonuç olarak kelâmcıların şeylere ilişkin zorunlu, mümkün ve imkânsız durumları belirlerken, şeyler ile nitelikleri arasındaki ilişkilerin aklî olarak zorunlu olduğunu düşündükleri yerlerde, Tanrı'nın bunlara ilişkin kudretinin imkânsız olacağını; ancak şeyler ile nitelikleri arasındaki ilişkinin aklî olarak imkânsız olmadığını düşündükleri yerlerde, Tanrı'nın buna ilişkin kudretinin mümkün olacağını düşünmüşlerdir. Şu halde burada imkânsızlığın, “kendinde imkânsızlık” ve “Tanrı'ya referansla imkânsızlık” şeklinde ikili bir ayrıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Normal şartlarda ağır bir taşın havada düşmeden durması imkânsız bir durumdur. Ancak Tanrı'nın kudretine yapılan referansla bu imkânsız değildir. Aynı şekilde ateş ile pamuğun yanma olayı gerçekleşmeksizin bir arada bulunması, ancak Tanrı'nın kudreti söz konusu olduğunda mümkün olacaktır.

Şu halde şeyler ve nitelikleri arasındaki ilişkinin zorunlu, mümkün ve imkânsız olup olmadığını tartışmak, ontolojik ve epistemolojik sebepliliği ele almayı gerektirmektedir. Sözelimi “Ateş yakıcıdır” şeklindeki önermenin maddesi zorunlu ise, o zaman varlıkta ateşin yakıcılık tabiatına sahip olduğu, dahası ateş ile yakıcılık arasında bir sebep-sonuç ilişkisinin bulunduğunu söylemiş olacağız. Bu nedenle kelâmcıların önermelerin maddelerine ilişkin görüşlerine yer verdikten sonra, bu tartışmayı onların sebeplilik konusuna ilişkin görüşleriyle sürdürmemiz uygun olacaktır.

¹⁷² Eş'arî, *Makâlât*, s. 406-7/299; krş. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, IX, 12-3.

V. Sebeplilik: Tevlîd Teorisi

Mutezile kelâmcılarının sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi tevlîd teorisiyle açıkladıklarını görüyoruz. Buna göre gerek varlıkta gerekse bilgide sebeplilik, yani sözgelimi ateşin yanmanın veya akıl yürütmenin bilginin sebebi oluşu, bunların her biri birer fiil olduğu için fiil ile mefûl, ya da sebep ile müsebbeb arasındaki ilişki, birinin diğerini doğurması (*tevlîd*) olarak açıklandı. Kuşkusuz bunun altında yatan temel ilke, illiyet düşüncesidir, yani bir illiyet ilkesi var ve bu ilke şeyler arasındaki sebep-sonuç ilişkisini açıklamada hareket noktasını teşkil ediyordu. Ama ilişki illiyet olarak değil, *tevlîd* olarak ifade edildi. Biz, bu başlıkta öncelikle III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında kelâmcıların illet hakkındaki görüşlerini yer verecek ardın tevlîd teorisini ele alacağız.

Eş'arî *Makâlât*'ta kelâmcıların illetler konusunda on farklı görüş ileri sürdüklerini açıkça yazar. Bu görüşlere baktığımız zaman burada illetin kısımları ve bunların malûl ile öncelik ve sonralık açısından ilişkisinin tartışıldığını görüyoruz. Ebû Ca'fer el-İskâfî, iki tür illetin var olduğunu söyler. Bunlar: (i) ma'lûl ile birlikte bulunan illet ve (ii) ma'lûlden önce bulunan illettir. Ona göre, ızdırâr illeti malul ile birlikte; ihtiyâr illeti ise malûlden öncedir. Sözgelimi vurma (*darb*) ve vurmanın neticesinde meydana gelen elem ızdırâr illettir. Çünkü bir insana vurulduğu zaman, o insan elem duyar ve buradaki illet yani vurma malul ile yani elem ile birlikte. Taşı attığımız zaman taşın gitmesi de böyledir; çünkü bizim taşı atma fiilimiz, taşın gitmesinin zorunlu (*ızdırâr*) illettir ve bu illet malul ile birlikte. Burada taşın gitmesi zorunludur ve taşı atmayla beraberdir. Ancak İskâfî'ye göre ihtiyâr illeti malulden önce bulunmaktadır. Sözgelimi insanın fiil işlemeye yönelik gücü (*istitaat*), fiilin meydana gelmesinin illettir. Şu halde istitâat, fiilden önce olmaktadır.¹⁷³

Bişr b. el-Mu'temir'e göre, mâlûl ile birlikte bulunduğu farzedilen illetler de aslında malûlden öncedir. Zira illet, malulunun öncesinde bulunmayı ima eder. O, her bir nesnenin illetinin, o nesneden önce olduğunu söyler. Bir şeyin illetinin o şeyle birlikte olması imkânsızdır. Bişr b. el-Mutemir, bir nesneyi taşıyan kişinin o nesneyi taşıdığına

¹⁷³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 389/290.

ilişkin bilgisinin de o şeyi taşıdıktan hemen sonra fasılasız (*bi-lâ faslin*) bir şekilde gerçekleştiğini düşünür.¹⁷⁴

Nazzâm'a göre (i) illetlerin bir kısmı malulden önce olur. Gerekirici irâde ve malulden önce bulunan benzer şeyler gibi. (ii) Malul ile birlikte bulunan illet; hareket etmemi/yürümemi sağlayan bacaklarımın hareketi gibi (*ke-hareketi sâgayye elletî ebni aleyha hareketî*). (iii) Malulden sonra bulunan illet ise gaye olarak ifade edilir (*el-garaz*). “Bu çardağı gölgelenmek için yaptım” diyen kimsenin sözü gibi. Zira gölgelenme daha sonra gerçekleşmektedir.¹⁷⁵

Abbâd b. Süleymân da illetin, malulü ile birlikte olacağını düşünür, ancak ona göre istitaat illet olamaz.¹⁷⁶ Eşârî isim vermeden bazı kelâmcıların “İdrâk edilen şeyde idrâki doğuran bir tabiatın bulunacağını düşündüklerini kaydeder.”¹⁷⁷ Hemen tahmin edileceği üzere bu görüşü savunanlardan biri, Muamamer b. Abbâd olmalıdır. Çünkü Muammer, “Cevherler arazları kendi tabiatları gereği meydana getirirler” düşüncesiyle, şeylerin tabiatları gereği niteliklerini doğurduğu düşüncesini savunuyordu. Böylece kelâmcılar illeti genel olarak malulden önce ve malulü ile birlikte bulunan illet şeklinde düşünmüşler ancak Nazzâm bu iki kısma malulden sonra bulunan illet kategorisini dâhil etmiştir.

Burada kelâmcıların sebeplilik düşüncesini, yani illet ve malül arasındaki ilişkiyi kabul ettikleri açık bir biçimde görülmektedir. Bu anlamda tabiat düşüncesini savunan Muammer, Nazzâm ve Câhiz'in yanısıra, İskafi, Bişr b. el-Mutemir ve Abbâd b. Süleyman gibi kelâmcılar da illetin malûlu gerektirdiği görüşünü savunmaktadırlar.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 389/290.

¹⁷⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 391/290.

¹⁷⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 389/290.

¹⁷⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 390/291.

¹⁷⁸ Eş'arî'nin kaydettiği diğer görüşler şöyle: Onlardan bazısı şöyle dedi: İlet, ne zaman var olursa/varolduğu her yerde (*haysü kânet*) malulden öncedir. İki tür illet vardır: (i) Gerekirici (mûcibe) illet: Bu, gerekenden (mûceb) öncedir. Bu illet var olduğu zaman, fâilinden bu illetin manasında bir tasarrufu olmaz ve illet var olduktan sonra failinin o illeti terk etmesi de caiz değildir. (ii) Malulden önce olan illet: Bu illetle birlikte, bir şeyin kendisi veya aksi için bir tasarruf ve tercih söz konusudur. Çünkü bazen şöyle derim: “Allah'a itaat ettim, çünkü Allah bana emretti -yani emirden dolayı-, Allah'a itâat etmeye râğbet ettim ve itâatı tercih ettim. Halbuki emre muhâlefet etmek ve emredilenei terk etmek benim için imkân dâhilindedir. Yarattıkların pek çoğunda durum böyledir. Bunun benzeri

Kelâmcılar, illet ile malûl arasındaki ilişkiyi *tevlîd* kavramıyla ifade ettiler. Çünkü Mu‘tezile kelâmcıları **sebeplilik** konusundaki görüşlerini, *fiiller* tartışması üzerinden ortaya koydular. Zira varlıkta şeyler arasında bir sebep-sonuç ilişkisinin bulunduğunu söylemek, aslında birer sonuç olarak “fiillerin sebebinin kim olduğunu” tartışmayı gerektirmektedir. Kelâmcıların sebeplilik problemiyle ilgili olarak **tevlîd teorisini** geliştirmelerinin sebebi tam olarak budur. Bu anlamda Mu‘tezile kelâmcıları açısından tevlîd teorisi, insanın ahlâkî sorumluluğunu temellendirmek için, fiilin insanın bizzat kendisi tarafından meydana getirildiğini kanıtlamak amacıyla ortaya atılmış bir teori olmaktan çok, varlık ve bilgideki sebeplilik ilkesini temellendirmek amacıyla geliştirilmiş bir teori görünümündedir. Mu‘tezile kelâmcılarına göre varlık, bir fiiller toplamıdır. Dolayısıyla varlıkta sebeplilik düşüncesinin tartışılması için fiillerin kökenine ilişkin bir soruşturmaya girişmek zorunludur.

Kelâmcılar, fiillere ilişkin araştırmalarında birtakım fiillerin doğrudan meydana geldiğini; ancak bir takım fiillerin ise böyle olmadığını gözlemlediler. Sözelimi taşın atılması fiili, insan tarafından doğrudan meydana getirilen bir fiildi. Ancak taşın atılması sonucunda meydana gelen ikinci fiil, yani taşın atıldığı yöne gitmesi veya düşmesi doğrudan insan tarafından meydana getirilmiş değildi. Öyleyse bu fiilin fâili kimdi? Taşın kendisi mi, yoksa birinci fiili yapan insan mı? Bu sorunla ilişkili olarak Bağdat Mu‘tezilesi’nin önde gelen kelâmcısı Bişr b. el-Mu‘temir (ö. 210/825) *tevlîd* teorisini geliştirdi.¹⁷⁹ *Tevlîd*, kabaca “birtakım fiillerin ikincil fiilleri doğurması” anlamına geliyordu. Öyleyse birinin taşı atması esnasında taşta meydana gelen yuvarlanma (*inhidâr*), vurma esnasında meydana gelen elem; ölüm ânında meydana gelen rûh çıkması, vurma ve benzeri sebeplerle cildde meydana gelen morarma ve

kişinin şu sözdür: “Bizi davet ettiğin için sana geldik”, “Bana mektup gönderdiğin için sana geldim” sözü de böyledir. bk. *Makâlât*, s. 389-390/290. Cübbâî’ye göre iki tür illet vardır: (i) Ma‘lûlden önce bulunan illet: Bu illet [malulden] tek bir vakit önce olur. Eğer bir şeye, tek bir vakitten daha fazla tekaddüm etmesi câiz olan her şey, o şeyin illeti olamaz. Bunun onun illeti olması câiz değildir. (ii) Diğer illet, ma‘lûlu ile birlikte bulunur. Vurma ve elem vb. gibi. bk. *Makâlât*, s. 389-390/290-291. Bazıları şöyle dedi: İlet, ancak malulu ile birlikte bulunur. Varlığı, bir şeyin varlığından önce olan, o şeyin illeti olamaz. Onlar, istitâatin fiilin illeti olduğunu ve onun ancak fiil ile birlikte bulunduğunu iddia etmiştir. Bu görüşü, yani istitâatin fiilin illeti olduğunu savunanlar aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan, İbrâhim en-Neccârî: İstitâat, ihtiyârı gerektirdiği gibi, aczin de zarureti gerektireceğini söylemiştir. Ancak bazıları istitâat, ihtiyârı gerektiriyorsa da, aczin zarureti gerektirmeyeceğini söylemişlerdir. bk. *Makâlât*, s. 390/291.

¹⁷⁹ bk. Osman Demir, “Tevlîd”, *DİA*, XLI, 38.

kızarma gibi renklenmeler; ortaya çıkan tatlar, kokular; benzer şekilde gözü açma sonucunda meydana gelen görme ve diğer bütün idrâkler, insanın fiillerinin sonucu olarak meydana gelen *mütevellid* fiillerdir.¹⁸⁰ Bısr b. el-Mu‘temir’in tevlîd teorisinin temelinde: “Sebebin fâili müsebbebin fâilidir”¹⁸¹ ilkesi yatmaktadır. Buna göre sebebi insan tarafından meydana getirilen bütün fiillerden doğan ikincil fiiller, insana aittir. Böylece Bısr, varlıkta sebeplilik düşüncesini fiiller üzerinden temellendirmektedir.

Genel itibariyle Bısr’ın yaklaşımını kabul eden Ebü’l-Hüzeyl, burada bir ayrıma giderek insanın fiillerinden meydana gelen *mütevellid* fiillerin insanın fiili olabilmesi için onların insan tarafından bilinmesinin gerektiğini söyledi. Buna göre insanın fiili sonucu ortaya çıkan diğer fiiller, keyfiyeti bilinen fiiller türünden ise insanın fiilidir. Meselâ vurma esnasında meydana gelen elem; taşın atılması esnasında gitmesi, fırlatılması esnasında yuvarlanması, yukarıya doğru atıldığında yükselmesi; iki şeyin çarpışmasından (*istikâk*) çıkan ses; eğer rûh cisim ise rûhun çıkması veya araz ise rûhun yok (*butlân*) olması gibi fiillerin tamamı, insanın fiilidir.¹⁸² Ancak lezzet, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, korkaklık, cesaret, açlık, tokluk ve insanın fiilinden dolayı başkasında meydana gelen idrâk ve bilgi, bunların tamamı Allah’ın fiilidir.¹⁸³ Böylece Ebü’l-Hüzeyl, bir fiili kendisine nisbet edeceğimiz kişinin, o fiile ilişkin bir tür bilgisinin bulunması gerektiğini şart koştu. Bısr b. el-Mu‘temir, sebebi insandan olduğu zaman, bunların tamamını insanın fiili sayıyordu. Ancak Ebü’l-Hüzeyl’e göre bir fiilin insan tarafından meydana getirildiğini söyleyebilmek için,

¹⁸⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 401/296. Mu‘tezile, *mütevellid*in neliği (*mâ hüve*) konusunda ihtilâf etmiştir: (i) *Mütevellid*, benim tarafımdan bir sebep ile meydana gelen ancak benim dışımda bir şeye hulûl eden fiildir. (ii) *Mütevellid*, sebebini benim gerektirdiğim, ancak terki imkân dâhilinde olmayan fiildir. Bunu kendimde de, başkasında da yapabilirim. (iii) *Mütevellid*, murâdımı takip eden üçüncü fiildir. Vurmanın ardından meydana gelen elem, atmanın ardından meydana gelen gitme gibi. (iv) el-İşkâfî ise: “Kasd ve irâde olmaksızın hata üzere meydana gelmesi mümkün olan (*yeteheyeyü*) her fiil *mütevellid*dir. Ancak kasd ile meydana gelmesi mümkün olan her fiil ve her bir cüz’ü yenilenme, azm, kasd ve irâdeye ihtiyaç duyan her fiil, ‘tevellüd’ tanımının (*had*) dışında olup mübâşir (doğrudan) fiil tanımına girer” der. bk. Eş‘arî, *Makâlât* s. 408-9/300-1.

¹⁸¹ Kādî Abdülcebbar, bu ilkeyi *el-Muğni*’de farklı bağlamlarda pekçok kez zikreder. Sözelimi bk. *el-Muğni*, V, 76 (لأن المولد من فعل فاعل السبب) (إن ما يتولد عن السبب فهو من فعل فاعل السبب); *a.e.*, VIII, 40, 44; *a.e.*, IX, 20 (لأن المولد من فعل فاعل السبب); *a.e.*, IX, 131 (لأن فاعل السبب يجب كونه فعلا لفاعل السبب); *a.e.*, IX, 139 (لأن فاعل السبب يجب كونه فعلا للمسبب); *a.e.*, XII, 90 (لأن من حق المسبب أن يكون من فعل فاعل السبب، و صحة ذلك تقتضى كون المعرفة من) (المسبب يجب أن يكون أبدا من فعل فاعل السبب فعله); *a.e.*, XII, 256 (لأن المسبب يجب أن يكون من فعل فاعل السبب); *a.e.*, XII, 469.

¹⁸² Eş‘arî, *Makâlât*, s. 402/297.

¹⁸³ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 402/297.

insanın bu fiillerin keyfiyyetini bilmesi gerekiyordu. Buna göre insanın keyfiyyetini bilmediği fiiller kendinden değil, Tanrı'dan meydana gelmektedir.

Nazzâm, insanın hareketten başka bir fiili olmadığını düşündüğünden ona göre insanın irâde etmesi veya etmemesi (*kerâhet*), bilmesi veya bilmemesi, doğru ve yalan söylemesi, konuşması (*kelâm*) veya susması ve diğer fiilleri, bir takım hareketlerdir. Gerçekte insanın bir mekânda hareketsiz kalması da böyledir; çünkü bunun anlamı kişinin orada iki vakit bulunması (*kâin*), yani iki farklı anda hareket etmesidir.¹⁸⁴ Nazzâm, renklerin, tatların, kokuların, sıcaklıkların, soğuklukların, seslerin ve elemelerin birer latîf cisim olduğunu düşünüyordu.¹⁸⁵ İnsan ise cisimleri meydana getiremezdi. Ona göre lezzet de insanın bir fiili değildi. Bu konuda Nazzâm'ın temel ilkesi, fiilin insanın mekânı dışına taşıp taşmamasıydı. Ona göre insanın mekânının (*hayyiz*) dışında meydana gelen fiiller, Allah'ın o şeyi yaratması sebebiyle (*bi-îcâbi halkihi li'ş-şey*) Allah'ın fiiliydi. Öyleyse kişinin, sözgelimi taşı savurduğu esnada taşın gitmesi, attığı esnada taşın yuvarlanması, fırlattığında yukarı çıkması gibi fiiller insanın dışında gerçekleştiği için Allah'ın fiilleridir. Çünkü Allah taş, atıldığı zaman gitme şeklinde bir tabiat vermiştir (*tabe'a*).¹⁸⁶ Nazzâm idrâkin de Allah'ın onu yaratmasıyla gerçekleştiğini belirterek, O'nun fiili olduğunu söylüyordu. Ancak Nazzâm'ın bu ikincil fiilleri Tanrı'ya nisbet etmesi, O'nun bu fiilleri doğrudan yarattığı anlamına gelmemelidir. Çünkü bu, Nazzâm'ın tabiat görüşüyle bağdaşmaz. Zira Nazzâm'a göre taşın gitmesi fiili, taşta bulunan gitme tabiatının bir sonucudur. Şu halde bu fiilin Tanrı'ya nisbet edilmesi, O'nun taşta bu tabiatı vermesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple Tanrı, söz konusu fiillerin doğrudan değil; dolaylı olarak yaratıcı olmaktadır. Buna göre taşın gitme tabiatını vermiş olması sebebiyle taşın gitme fiili dolaylı olarak Tanrı'nın fiili olmaktadır. Diğer mütevellid şeyler için de aynı şey geçerlidir.

Tevlîd teorisi bağlamında tabiat düşüncesini en açık bir biçimde dile getiren Muammer'dir O, cisimlerin fiillerinin kendi tabiatlarından kaynaklandığını düşünüyordu. Muammer'e göre ikincil fiiller (*mütevellidât*) ve hareket, sükûn, renk, tat,

¹⁸⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 403-4.

¹⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 404.

¹⁸⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, IX, 11.

koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi cisimlere hulûl etmiş olan şeyler [arazlar], cismin tabiatından dolayı kendisine hulûl etmiş olan fiilleridir. Cansız varlıklar (*mevât*) tabiatı gereği kendisine hulûl etmiş olan arazları meydana getirebilir. Hayat, canlının fiilidir; aynı şekilde kudret kâdir olanın, ölüm de ölenin fiilidir.¹⁸⁷

Ancak, Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), insanın, irâdeden başka bir fiili olmadığını, irâde dışındaki fiillerin bir muhdis olmadan meydana geldiğini düşündü. Bu sebeple atıldığında taşın gitmesi gibi fiiller böyledir.¹⁸⁸ Dolayısıyla mütevellid fiillerin insana nisbeti ancak mecâz yoluyla mümkün olabilirdi.¹⁸⁹ Câhız da, insanın irâde dışında bir fiili olmadığını düşünüyordu. O da irâdeden sonra gelen fiillerin, tabiatı gereği insana ait olduğunu kabul etmiştir. İnsanın bunda bir *ihtiyârı* yoktur. İnsandan, irâde dışında ihtiyâr yoluyla bir fiil meydana gelmez.¹⁹⁰ Dırâr b. Amr, insanın bütün fiillerini, kendisinin kesbi, Allah'ın yaratması olduğu görüşüyle uyumlu bir şekilde insanın, kendi mekânının dışında fiil işleyebileceğini; ancak kendi dışındaki fiilinden tevellüd eden hareket ve sükûn gibi ikincil fiillerin de, yine insanın kesbi, Allah'ın yaratması olduğunu düşünüyordu.¹⁹¹ Dırâr ve Hafs el-Ferd'e göre insanların irâde ettikleri zaman vazgeçme imkânına sahip oldukları fiillerinden doğan ikincil fiiller kendi fiilleri; irâde ettikleri zaman vazgeçmeye güç yetiremedikleri ise onların fiilleri değildir.¹⁹² Sâlih Kubbe, insanın ancak kendisinde fiil meydana getirebileceğini düşündü. İnsan bir fiil işlediği zaman ortaya çıkan şeyler (*yehdusu*), sözgelimi savurduğu zaman taşın gitmesi, ateş ile bir araya geldiğinde odunun yanması ve vurma esnasındaki elem gibi şeyler, Allah'ın yaratmasıdır. Allah onu doğrudan yaratandır (*el-mübtediu lehû*).¹⁹³

¹⁸⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 405.

¹⁸⁸ Kâdî, *el-Muğni*, IX, 11; Şehristânî, *el-Milel*, I, 71.

¹⁸⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 407.

¹⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 407; krş. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 175; Kâdî, *el-Muğni*, IX, 11.

¹⁹¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 408.

¹⁹² Eş'arî, *Makâlât*, s. 407-8; krş. Kâdî, *el-Muğni*, IX, 13.

¹⁹³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 406; krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, IX, 12-3. Eş'arî'nin, Sâlih Kubbe hakkında kaydettiği iki anekdota burada yer vermeliyiz: [1] Bir gün Sâlih Kubbe'ye şöyle soruldu: "Sen şu anda Mekke'de bir kubbe altında oturduğunu ve hasta olmayıp sağlam ve sıhhatli olduğun halde, sırf Allah'ın sende buna ilişkin bir bilgiyi yaratmadığı için bunu bilmediğini söyler misin? O "Evet! Söylerim" diye karşılık verince, ona "kubbe" lakabı verildi. bk. *Makâlât*, s. 407. [2] Bana anlatıldığına

Tevellüd görüşünü kabul edenlerin büyük çoğunluğu, sebebin müsebbebi gerektireceğini söyledi.¹⁹⁴ Şu halde kelâmın ikinci evresinde, kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından sebeplilik düşüncesinin kabul edildiğini söyleyebiliriz. Onlar hem illet hem de tevellüd kavramını geliştirerek, sebeplerin sonuçları gerektireceğini düşündüler. Böylece hem epistemolojik hem de ontolojik nedenselliği kabul ettiler.

Netice itibariyle kelâmcıların varlığı algılayış biçimleri onların varlıktaki sebeplilik düşüncesine ilişkin görüşlerini etkiledi. Nazzâm, Muammer ve Câhiz tarafından tesis edilmeye çalışılan tabiat düşüncesi gerçekte, *ashâbü'l-a'raz'*ın sebepliliği reddedişine karşı geliştirilen bir tepkiydi. Varlıkta tabiatların bulunmadığı, arazların Tanrı tarafından sürekli yaratıldığı düşüncesi, Nazzâm tarafından hakikatlerin inkârı olarak görülüyordu. Ancak biz, tabiat düşüncesini savunan söz konusu *mütekellimûnun* yanı sıra, İskâfî, Bişr b. el-Mu'temir ve Abbâd b. Süleymân gibi kelâmcıların, sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu, yani "illetin mâlûlü gerektireceği düşüncesi"ni savunduklarını görüyoruz.¹⁹⁵

Peki, Mutezile kelâmcılarına göre sebep ile sonuç arasındaki ilişki zorunlu mu, yoksa mümkün müdür? Bütün Mutezile kelâmcılarını söz konusu ederek bu soruya cevap vermek kolay değil. Ancak en azından şeylerde bir takım tabiatların bulunduğunu öne süren kelâmcılar açısından sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu hemen söyleyebiliriz. Buna göre ateşin tabiatı yakmak ise ateşin yakması (*ihrâk*)

göre ona, rüyâda, Basra'da iken, kendisini Çin'de imiş gibi gördüğü sorulduğunda şöyle demiştir: "Kendimi Çin'de gördüğüm zaman Çin'de olurum." Ona, "Ayağın Irak'taki bir insanın ayağına bağlı olsa da kendini Çin'de imiş gibi görür müsün?" denildiğinde şöyle cevap vermiştir: "Ayağım Irak'taki bir insanın ayağına bağlı olsa da kendim Çin'de olurum." bk. *Makâlât*, s. 407. Sâlih Kubbe şöyle der: "Rüyâ haktır. Uyuyan birinin uykusunda gördüğü şeyler tıpkı uyanık halde birinin uyanırken gördüklerinin gerçek olduğu gibi, gerçektir (sahih). İnsan kendisi Bağdat'ta olduğu halde uykusunda Afrika'da olduğunu görse, Allah onu o anda Afrika'da yaratmıştır (*ihtere'a*). bk. *Makâlât*, s. 433.

¹⁹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 412. Eş'arî, Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu görüşü kabule etmediğini nakleder. Ona göre "Sebebin müsebbebi gerektirmesi mümkün değildir. Çünkü bir şeyi gerektiren ancak onu yapan ve yaratandır." bk. *Makâlât*, s. 413. İnsanın tevellüd yoluyla fiil meydana getirebileceği ifade edildikten sonra Kadîm'in bir sebepten dolayı mütevellid fiil meydana getirebileceği tartışılmıştır: (i) Bazıları şöyle demiştir: Kadîm'den tevellüd yoluyla ve bir sebepten dolayı fiil meydana gelmez. O'ndan ancak ihtirâ' yaratma yoluyla fiil meydana gelir. (ii) Bazıları ise şöyle demiştir: Kadîm, bazen tevellüd yoluyla fiil yapar. Ancak cisimler O'ndan tevellüd yoluyla (*mütevellideten*) meydana gelmez. bk. *Makâlât* s. 414.

¹⁹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 389-91.

zorunlu; aynı şekilde karın tabiatı soğutmak (*tebrîd*) ise karın soğutması zorunludur. Dolayısıyla IX. yüzyıl kelâmcıları açısından bakıldığında Muammer, Nazzâm ve Câhiz'in böyle düşündüğü, zaten yukarıda anlatılanlardan çıkmaktadır. Ancak diğer kelâmcılar, cevher-araz görüşünü benimsedikleri ve tabiat düşüncesine sahip olmadıkları için, onların şeyler arasında sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu, söz konusu kelâmcılar kadar vurgulu bir şekilde ifade etmediklerini de söylemeliyiz.

Fakat burada şu soruyu sormamız gerekmektedir: Sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu söylemek, sebepliliğin kabulü; tersini söylemek ise sebepliliğin reddi mi olacaktır? Eğer böyleyse, Tanrı'nın şeylere ilişkin kudreti söz konusu olduğunda kelâmcıların büyük çoğunluğunun ilkece, bu konuda pek de zorunluluk taraftarı olduğu söylenemez. Ancak burada en azından Tanrı'nın kudreti açısından bakıldığında bir takım zorunlu durumların bulunduğu da göz ardı edilemez. Sözelimi Tanrı'nın "bir şeyi aynı anda hem siyah hem beyaz yapması" ya da "bir kişiyi aynı anda hem oturan hem de ayakta duran yapması" aklen imkânsız bir şey olacaktır. Şu halde sebeplilik konusundaki tartışmayı, bir kip olarak "imkânsız" veya çelişmezlik yasası bağlamında soruşturacak olursak, kelâmcıların bu tür zorunluluğu benimsediklerini söyleyebiliriz. Ancak diğer durumlar için bu kolaylıkla söylenemez. Meselâ göz sağlam, görülecek nesne karşıda ve görmeyi engelleyecek hiçbir şeyin bulunmadığını düşünelim, görme idrâkinin gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu söyleyebilir miyiz? Buna verilen cevapların farklılaştığını söyleyebiliriz. Sözelimi Nazzâm, görmenin zorunlu bir şekilde gerçekleşeceğini söylemektedir. Hattâ Câhiz'dan öğrendiğimiz kadarıyla bu düşünce, metafizik bilginin imkânı açısından gerekli bir şeydir de. Ancak Ebü'l-Hüzeyl'in, veya Nazzâm'ın *ashâbü'l-a'râz* olarak atıf yaptığı diğer kelâmcıların görme idrâkinin zorunlu olmadığını söylediklerini Eş'arî'den öğreniyoruz. Meselâ Ebü'l-Hüzeyl'in körde görme idrâkinin yaratılmasını mümkün gördüğünü bizzât Eş'arî haber vermektedir. Öyleyse buradan hareketle Ebü'l-Hüzeyl'in nedenselliği inkâr ettiğini söyleyebilir miyiz?

III. (IX.) yüzyılın ilk yarısına kadar geçen süre itibariyle kelâmda biri, cevher-araz görüşü; diğeri tabiat görüşü üzerinden devam eden iki gelenek var. Bu iki gelenekte yer alan kelâmcıların sebepliliği reddettiklerini söyleyemeyiz. Ancak özellikle sebepliliği kabul etmenin bütün sonuçlarını ikincilerin daha çok sürdürdüklerini de söylemeliyiz.

Birinci görüşte varlık anlayışı büyük oranda cevher ve arazların belirli aralıklarla bir araya gelmeleri üzerine kuruludur. Dolayısıyla katı bir sebeplilik anlayışını sürdürmek pek de mümkün görünmemektedir. Ancak bununla beraber yukarıda Eş'arî'nin kelâmcıların "illetler" hakkındaki görüşlerini verdiği bir pasajda, hiçbir kelâmcının "İlet yoktur" dediğine şahit de olmuyoruz. Onlar daha çok illet-malül birlikteliğini zamansal olarak tartışmaktaydılar. Daha sonraları Cüveynî'nin söyleyeceği gibi, biri çıkıp da: "Ne illet vardır ne de malül" demedi. Bu nedenle, kelâmcıların bugün nedenselliğe ilişkin görüşlerinin ele alındığı pek çok yazıda ifade edildiği üzere nedenselliği bilerek isteyerek inkâr ettiklerini görmüyoruz. Onların varlık ve Tanrı'nın kudretine ilişkin tasarımları, nedenselliği inkâr olarak görülebilir. Ancak bunu onlara söyleseydik, kuşkusuz bunu kabul etmezlerdi. Çünkü arazlar, zaten şeylerin sahip oldukları hükümlerin sebebiydi; yani hareketli cismin hareketli oluşunun illeti, hareketti; diğer bütün arazlarda da durum böyleydi. Dolayısıyla III. (IX.) yüzyıl kelâmcılarının nedenselliği kabul etmedikleri kolay bir şekilde söylenemez.

Üstelik kelâmcılar, nedenselliği kabul etmeselerdi akıl yürütmeyi nasıl yapacaklardı? Bilindiği üzere hudûs argümanı, bütünüyle illiyet prensibine dayanmaktadır. Kelâmcılar, "bilinenlerden, bilinmeyenlere geçişi", illeti, "orta terim" gibi düşünerek temin ettiler. Teoloji bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere onlar, tasarruflarımızın, yani fiillerimizin bize delâlet ettiği sonucunu, hudûs illeti ile açıklayarak, kendisinde hudus illetinin bulunduğu diğer şeylere ilişkin yeni bilgiler elde etmeye çalıştılar. Bu nedenle III. (IX.) yüzyıl kelâmcıları açısından söylememiz gereken, onların sebep-sonuç ilişkisini kabul ettikleri, ancak Tanrı söz konusu olduğu için bu ilişkiyi katı bir şekilde görmedikleridir. Tabi bu görüş de, cevher-araz teorisini kabul edenler için geçerlidir; diğerlerinde ise Tanrı zaten tabiatları şeylere verdiği için artık nedensellik bir problem olarak zaten karşımızda değildir. Şu halde, "Tanrı, ateş ile pamuğu yanma olayı gerçekleşmeksizin bir arada tutabilir mi?" sorusuna kelâmcılar, "Evet, tutabilir!" cevabını verdikleri için sebepliliği reddetmiş olmamaktadırlar. Çünkü onlar, bunu söylerken hiçbir şekilde nedenselliği reddettiklerini düşünmüyorlardı.

Peki, bu durumda onlar, sürekliliği nasıl sağlayacaklardı? Kelâmcılar, sürekliliğin Tanrı tarafından sağlandığını düşünüyorlardı. Bununla beraber, cevher-araz teorisinin gündeme getirdiği süreklilik sorunu, Tanrı'nın şeyleri baki kılmasıyla temin edilmekle

birlikte, çok geçmeden Nazzam ve Muamer'in tabiat düşüncesi, Şahhâm'ın da madumun sübutu teorisiyle temin edilecekti.

Sonuç olarak burada şöyle bir ayırım yapabiliriz: Kelâmcıların tamamının, akli açıdan veya çelişmezlik yasasıyla ilgili durumlarda, sebep sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu düşündüklerini söyleyebiliriz. Tabiatçı kelâmcılara göre de sebep ile sonuç arasındaki ilişki süreklidir. Diğer kelâmcılara göre bu sürekliliğin zorunlu olmadığını söyleyenler var. Ancak diğer bir kısmı bunu da zorunlu görmektedirler. Buna göre meselâ, idrâkin neticesinde idrâklerin, nazarın neticesinde bilginin meydana gelmesi zorunludur. Bu anlamda kelâmcıların büyük çoğunluğunun Tanrı müdâhele etmediği sürece şeyler arasındaki ilişkilerin zorunlu olduğunu düşündüklerini söyleyebiliriz. Bu nedenle bazı kelâmcıların idrâk için bütün şartlar yerine gelse de, Tanrı yaratmadığı için idrâkin gerçekleşmeyeceğini söylediklerini biliyoruz. İkinci olarak özellikle tabiatçılar varlıkta sebeplerin sonuçlarını zorunlu bir şekilde gerçekleşeceğini düşünmüşler, çünkü bu zorunluluğu Tanrı'nın belirlemesi olarak görmüşlerdir. Sonuç olarak biz kelâmcıların özellikle çelişmezlik yasasıyla ilgili olarak şeyler arasında bir zorunluluk fikrinin bulunduğunu kesin olarak düşündüklerini söyleyebiliriz. Ancak Tanrı fikri nedeniyle, bu zorunluluğun olmadığı durumlar da vardı. Bu nedenle varlıkta şeyler arasında sebep sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığı söylenebilir. Ancak sırf tabiatta Tanrı'nın müdahalesi sebebiyle şeyler arasında sebep sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığı söylenildiği için kelâmcılar sebepliliği reddetmiş olmamaktadırlar. Biz, kelâmcıları, sebep ile sonuç arasındaki bağın var olmadığını söylerken görmüyoruz. Dolayısıyla burada günümüz yazarlarınca da ifade edildiği gibi kelâmcıların mantıksal zorunluluğu kabul ettikleri, ancak ontolojik veya varlıksal zorunluluk konusunda birbirlerinden ayrıldıkları; tabiatçılar bunu kabul ederken, diğerlerinin bunu, mantıksal zorunlulukta olduğu gibi kesin bir şekilde kabul etmedikleri söylenebilir.

VI. Sonuç

Kelâmın başlangıç döneminde en genel formuyla bir varlık düşüncesinin bulunduğunu gözlemlemiştik. Kelâmcılar bu dönemde yaratan-yaratılan ilişkisi ve ayrıştırması üzerinden yaratan olarak Tanrı ve yaratılan olarak âlem (*eşyâ*) şeklinde varlığın iki

türüne ulaşmışlardı. Bu düşünce varlığın maddî ve gayr-i maddî şeklindeki ikili ayrımını îmâ etmişti. Buna göre Tanrı gayr-i cismânî, Tanrı dışındaki her şey demek olan âlem ise cismânî, dolayısıyla somut, sonlu ve bilinebilirdi. Kelâmcılar varlıklara yani Tanrı'ya ve şeylere, var olmaları bakımından bitişen durumların tespitini yaparak Tanrı'ya varlık olmak bakımından ilişen niteliğin *kıdem* olduğunu düşündüler. Ardından Tanrı'nın en özel niteliğinin (*ehassu evsâf*) bu sıfat olduğunu söylediler.¹⁹⁶ *Kıdem*in Tanrı'nın en özel vasfı olması, Tanrı'nın kendisi dışındaki hiçbir şeye benzememesini açıklamaya da yardımcı oldu. Kelâmcılar aynı zamanda Tanrı dışındaki varlıklara varlık olmaları bakımından bitişen durumların tespitini de yaparak bu niteliğin *hudûs* olduğunu düşündüler.

Kelâmın ikinci evresinde söz konusu varlık düşüncesi daha da özelleştirilerek âlemi oluşturan öğelerin belirlenmesine gidildi. Kelâmcıların varlık soruşturmasının bir boyutu olan fiziksel nesnelere ilişkin araştırmasını genel olarak üç aşamada gerçekleştirdiklerini söyleyebiliriz. Onlar ilk olarak [1] fiziksel nesnelere analiz ederek bunların oluşumunu açıkladılar; böylece onları oluşturan unsurların neler olduğunu tespit ettiler. Nesnelere esas itibarıyla cevherler ve arazlar şeklinde iki varlık türünden meydana geldiğini ifade ettiler. [2] Nesnenin doğasını açıkladıktan sonra onların sürekliliği (*bekâ*) üzerinde durdular. [3] Son olarak nesnelere nasıl yok olacağını (*fenâ*) tartıştılar.

Kelâmcılar bir kez Tanrı dışındaki mevcûdlara mevcûd olmak bakımından bitişen niteliği *hudûs* olarak tespit ettiklerinden, sonluluk ve değişim gibi hâdis olmanın îmâ ettiği bütün anlamları, söz konusu varlıkların bütününe yükleme yoluna gittiler. Bu süreçte âlemin nesnelere, nesnelere de cevherler ve arazlardan ibâret olduğunu söylediler. Böylece nesnelere temel öğelerini belirlemeye başlayarak cevherler ve arazlar şeklinde varlıkların tümel kısımlarına ulaştılar; cevher ve arazların hükümlerini tespit ettiler.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Krş. Şehristânî, *el-Milel*, I, 57.

¹⁹⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevhâhir ve'l-a'râz*'da, Basra Mu'tezilesi'nin cevherler ve arazlara ilişkin hükümlerini ayrıntılı bir şekilde verir. Varlığın tümel kısımları olarak değerlendirilebilecek cevherler ve arazları, Tanrı dışındaki varlığa yüklenebilecek en genel yüklem

Kelâmın ikinci evresinde “nesnelerin doğası ve nitelikleri”ne ilişkin üç farklı yaklaşım bulunmaktaydı: [1] Şeyler veya cisimler bir araya gelmiş arazların/cüzlerin/parçaların toplamından ibâettir. Bu teoriyi savunan *ashâbü'l-a'râza* göre, yani Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Hafs el-Ferd (ö. 195/810) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a (ö. 230/845 civarı [?]) göre yaratılmış varlıklar, sadece arazlardan meydana gelmektedirler; bu sebeple nesnelere onların niteliklerini belirleyen arazlardan oluşur.¹⁹⁸ [2] “Cisimler cevherlerden ve onlara hulûl eden arazların toplamından ibâettir.” Ebü'l-Hüzeyl tarafından geliştirilen ve sonraki mütekellimûn tarafından geniş ölçüde kabul edilen bu yaklaşıma göre, varlıklar cevherlerden ve onlara hulûl eden arazlardan oluşur. “Nesnelerin nitelikleri, hem onları oluşturan atomların zâtî tabiatından hem de onlara hulûl eden arazlardan ve aynı şekilde daha büyük cisimleri oluşturmak için bu atomların kendilerinde bulunan arazlarla bir araya gelmesinden kaynaklanır.¹⁹⁹ [3] Şeyler veya duyulur cisimler, birbiriyle içiçe geçmiş cisimlerin toplamından ibâettir. Bu teoriyi savunan Nazzâm ise, âlemin sadece cisimlerden meydana geldiğini ve bu sebeple nesnelerin birbiriyle içiçe geçmiş maddesel cisimlerin toplamından oluştuğunu, bunların da nesnelerin niteliklerini belirlediğini düşünmüştür.²⁰⁰ Cevher-araz teorisi, şeylerin görünür yanlarıyla ilgilenmenin ötesinde, şeylerin görünmeyen yanlarıyla da ilgilenildiğini göstermektedir. Böylece teori, görünen, tikel ve somut şeylerden, görünmeyen, tümel ve soyut gerçeklik düzlemine doğru bir gidişi sağlamıştır. Esam ve Dırâr'ın karşı çıkışları da muhtemelen buna karşı bir tepkiydi. Böylece görünüşten gerçekliğe, dışarıdan içeriye, maddeden mânâyâ, somuttan soyuta doğru geçilerek tek tek varlıklardan, tümel kavram ve önermelere ulaşıldı.²⁰¹

veya nitelikler olarak görebiliriz. Var olanların tamamı hakkında konuşabilmek, hüküm verebilmek ve var olanların tamamını sınıflandırılabilme cevher ve arazlarla mümkün olmaktadır. Kategoriler hakkında bk. Ali Osman Gündoğan, *Felsefeye Giriş*, s. 39-40.

¹⁹⁸ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 4. Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ve kurduğu kelâm ekolü hakkında bk. Mustafa Öz, “Neccâr, Hüseyin b. Muhammed”, *DİA*, XXXII, 481-482; a.mlf., “Neccâriyye”, *a.e.*, XXXII, 482-483.

¹⁹⁹ a.mlf., *a.g.e.*, s. 5.

²⁰⁰ a.mlf., *a.g.e.*, s. 5.

²⁰¹ Arap düşüncesinde görünen ile görünmeyen arasındaki ilişkinin semantik analizi için bk. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 64.

Eş'arî'nin nesnenin doğasına ilişkin *Makālât*'ta takdim ettiği diğer görüşleri de dikkate aldığımızda cismin bir araya gelmiş bir takım cüzler/parçalardan oluştuğu konusunda genel bir uzlaşının varlığı hemen göze çarpmaktadır. Çeşitlilik cismin oluşma durumunu açıklamada söz konusu olmakla birlikte, esas itibariyle cevherler ve arazların bir varlık türü olarak kabul edilip edilmemesine göre şekillenmektedir. Bu anlamda Dırâr b. Amr, cismin arazların bir aradalığından oluştuğunu söyleyerek cevher gibi bir varlık kategorisini kabul etmemekte; Esam ise cismin, cevherler ve arazlar gibi kuramsal iki varlık türünün bir araya gelmesiyle oluştuğunu kabul etmemektedir. Nazzâm da hareket dışındaki bütün arazları reddederek, cismin sonsuza kadar bölünebilecek cüzlerden meydana geldiğini iddia etmektedir. Şu halde ayrıntılarda farklılıklar olsa da cisimlerin, belirli sayıda cevherler ve arazlardan ibâret olduğu görüşünün kelâmcıların büyük çoğunluğu arasında yaygınlık kazandığını söyleyebiliriz. Bu anlamda bir cismin meydana gelmesi için en az kaç cüzün gerekli olduğu üzerinde durulmuş ve iki, altı, sekiz, otuz altı gibi farklı sayıda cüzlerin (*el-cevher el-vâhid*) bulunması gerektiği ifade edilmiştir. Böylece nesnenin hakikatini soruşturmaları neticesinde –Dırâr b. Amr ve Ebû Bekir el-Esam dışındaki– kelâmcılar, âlemi oluşturan öğeleri, cevherler ve arazlar şeklinde belirleyerek, Tanrı dışındaki varlıkların tamamının esas itibariyle söz konusu iki kategoriye ait olduğunu söylediler. Mu'tezile kelâmcıları mevcûd hakkında tûmdengelimsel bir şekilde düşünüp varlığın “başlangıcı olan” ve “başlangıcı olmayan” şeklinde iki kısma ulaştıktan sonra, başlangıcı olan varlıkların bütününe ilişkin bir araştırmaya girişmişlerdir. Bu süreçte, varlık araştırmasının insanın idrâk güçleri ve dil ile gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. Varlık araştırması, “Nasıl biliriz?” sorusunun bir uzantısı olarak insanın idrâk araçlarının nesnelere tespitinden hareketle yapılmıştır.

Buna göre bazı varlık türleri insanın beş duyusu üzerinden renkler, tatlar, kokular, sesler, sıcaklık, soğukluk ve elemler şeklinde,²⁰² diğer varlık türleri ise insanın duyuşsal idrâkine konu olmayan, bu sebeple de bir tür çıkarım ile bilgisine ulaşılan hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi varoluş modları (*el-ekvân el-erba'a*) vd. şeklinde belirlendi. Böylece mevcûd olan ne varsa (*mâlûmât* veya *mevcûdât*) tespit edilerek varlık araştırması tamamlandı.

²⁰² Bunlar daha sonra “müdreğ arazlar” şeklinde adlandırılacaktır. bk. Kâdî, *Şerh*, I, 150-1; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I, 2.

Varlık araştırmasının ikinci ayağını dil oluşturmaktadır. Dilin şeylerin doğasını olduğu gibi yansıttığı şeklindeki düşüncelerinin bir sonucu olarak kelâmcılar, şeylere ilişkin tanımlamalarda dile dayalı istidlâllerde bulunmuşlardır.²⁰³ Böylece dilin içerikleri varlık araştırmasında önemli bir referans noktası teşkil etmiştir.²⁰⁴

Kelâmcılar varlık araştırmasını yürütürken âlemdeki çokluğu açıklayacak bir araç bulma arayışına girerek şeyler arasındaki ilişkileri soruşturdular. Bunun neticesinde gerçekliğin kendisiyle bilineceği ve aklın şeylere ilişkin olarak verebileceği “ayniyyet” ve “gayriyyet” şeklinde bir takım hükümleri tespit ettiler. Sözelimi bir cisme, “hareketlidir” demek sûretiyle yüklenen hareket niteliği ya i) “cismin aynı”, yani cismin ta kendisi; ya ii) “cismin gayrı”, yani cisimden başka olacaktır.²⁰⁵ Aklın şeylere ilişkin verdiği bu hükümler, Aristoteles mantığındaki özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkelerine karşılık gelmektedir.

[1] “A, A’dır” şeklinde ifade edilen özdeşlik ilkesi, Parmenides’in “Var olan vardır, var olmayan var değildir”, “Bir şey ne ise odur” şeklindeki önermesinde açıkça belirir.

²⁰³ Bunu cisim, cevher ve araz kavramlarına ilişkin tanımlamalarda görebiliriz. Sözelimi Kâdî Abdülcebbâr “Dilbilimciler ne zaman uzunluk, genişlik ve derinlik açısından müşterek olan ve biri diğerinden farklı bir özelliği bulunan iki cisim görseler: “Bu, ondan daha cisimdir (*ecsemu*)” derler ifadesiyle dilbilimcilerin cismin tanımına ilişkin bazı ipuçları verdiklerine işaret eder. bk. *Şerh*, I, 286/287. Kâdî, cismin tanımı konusunda, Ferezdak’ın: “Adamları, Âd kavminden daha cüsseli / Sayılacak olsalar, topraktan daha çok sayıları” beytiyle; Âmir b. et-Tufeyl’in: “Âmir’den olan kabile bildi ki: En görkemli zirve bize aittir. / Ve biz, harpte yiğitlerin geri durduğu sırada söz sahibiyiz” beytinden yararlanır. bk. *Şerh*, I, 286/287. Kâdî, Arap dili bilgini ve edîb İbnü’s-Sikkît’in (ö. 244/858) *İslâhu’l-mantık* kitabından “cisim” sözcüğüyle ilgili olarak şunu nakleder: “İşin en zorunu deruhte ettiğini ifade etmek için *tecessemtü’l-emra* dersin.” *Ef’alü* kalıbı sıfatlardan birinde ortak olan ve birinin diğerine bir üstünlüğü bulunan iki şey hakkında kullanılır. Bu nedenle, çiçek balı hurma balından daha tatlı (*ahlâ*) denilir. Çünkü ikisi de tatlılıkta ortak olmalarına rağmen, biri diğerinden daha tatlıdır. Tatta ortak olmadıkları için hiçbir zaman “bal sirkeden daha tatlıdır” denilmez. Onlara göre cisim; en, boy ve genişlikten oluşmasaydı, fazlalık ânında “ef’alu” kalıbı kullanılmazdı. bk. *Şerh*, I, 350/351. İbn Metteveyh de dilcilerin uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından cisimdeki artmayı “*ecsem*” lafzıyla ifade ettiklerini; bu nedenle, söz konusu isimlendirmenin aslını, cismin uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip oluşunun teşkil ettiğini söylemektedir. O, bu sebeple cismin sekiz cüzden oluştuğunu bilmek için herhangi bir delile gereksinim duyulmayacağını ifade eder. bk. *et-Tezkire*, I, 9-10.

²⁰⁴ Ömer Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, s. 77. Dil ile gerçeklik arasındaki ilişkinin modern bilim açısından değerlendirilmesi için bk. Şakir Kocabaş, *Fizik ve Gerçeklik: Bilim Felsefesine Kavramsal Bir Yaklaşım*, İstanbul: Küre Yayınları, 2001, s. 17-30.

²⁰⁵ Bu hükümlerden bir diğeri de “ne aynı ne gayrı” şeklinde ifade edilebilir. Buna göre sözelimi hareketin “ne cisim ne de cisimden başka” olduğu ifade edilir. Bu terimler hakkında ayrıca bk. Hasan Şahin, “Ayniyyet”, *DİA*, IV, 278.

Buna göre “özdeşlik ilkesi”, varlıkta “Her varolan kendisiyle özdeşdir”; mantıkta ise “Her kavram kendisine özdeşdir” biçiminde formüle edilir. Aristoteles: “Aynı niteliğin aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır” diyerek özdeşlik ilkesini varlığın bütün ilkeleri içerisinde en kesin ilke olarak ifade etmiştir. Bu ilke, doğası gereği bütün aksiyomların hareket noktasıdır.²⁰⁶ Kelâmcılar özdeşlik ilkesini “ayn” kavramıyla ifade ettiler ve varlık araştırmalarını bu kavramdan hareketle yürüttüler.²⁰⁷

[2] Çelişmezlik ilkesi de, esas itibarıyla özdeşlik ilkesi üzerine kuruludur. Böylece ilke “A, A-olmayan değildir” şeklinde ifade edilmektedir. Çelişmezlik yasasına göre hiçbir önerme hem doğru hem yanlış olamaz; bu ilke gerçekliğe/varlığa da uygulanabilir: “Bir şey aynı anda hem A hem de A-olmayan olamaz” şeklinde karşımıza çıkar. Kelâmcılar çelişmezlik ilkesini “gayr” kavramıyla ifade ettiler. Buna göre sözgelimi hareketin, cisim olmadığını (*gayru’l-cismi*) söylediler. Çelişmezlik ilkesi varlık açısından “Bir şey aynı zamanda hem kendisi hem başkası olamaz” şeklinde; mantıkta ise “Bir önerme aynı zamanda hem olumlu hem olumsuz olamaz” ve “Bir önerme hem doğru hem yanlış olamaz” şeklinde ifade edilebilir.

[3] Aristoteles, üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesini: “İki çelişik ifade arasında herhangi bir aracı bulunması mümkün değildir” şeklinde dile getirdi. Şu halde bu ilkeye göre: “A ile A-olmayan arasında üçüncü bir hâl/aracı yoktur”. Bir şey ya A’dır ya A-olmayan’dır. Bu ilke varlıkta “Bir şey ya vardır ya yoktur” şeklinde karşımıza çıkarken, mantıkta “Bir yüklem özne hakkında ya söylenmiştir ya söylenmemiştir” diye ifade edilir.²⁰⁸ Bu ilkenin epistemolojik karşılığı ise: “Bir önerme ya doğrudur ya da yanlıştır” şeklindedir.²⁰⁹

Şu halde aklın söz konusu bu ilkeleri, aynı zamanda varlık düşüncesinin dayandığı temel ilkelere dir. Bu sebeple mantık ilkeleri aynı zamanda varlığın ilkeleri olmaktadır.²¹⁰

²⁰⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1005 b 27-8, 30-1, 43-4.

²⁰⁷ Krş. Hasan Şahin, “Ayniyet”, *DİA*, IV, 278.

²⁰⁸ Doğan Özlem, *Mantık*, s. 55-7.

²⁰⁹ İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, s. 20-21.

²¹⁰ Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 50-51.

Doğruluğu apaçık olan bu ilkeler, bize varlığın yapısını açan en tümel önermelerdir. Bütün diğer doğrular, bunlara bağlı olarak oluşturup temellendirilmektedir.²¹¹ Bu anlamda akıl ile varlık arasında bir mutâbakat olduğu fikri kelâm ontolojisinin dayandığı temel bir ilkedir. Gerçeklik, bu ilkelerle bilinmektedir. Bu anlamda bir mütakellimin kurduğu varlıksal ve bilgisel önermelerin dayanaklarını söz konusu ilkelerin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Sözelimi “Bir şey ya vardır ya yoktur” ilkesi üzerinden “Bir şey ya hareketlidir ya hareketsizdir (sâkin)” önermesine ulaşırız. Çünkü bir şeye “hareketlidir” dediğimiz zaman, hareket mânâsını, o şey için ispat etmiş oluruz. Dolayısıyla hareket yüklemine ispat etmemiz, hareketi ortadan kaldıran mânânın, yani sükûnun o şeyden nefyedilmesini gerektirmektedir. Buna göre bir şeyin aynı anda ya hareketli ya da hareketsiz olduğunu söylememiz gerekir, onun hem hareketli hem de hareketsiz olduğu söylenemez. Bu aynı zamanda şeyin varlığı ile nitelikleri arasında bir ayırım yapmamıza da imkân vermektedir. Buna göre bizim bir şeyin hareketli veya sâkin olmasına bakmaksızın “kendisi” hakkında bilgimizin devam etmesi, şeyin varlığı ile nitelikleri arasında bir ayırım yapmamıza imkân vermektedir. Cevher-araz şeklinde ontolojik; zât-sıfat şeklinde mantıksal veya epistemolojik olarak karşımıza çıkan bu ikilikler, birinin diğerine indirgenemeyeceğini de ifade etmektedir. Kelâmcılar, arazların veya mânâların ispatını çoğu zaman böyle yaparlar. Bununla beraber, şeylerin söz konusu iki yönü, yani bir zâtı ve bir de niteliklerine ilişkin yönü, bize bilginin de esas itibariyle iki yönünü vermektedir. Çünkü bilgi, gerçekte bir şeye ilişkin bilgidir. Dolayısıyla bir şeyin zâtına ilişkin yön, o yöne ilişkin bilgiyi, bir şeyin vafına ilişkin yön ise o yöne ilişkin bilgi vermektedir.

Kelâmcıların şeyler arasındaki ilişkilere yönelik kullandıkları söz konusu yüklemelerin anlamlı olabilmesi için, şeyler arasındaki birleştirici ve ayırıcı husûsiyetlerin tespiti kaçınılmazdı. Böylece varlık araştırmasında nesnelere birleştiren ve ayırıştıran şeylerin neler olduğunu da soruşturdular. Neticede nesnelerdeki benzerliği (*temâsül*) ve farklılığı (*ihtilâf*) sağlayacak bir teori arayışında cevher ve araz görüşüyle oldukça uyumlu, -hattâ cevher-araz görüşünün epistemolojik karşılığı olan- zât ve sıfat düşüncesini geliştirdiler. Buna göre nesnelere bir zâtı vardı, bir de bu zâtın nitelendiği sıfatları. Özellikle

²¹¹ İsmail Köz, *a.g.e.*, s. 38.

ma'dûmun şeyliği teorisiyle varlıkları/nesneleri birbirinden farklılaştıran şeyin zâtlar olduğu düşüncesi benimsendi. Zâtlar, şeylerin en özel vasfını veriyordu. Varlıktaki cevher-araz şeklindeki yapı bir tür ikilik doğururken, zât-sıfat düşüncesi kelâmcılar açısından sıfatların zâta indirgenmesini sağlayarak bir tür birlik düşüncesine sebebiyet verdi. Bu anlamda zât, zât sıfatının kaynağı olarak, “zâtî sıfatları” da vermişti. Sözelimi cevherin zâtı: cevherlik; cevherlik demek olan zâtın cevher için verdiği sıfat, tehayyüz idi. Böylece kelâmcılar, nesneleri ayrıştıran şey olarak vasıfların en özeline, yani zât sıfatını belirlediler. Zât sıfatı için *ehassu's-sifât* tabirini de kullandılar. Buna göre bir şeyin zâtı ve bu zâtın nesne için verdiği sıfat düşüncesi gelişmiş oldu. En özel vasıf, şeylerin ne ise o olmaları bakımından kendilerine bitişen niteliklerin en özeliydi. Sözelimi cismin, en özel vasfı cisimlik, siyahın en özel vasfı siyahlık, beyazın en özel vasfı da beyazlıktı. İşte şeyler söz konusu cisimlik, siyahlık ve beyazlık gibi sadece kendilerine özgü olan niteliklerle birbirlerinden ayrılmaktaydı.

Kelâmcılar arazlarla ilişkili olarak varlıkların türlerini/cinslerini sözelimi renkler, tatlar ve kokular şeklinde tasnif ettiklerinde, söz konusu türleri “cins” kavramı altında ifade ettiler. Buna göre renk bir cinsti ve pek çok türü vardı: yani kırmızı, sarı ve yeşil gibi. Şu halde bizim birbirinden çok sayıda olan renkleri bir araya getirebilmemiz için bu renkler arasında ortak bir noktanın bulunması gerekmektedir. Bu ortak nokta “neyse o oluş”tur; sözelimi bütün kırmızı şeylere kırmızı ismini vermemizin sebebi, onların kırmızı olmaklıkta ortak olmalarıdır. Bütün renkleri bir araya getiren ortak nokta, onların hepsinin renk olmaklıkta ortak olmasıdır. Aynı şey diğerleri için de geçerlidir. Dolayısıyla cins ve tür (nev) en husûsî vasıfta ortak olmayı gerektiren bir şey olarak belirlendi.²¹² Söz konusu ortak vasıf olmasaydı şeyleri birbirinden ayıramaz ve

²¹² Kelâmcıların “cins” ve “nev” kavramlarına ilişkin kullanımları arasında bazen farklılık gözlemlenmekte; bazen de bu kavramlar aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Bu iki kavram özellikle arazlar bahsinde karşımıza çıkar. Burada sözelimi renkler, tatlar, hareketler arazların cinsleri *ecnâsü'l-a'râz* olarak isimlendirilmektedir. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 159; krş. *a.g.e.*, s. 377, 301. Bu kullanımdan hareketle, meselâ renkler arazının bir cins olduğunu, sarı, kırmızı gibi renklerin ise nev olduğunu söyleyebiliriz. Benzer şekilde kelâmcılar, kalplerin fiillerinden biri olarak gördükleri itikadın cins olduğunu ve bilgi, bilgisizlik ve zannı içerdiğini söylerler. Bu anlamda itikad cins, itikadın içinde yer alan bilgi, bilgisizlik ve zan ise nev olmaktadır. bk. Kādî, *el-Muğni*, XII, 25. İşte bu kullanımın, mantıkçıların beş tûmeli içinde yer alan cins-nev kavramlarına ilişkin kullanımlarına karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Ancak kelâmcılar bazen de cins ve nev kavramları arasındaki söz konusu hiyerarşiyi kaldırmakta ve meselâ renklerden nev olarak bahsetmektedirler. Sözelimi “beyaz”ın, renkler nevinden bir nev olduğunu ifade etmektedirler. bk. *Makâlât*, s. 392. Dolayısıyla

benzeştiremezdik. Bir cinse ait farklı nesnelere aynı adı veremezdik.²¹³ Bilgi de esas itibariyle, bir şeyi diğerinden ayıran noktaları bilmek olduğu için, bu nokta da kelâmcıların varlık düşüncesi ile epistemolojileri birleşmektedir.

Bir varlık araştırması çerçevesinde yürütülen cevher-araz teorisi, epistemolojik anlamda zât-sıfat kavramlarına dayalı bir yapıyı vermekle kelâmın “bilgi teorisi”ni, “yüklemler teorisi”ni ve “sıfatlar teorisi”ni büyük ölçüde belirledi. Bu yapı, bir şey hakkında verilen yüklem o şeye nasıl verildiği sorusunu da içeriyordu: böylece hem görünen, duyulur (*şâhid*) hem de görünmeyen (*gâib*) âleme ilişkin bilginin inşâ edilmesi sürecinde kullanıldı. Çünkü arazlar, aynı zamanda mânâlar olarak isimlendiriliyordu. Dolayısıyla arazlar, varlıklarda hükümlerini doğuran sebeplerdi. Böylece “nesnelerin veya şeylerin niteliklerini nasıl elde ettiği” sorusu, kelâmcıların şeyler ve nitelikleri arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla “yüklemler mantığı”ni geliştirmelerini sağladı. Neticede bir sıfat, hüküm veya hâlin şeylerde nasıl bulunduğu mantığı belirlenmiş oldu.²¹⁴ Arazların sadece cisimlere hulûl ederek cismi oluşturan bir fonksiyonunun yanında, bilgi teorisi açısından bizim nesnelere ilişkin bilgimizi sağlayan nedensel bir yapısı da bulunmaktadır. Bu nedensel yapı, duyulur âlemde insan ve tabiat/varlık hakkında sahip olduğumuz bilgileri verdiği gibi, Tanrı hakkında da elde etmeyi umduğumuz bilgileri açıklamada yardımcı oldu. Ne var ki cevher-araz ilişkisinin sonuç verdiği nedensel yapı, bu yapıyı kullanan ekoller tarafından paradoksal bir şekilde nedensellik düşüncesinin inkârı için bir araç olarak kullanıldı. Halbuki cevher-araz teorisi yapısal olarak bakıldığında, sebeplilik düşüncesini açıklamanın bir aracı olarak görülebilirdi. Çünkü arazlar, cevherlerin şu veya bu formu elde etmesinin gerçek sebebiydi. Kırmızı bir elmanın, kırmızılık formunun sebebi, elmada bulunan ve onu kırmızı kılan kırmızılık arazıydı. Bu nedenle cevher-araz teorisi, kelâmcıların sebeplilik görüşünü en iyi şekilde açıklayabilecek bir teori olarak kullanabilmeye oldukça müsaitti.

kelâmcıların çoğu zaman cinsi genel; nevi de cins altında yer alan özel bir kavram olarak kullandıklarını, ancak bu ayrımın ciddi bir şekilde sürdürülmediğini ifade etmeliyiz.

²¹³ Murat Baç, *Epistemoloji*, s. 57.

²¹⁴ Kelâmcıların bir şeye ilişkin teori geliştirirken mutlaka o teorinin imkânını sağlayacak başka bir teoriye sahip olduklarını gözlemleriz. Dolayısıyla onların herhangi bir konu hakkındaki görüşleri, kesinlikle gelişigüzel ölçütlerle ortaya konulmuş bir şey değildir. Sözgelimi kelâmcılar varlık araştırması neticesinde, varlıklara ilişkin mümkün, zorunlu ve imkânsız durumları tespit ederlerken, bir şeye ilişkin hüküm vermenin keyfiyetine ilişkin yüklem teorilerini geliştirmişlerdir.

Kelâmın varlık anlayışının gündeme getirdiği nedensellik probleminin bir yönünü, cevher-araz ilişkisi bağlamında ortaya çıkan “şeylerin nitelikleri nasıl kazandığı sorusu” oluşturmaktadır. Zirâ arazlar, esas itibariyle şeylerde gözlemlediğimiz değişim ve farklılığın sebepleri idi. Çünkü şeyleri oluşturan unsurlardan biri olan cevherlerin tamamı aynı cinse aitti (*cinsün vâhid*). Cevherler arazlarla birleşerek birbirlerinden farklı olan cisimleri oluşturmaktaydı. O halde arazlar şeylerin farklılaşmasının illetiydiler. Kelâmcıların “şeylerin ontolojik niteliklerini nasıl kazandı” sorusu sebep olarak illet, mânâ ve sıfat; sonuç olarak hâl, hüküm ve sıfatı îmâ etmektedir.

Kelâmcılar şeyleri birbirinden ayırdıktan sonra, onların sahip olduğu anlam ve nitelikleri nasıl elde ettiğini soruşturdular. Böylece bir konuya verilen yüklem o konuya nasıl yüklendiğinin tespiti yapıldı. Yüklem mantığının bir uzantısı olarak şeylere yüklenen yüklemelerin şeyler için belirlediği anlamlar ile şeyler arasındaki ilişki de (konu-yüklem arasındaki ilişki) tartışıldı.

Özetle kelâmın başlangıç dönemindeki Tanrı-âlem ayırıştırmasına dayanan varlık düşüncesi; ikinci evrede bu ayırıştırmanın mantığını ortaya koyan araçların tespitiyle teorik olarak işlendi. Böylece varlıkların bütününe ilişkin araştırma yapılarak, varlığın tümel kısımları cevherler ve arazlar şeklinde belirlendi. Bu belirlemeden sonra “varlıklara varlık olmaları bakımından ilişkin nitelikler”in tespiti yapıldı.²¹⁵ Bu aynı zamanda varlıklara ilişkin mümkün, zorunlu ve imkânsız durumların belirlenmesini de sağladı. Netice itibariyle kelâmcılar, varlık araştırmasını, yani varlıkların doğasına ve niteliklerine ilişkin araştırmayı metafiziksel bir şekilde yürüttüler. Metafiziksel, çünkü varlıkları varlık olmak bakımından ele almaktadır.²¹⁶ Varlığı açıklama sorunu, esas itibariyle varlığın kaynağını açıklama sorunu olduğu için kelâmcılar varlık

²¹⁵ Bu genel yüklemeler daha sonraki mütakellimün tarafından varlıkların tamamına veya çoğunluğuna yüklem olan kavramlar anlamında *el-umûr el-âmmeh* şeklinde kavramsallaştırılacaktır. Umûr-i âmmeh ya mevcûd olmak bakımından mevcûda yüklenen ya da mevcûdun zorunlu varlık, cevher ve araz şeklindeki kısımlarının çoğuna yüklenen genel durumlardır. Mevcutların tamamı veya pekçoğu için söz konusu olan genel durumların tespit edilmesi, bir bütün olarak varolanlar hakkında konuşma zeminini sağlamaktadır. bk. Ömer Türker, *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Tevîl Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 23, 25.

²¹⁶ Ömer Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, s. 87; ayrıca bk. Richard M. Frank, “The Science of Kalam”, s. 14-16;

araştırmalarında Tanrı'yı söz konusu etmişlerdir. “Ne vardır?” sorusu kelâmcıların var olanların tamamını açıklayacak bir çaba içinde olmalarını gerektirmiştir. Bu amaçla onlar varlıkların bütününe ilişkin kapsamlı bir açıklama getirmiş; bunu da tamamen bir hakikat araştırması şeklinde yürütmüşlerdir. Buna göre kelâmcılar, çokça ifade edildiği gibi varlıkları, Tanrı'nın varlığını temellendirmek için değil, bir anlama ve açıklama çabası içinde incelemişler; varlıklara var olmak bakımından ilişkin durumları, yani varlıkların zâtları düşünüldüğünde kendileri için söz konusu olan hükümlerin tespitini yapmışlardır.²¹⁷ Böylece *mütekellimûn* önce varlıkların tamamına ilişkin kapsamlı ve bütünlüklü bir açıklama getirmek, ardında da bunu bir hakikat araştırması şeklinde yürütmek sûretiyle, kelâmı tümel bir disiplin olarak inşâ etmiştir.

²¹⁷ Bu sebeple kelâmı tümel bir disiplin olarak inşâ eden kelâmcıların, gerçekte kendilerini “filozoflar” ve yaptıkları işi de kesinlikle “felsefe” olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Krş. Richard M. Frank, “The Science of Kalam”, s. 36. Eş'arî'nin *Makâlât*'ı kelâmcıların varlıkları bir hakikat araştırması olarak, yani varlıkların neliğini (*mâ-hüve*) soruşturduklarını açık bir biçimde gösterir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: TEOLOJİ

Bu bölümde, kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâ sürecinde Mu‘tezile kelâmcılarının Tanrı ve sıfatlarına ilişkin bilgiyi nasıl tesis ettikleri sorusu ele alınacak; özellikle Ebü'l-Hüzeyl'in başını çektiği Mu‘tezile kelâmcılarının, ekolün önermelerinin dayanağını oluşturan **tevhîd ve adâlet** ilkeleri üzerinden *Teoloji*'yi tûmdengelimsel bir şekilde nasıl kurduklarını göstermeye çalışacağız.¹

I. Tanrı'nın Varlığına İlişkin Bilginin İnşası

Daha önce kelâmcılara göre bir şeye ilişkin bilgi elde etmenin esas itibarıyla iki yolu olduğunu ifade etmiştik. Bu husustaki asıl: “Bir şey zarûrî olarak bilinmiyorsa, o şeyi bilmenin yolu nazar veya istidlâldir” şeklinde ifade edilmişti. Bu ilkedен hareket ederek Mu‘tezile kelâmcıları Tanrı'nın varlığına ve sıfatlarına ilişkin bilginin nazar ve istidlâl ile elde edileceğini söylemişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl, bu tür bilgiye ulaşmak için gerekli olan akıl yürütmenin, fiziksel nesnelere oluşturduğu hâdis varlıklar (*havâdis*) üzerinde yapılması gerektiğini düşünüyordu. Bu yapılırken öncelikle hâdis varlıklardaki “değişimin imkânı” (*cevâzü't-teğayyür*) üzerinde düşünülmesi gerektiği. Çünkü değişim, hâdis olmanın bir gereğiydi. İbn Metteveyh, Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünü şöyle nakleder:

Tanrı'yı bilmeye ilişkin *cümleten* [tümel bir bilgi olarak] hâsıl olan ilk bilgi, “cisimler, renkler ve diğer şeylerden ibâret olan hâdis varlıkların, hudûsları sebebiyle bir muhdise [fâil] muhtaç olmalarıdır.” Çünkü bu bilindiği zaman bu bilginin mutlaka bir mâlûmu olacaktır. Onun malumu da Tanrı'dan başkası değildir.²

Ebü'l-Hüzeyl, kelâm tarihinde ilk defa, hâdis varlıkların hudûsları sebebiyle bir muhdise dayanmaları gerektiğini söyleyerek Tanrı'nın varlığına ilişkin bilginin elde

¹ Bu yöntem, günümüz kelâm tarihçileri tarafından analogi veya tümevarım şeklinde değerlendirilmiştir. Ancak söz konusu yöntem, tam anlamıyla bir tûmdengelimdir. Bu tespit için bk. Ömer Türker, “Bir Tûmdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 18, s. 1-26.

² İbn Metteveyh, Ebü Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebâr'ın da bu görüşü benimsediğini kaydeder. bk. *el-Muhît*, I, 68.

edilebileceğini söylemiştir.³ O, nesnelere ilişkin geliştirdiği argümanını şöyle formüle etmişti:

“Cisimler, hâdis şeylerden (*havâdis*) ayrılamaz ve onlardan önce de bulunamaz. Kendisinden önce bulunacak bir şekilde muhdesten ayrılamayan (*lâ-yahlû*) şeyin de onun gibi muhdes olması gerekir”.⁴

Ebü'l-Hüzeyl tarafından geliştirilen söz konusu istidlâlin geçerli ve doğru olup olmadığını soruşturmamız gerekmektedir. Bunu yapmanın belki de en kolay yolu söz konusu istidlâli mantıksal bir kıyâs şeklinde ifade ederek, kıyâsın geçerliliğini ve doğruluğunu tespit etmektir. Hatırlanacağı üzere “epistemoloji” bölümünde kıyâsın geçerliliği ve doğruluğundan bahsetmiş ve bu ikisinin birbirinden farklı şeyler olduğunu ifade etmiştik. Buna göre kıyâsın geçerliliği, sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıkması demektir; sonuç öncüllerden zorunlu bir şekilde çıkıyorsa, kıyâs geçerlidir. Ancak bir kıyâsın geçerliliği, onun aynı zamanda doğru olduğu anlamına gelmemektedir; bunun için kıyâsın formunun yanı sıra maddesinin, yani içeriğinin de (bilgisel değerinin) soruşturulması gerekmektedir. Çünkü öncüllerden sonuç çıkarma sadece formel bir işlem olduğu için, kıyâsı oluşturan öncüllerin bilgisel değeri hakkında bir şey söylemez. Sözelimi yanlış öncüllerle tümdengimsel bir kıyâs kurularak yanlış

³ Kādî, *Şerh*, I, 156/157; Ebü Reşîd en-Nisâbü'rî, *Fi't-Tevhîd*, s. 101. Kādî Abdülcebbar'a göre, söz konusu istidlâl, cisimlerin hâdis olduğu bilgisini elde etmede kullanılan üç istidlâlin en güvenilir (الدلالة المعتمدة) olanıdır. Kādî'ya göre bununla ilk istidlâlde bulunan Ebü'l-Hüzeyl'dir. Diğer kelâmcılar da bu konuda ona tâbi olmuşlardır. bk. *Şerh*, I, 155/156. Diğer iki istidlâl ise şöyledir: [1] Allah Teâlâ'ya arazlarla istidlâlde bulunmak, O'nu birliği ve adli ile bilmek ve sem'in (vahyin) sahih olduğunu kavramak; sonra da cisimlerin hudûsuna sem' yoluyla istidlâlde bulunmak. [2] Allah Teâlâ'ya arazlarla istidlâlde bulunmak, O'nun kadîm olduğunu bilmeyi sonra da şöyle demeyi gerektirir: Şâyet cisimler kadîm olsaydı, Allah Teâlâ'ya denk olurlardı. Çünkü kıdem, nefsi sıfatlardan bir sıfattır. Nefsi sıfatlardan birinde iştirâk, mümâseleti (benzerliği) gerektirir. Halbuki Allah Teâlâ'nın eşi, benzeri ve dengi yoktur. Bu nedenle de cisimlerin kadîm olmamaları gerekir. Kadîm olmayınca da, onların hâdis olmaları icâb eder. Çünkü varlık, bu iki nitelikten birine sahip olmak durumundadır. Bir şey, kıdem ve hudûs niteliklerinden biriyle nitelenmiyorsa, mutlaka diğeriyle nitelenecektir. bk. *Şerh*, I, 155/156. Kādî Abdülcebbar'ın çok güvenilir bulmadığı yöntem olan arazlarla Tanrı'nın varlığına istidlâli, Ebü Yakub eş-Şahhâm'ın *Kitâbü Delâleti'l-A'râz* isimli eserinde uygulanmış olması muhtemeldir. bk. Ramazan Biçer, “Şahhâm”, *DİA*, XXXVIII, 269-270.

⁴ bk. Kādî, *Şerh*, I, 156/157.

bir sonuç çıkarılabilir. Bu nedenle sonucun doğruluğu gerçekte öncüllerin doğruluğuna bağlıdır.⁵

Şu halde Ebü'l-Hüzeyl'in geliştirdiği istidlâli öncelikle mantıksal kıyâs şeklinde formüle etmeli, ardından bunun, geçerlilik ve doğruluk açısından kesin bilgi veren tûmdengelimsel kıyâsın gereklerini ne ölçüde yerine getirdiğini soruşturmalıyız. Ebü'l-Hüzeyl'in söz konusu argümanı mantıkî kıyâs şeklinde şöyle oluşturulabilir:

Cisimler havâdisten ayrılamaz. [A, B'dir.]

Havâdisten ayrılamayan her şey muhdestir. [B, C'dir.]

Öyleyse cisimler muhdestir. [A, C'dir.]

Söz konusu kıyâs, “A, B'dir. Her B, C'dir. Öyleyse A, C'dir” şeklinde ifadesini bulan mantıktaki kıyâs şekillerinden kesin bilgi veren birinci şekildir. Bu nedenle kıyâsın geçerli olduğunu, yani öncüllerden sonucun zorunlu bir şekilde çıktığını söyleyebiliriz. Peki, kıyâs doğru mudur? Bunun için kıyâsı maddesi, yani öncüllerinin doğruluğu açısından incelemek gerekmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre biz gerek gözlemlerimiz gerekse de gözlemlerimizin telkinleriyle nesnelerin birleşme (*ictimâ*), ayrılma (*iftirâk*), hareket ve *sükûn* gibi varoluş modlarına (*el-ekvân el-erba'a*) sahip olduğunu zorunlu olarak biliyoruz; yine hem aklî olarak hem de deneyim neticesinde söz konusu niteliklerin hâdis olduklarını da biliyoruz. Zirâ nesne, önce hareket ediyor, sonra duruyor, belli bir süre sonra varlığını kaybediyor, sonra tekrar varlık kazanıyor. Dolayısıyla nesne, bir takım değişimlere mârûz kalıyor. Daha da önemlisi nesne hiçbir şekilde bu niteliklerden ayrılamıyor. Ayrıca nesne bu niteliklerden ayrılamadığı gibi, onlardan önce de nesne olarak varlık sahnesine çıkamıyor. Şu halde nesne, adı geçen niteliklerden ayrı ve önce bulunamıyorsa, bu niteliklere verdiğimiz hudûs yüklemine, eşit ölçüde nesneler için de geçerli olması gerekir. Şimdi bu hususu biraz daha ayrıntılandıracağız:

Ebü'l-Hüzeyl'in, cisimlerin hudûsuna ilişkin geliştirdiği istidlâl, esas itibariyle (*delâlet*) dört öncüle (*de 'âvî*) dayanmaktadır:⁶

⁵ Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, s. 47.

[1] Cisimlerde birleşme (*ictimâ*), ayrılma (*iftirâk*), hareket ve *sükûn* gibi nitelikler (*meânî*) vardır.

[2] Söz konusu nitelikler *muhdestir*.

[3] Cisimler bu niteliklerden ayrılamaz ve onlardan önce bulunamaz.

[4] Cisimler bu niteliklerden ayrılamıyor ve onlardan önce bulunamıyorsa, cisimlerin de onlar gibi hâdis olması gerekir.⁷

Şu halde söz konusu kıyâsın doğruluğunu gösterecek şey, bu önermelerin bilgisel değeridir. Buna göre [1] “Cisimler oluşlara (*kevnler*) sahiptir” önermesinin doğru olması için cisimde söz konusu oluşların bulunduğu ispatı; [2] “Oluşlar hâdistir” önermesinin doğru olması için, cisimde bulunan oluşların *muhdes* olduklarının ispatı; [3] “Cisimler oluşlardan önce ve ayrı bulunamaz” önermesinin doğruluğu için, cismin bu oluşlardan ayrı ve önce olamayacağının ispatı gerekmektedir. Son olarak [4] “Oluşlardan ayrı ve önce olamayan cismin de onlar gibi yaratılmış olduğu” önermesinin doğruluğu kanıtlanmalıdır. Bu önermelerin doğruluğu kanıtlanınca, cisimlerin *muhdes* olduğu sonucu doğru olacaktır.

⁶ Kādî, *Şerh*, I, 156/157; Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *Fi't-Tevhîd*, s. 101. “Bunları niçin dâvâ diye isimlendirdiniz?” diye sorulursa şöyle deriz: Dâvâ, “doğruluğu (*sıhhat*) ve yanlışlığı (*fesâd*) ancak delil ile bilinen haber” demektir. Bunların her biri için durum böyledir”. bk. Kādî, *Şerh*, I, 156/157. Nasîruddîn et-Tûsî kelâmcıların nesnelere hudûsunu kanıtlarken kullandıkları söz konusu argümanı, şöyle formüle eder: “Hiçbir cisim havâdisten hâlî değildir./ Havâdisten hâlî olmayan hâdistir. / Öyleyse bütün cisimler hâdistir.” Tûsî de, bu delilin (*hüccet*) dört dâvâyâ mebnî olduğunu söyler: (i) havâdisin varlığının ispatı, (ii) bütün cisimlerin havâdisten hâlî olamayacağının ispatı, (iii) hepsinin birlikte hudûsunun açıklanması (iv) havâdisten hâlî olmayan her şeyin hâdis olduğunun açıklanması. bk. *Risâletü Kavâidi'l-Akâid* (nşr. Ali Hasan Hâzım), Beyrut: Dârü'l-Garbe, 1992, s. 30; krş. a.mlf., *Telhîsu'l-Muhassal* (nşr. Abdullah Nurânî), Tahran: Müessesese-i Mütâlâât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahrân, 1980, s. 200-201.

⁷ Kādî Abdülcebâr, söz konusu önermelerin sırasına ilişkin şunları yazar: “Bu iddiaların (*de'âvî*) birincisi ilk sırada, sonuncusu da son sırada olmalıdır. Ortadaki iki iddianın ise sıraları değişebilir. Birincisi ilk sırada olmalıdır: Çünkü o, bu niteliklerin ispâtına ilişkin bir konuşmayı içermektedir. Eğer bu niteliklere ilişkin bir bilgimiz yoksa, o zaman onları ne hudûs ne de kıdem ile niteleyebiliriz. Dolayısıyla Zeyd'i tam olarak bilmediğimizde, onu uzun ve siyah olarak nitelendirmemiz nasıl mümkün değilse, mânâları bilmediğimiz takdirde de onları hudûs veya kıdem ile nitelendirmemiz de mümkün olmaz. Sonuncuya gelince, onun da sona bırakılması gereklidir. Çünkü o, cismin hâdisten ayrı ve önce olmadığı zaman, onun gibi olması gerektiğini bildiren bir sözdür. Söz konusu üç iddia kanıtlanmadıkça, bu önermenin bir anlamı olmayacaktır. Ortadaki iki öncüle gelince, bunların aralarında herhangi bir sıralama söz konusu değildir. Çünkü bu ikisi, söz konusu mânâların niteliklerine ilişkin sözlerdir. Onlara ilişkin bilgiyi elde ettikten sonra, ister onları başlangıçta hudûsla nitelendirelim, ister cismin onlardan hâlî olmadığını söyleyelim farketmez”. bk. Kādî, *Şerh*, I, 156.

1. Arazların İspatı

Birinci öncül, cisimlerin bir takım arazlardan (*mânâ*) ayırlamayacağıydı. Bunun için öncelikle arazların özellikle de bir araz türü olarak kevnlerin, yani birleşme (*ictimâ*), ayrılma (*iftirâk*), hareket ve sükûn arazlarının ispatı yapılmalıdır. Bilindiği üzere Ebû Bekir el-Esam, algısal gerçekçiliğinin bir sonucu olarak kelâmcıların, cisimlerin cevher-araz şeklinde temel unsurlardan müteşekkil olduğu varsayımına muhâlefet ederek, cismin algımıza konu olan özellikleri dışında herhangi bir kuramsal varlığı içermeyeceğini söylemişti. Kelâmcıların büyük çoğunluğu ise bir araz türü olarak kevnlerin ispatına yönelik şöyle bir akıl yürütmeye bulundular:

Aynı hâl ve şarttaki [yani *mütehayyiz* ve *mevcûd* bir cismin], “ayrı” (*müfterik*) olarak bulunması mümkün iken, onun “birleşik” (*müctemi*) olarak varlığını sürdürdüğünü gözlemliyoruz. Öyleyse birleşik olarak hâsıl olan cisim ve onun mekânı için, mutlaka bir şeyin ve[ya] belirleyicinin (*muhasis*) bulunması gerekir. Aksi takdirde cismin bu şekilde [yani birleşik olarak] meydana gelmesi ile bu durumdan farklı bir şekilde [yani ayrı olarak] meydana gelmesi arasında hiçbir fark olmayacaktır. İşte bu belirleyici, bir mânânın varlığından başka bir şey değildir (وجود معنی).⁸

Böylece nesnelere için bir takım durum ve nitelikler veren şeyin, nesnede bulunan mânâlar veya arazlar olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Peki, cismin ayrı olması mümkün olduğu halde, *birleşik* olduğunu nereden çıkarıyoruz?

Kelâmcılara göre bu hüküm, tecrübe ettiğimiz ve sınıadığımız duyulur cisimler (الأجسام) hakkında zorunlu bir şekilde bilinir. Yanımızda olmayan (*gâib*) cisimlere gelince, bu hüküm onların yanı başımızdaki (*hâdir*) cisimlere döndürülmesiyle bilinir (و أما في الأجسام الغائبة فيعلم بالرد إلى الأجسام الحاضرة) Çünkü söz konusu hüküm, cisimlere *tehayyüz*leri sebebiyle gerekmiştir. *Tehayyüz* ise gâib cisimler (الأجسام الغائبة) için de sâbittir. Bu durumda söz konusu hükmün burası [yani gâib] için de sâbit olması gerekir.⁹ Şu halde yanı başımızdaki (*hâdir*) cisimler hakkında verdiğimiz hüküm,

⁸ Kādî, *Şerh*, I, 158/159.

⁹ Kādî, *Şerh*, I, 158/159.

gâib cisimler için de geçerlidir. Çünkü birinciler ile ikincileri bağlayan şey, ikisinin de tehayyüz ve dolayısıyla cisim olma noktasındaki birliğidir.¹⁰

Bununla beraber nesnelerdeki söz konusu arazların varlığına ilişkin şöyle bir akıl yürütmede (*teemmül*) bulunmaktadır:

Bir cisim için iki nitelik mümkün olsa, sonra bu niteliklerden biri, imkândan (*cevâz*) vücûba, diğeri ise imkândan muhâle (*istihâle*) geçecek olsa; bu durumda birinciyi imkândan vücûba, diğeri ise imkândan muhâle götürecek bir şeyin (*emr*) ve muhassisin cisim ve onun mekânı için bulunması gerekir. Aksi takdirde onun bu şekilde hâsıl olmasıyla başka türlü hâsıl olması arasında bir fark kalmayacaktır. İşte bu şey (*emr*) de sözünü ettiğimiz mânânın varlığından başka bir şey değildir.¹¹

Şimdi sözgelimi bir cisim için hem “hareketli olma” hem de “sâkin olma” mümkün niteliklerdir. Bu mümkün niteliklerden biri, meselâ hareketli olma cisim için zorunlu; sâkin olma da imkânsız olsa; bu durumda cismi söz konusu imkândan zorunluluk durumuna geçiren bir belirleyicinin mutlaka bulunması gerekmektedir. İşte cismi bir nitelikte belirleyen bu şey, kelâmcıların ıstılâhında araz veya mânâ olmaktadır. Peki, söz konusu belirleyici neden bir “mânânın varlığı”na işaret etmektedir? Basra Mu‘tezilesi kelâmcıları, bunu şöyle açıklarlar:

Bu belirleyici [yani cismi müteharrik veya sâkin yapan şey], ya (1) cisme; ya (2) cismin bir sıfatına; ya da (3) cismin dışında bir şeye dönecektir (*raci*). Onun cisme ve cismin bir sıfatına dönmesi [yani 1. ve 2. şıklar] mümkün değildir. Eğer bu belirleyici cismin dışında bir şeye dönerse [yani 3. şık], bu durumda onun tesiri (3.1) –sözgelimi fâilin yaptığı şeydeki tesiri gibi– ya tashîh yoluyla ya da (3.2) *vücûb* yoluyla olacaktır. Tesirin tashîh [mümkün kılma] yoluyla olması (3.1) mümkün değildir. [Bu belirleyicinin] tesiri vücûb yoluyla olursa, bu durumda o, ya (3.2.1) *ma’dûm* ya da (3.2.2) *mevcûd* olacaktır. Bu belirleyicinin *ma’dûm* olması mümkün değildir. Öyleyse geriye sadece söylediğimiz üzere onun *mevcûd* olması ihtimali kalır.¹²

¹⁰ Kādî, *Şerh*, I, 158/159.

¹¹ Kādî, *Şerh*, I, 160/161.

¹² Kādî, *Şerh*, I, 160/161.

Kādî Abdülcebbâr söz konusu ihtimalleri tek tek açıklayıp bunların sonuncusu dışında tamamını yanlışlayarak, nesneyi belirleyen durumun “mevcûd bir mânâ” olduğunu (3.2.2) kanıtlamaya çalışmaktadır.¹³ Buna göre;

[1] Cismin zâtı sebebiyle veya zâtı gereği sahip olduğu bir hâl sebebiyle (لما هو عليه في ذاته) birleşik (*müctemi*‘) olması mümkün değildir. (i) Çünkü şâyet böyle olsaydı, cismin sonsuza kadar birleşik olması ve hiçbir zaman ayrı (*müfterik*) olmaması gerekirdi. (ii) Yine eğer böyle olsaydı, cisimdeki her cüzün birleşik olması gerekirdi (vecebe). Çünkü zât sıfatı bütüne (*cümel*) değil, tek tek öğelere (*ahâd*) ve fertlere (*efrâd*) döner.¹⁴ (iii) Yine eğer böyle olsaydı, cisim ayrıldığı zaman zâtından dolayı ayrılmış olurdu. Aynı şekilde bu da bizi, cismi birleşik yapmaya yönelik kasdımızla birlikte cismin aynı anda (*def’aten vâhideten*) ayrıık olması ihtimaline götürürdü. Bu ise muhâldir. (iv) Eğer böyle olsaydı, bizim kast ve güdülerimize (*devâî*) göre cismin birleşik olarak durmaması gerekirdi. Ancak bilinen, yani mevcut durum bunun hilâfidir. (v) Yine eğer böyle olsaydı, bütün cisimlerin –mütemâsil oldukları– için birleşik olmaları gerekirdi. Çünkü zât sıfatlarından bir sıfatta ortaklık, zâtın diğer sıfatlarında da ortaklığı gerektirir.¹⁵

[2.1] Bununla beraber cisim var olma niteliğinden dolayı da birleşik değildir. Çünkü bunu kabul etmek, (i) cismin mevcûd olduğu müddetçe birleşik olmasını; hiçbir zaman ayrı olmamasını gerektirecektir. (ii) Ayrıca bu durumda cismin her bir cüzünün de birleşik olması gerekecektir. Çünkü varlık (vücûd)¹⁶ niteliği, söz konusu cüzler için de sâbittir. (iii) Bununla beraber, bu durum, cisim ayrıldığı zaman, onun varlık niteliğinden dolayı ayrılmasını gerektirecektir. Bu ise, cismin aynı anda (دفعه واحدة) hem birleşik hem de ayrı olmasına yol açacaktır. Şu halde bütün bu ihtimallerin imkânsızlığı sebebiyle,

¹³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 160/161 Burada Mankdîm, söz konusu bölümlenme ile ilgili olarak şunları kaydeder: Bu bölümlenme, tıpkı Kādî'l-Kudât'ın *el-Muhîr*'te îrâd ettiği gibi, nefy ve ispat arasında gider gelir (mütereddid). Bu taksîm, kitaplarda hocalarımız tarafından yapılan diğer bölümlemelerden daha doğrudur. Çünkü bölümlenme, nefy ile ispat arasında gidip gelmezse, ziyâdeye muhtemel olur. Bu da hasmın karşı çıkmasına sebebiyet verir.” bk. *a.g.e.*, I, 160/161.

¹⁴ Krş. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 10.

¹⁵ Kādî, *Şerh*, I, 163/164.

¹⁶ Bu ifade metinde *vücûb* şeklinde geçmektedir; doğrusu *vücûd* olmalıdır. bk. *Şerh*, I, 163/164.

cismin bir sıfatından, sözgelimi varlık sıfatından dolayı birleşik olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁷

[3] Cismin fâil yoluyla *birleşik* olması da mümkün değildir. Çünkü durum böyle olsaydı, içimizden birinin bir mânâ olmaksızın cismi birleşik hale getirmeye kâdir olduğu gibi, onu var (*icâd*) etmeye de kâdir olması gerekecektir. Zâtlardan birini, herhangi bir mânâ olmadan, belirli bir sıfatla tahsis eden kişi, kuşkusuz bu zâtın kendisini de var etmeye kâdir olacaktır. Örnek olarak kelâmı ele alacak olursak, içimizden birinin kelâmı (söz) emir, nehiy ve haber şeklinde meydana getirmeye kâdir olduğunu biliyoruz. Çünkü kelâm, kişinin kudretinin kapsamına giren fiillerden biridir.¹⁸ Dolayısıyla kelâmı belirli bir nitelikle meselâ emir veya nehiyle tahsis eden kişinin, kelâmın kendisini var etmeye kâdir olması gerekmektedir. Aynı şekilde birinin kelâmı emir, nehiy ve haber şeklinde bir nitelikle belirleme imkânı ve kudreti yoksa, o kişinin kelâmın kendisini var etmeye ilişkin bir kudreti de olmayacaktır.¹⁹ Ancak bilinen, içimizden birinin cismi var etmeye kâdir olmadığıdır. Öyleyse cismin birleşik oluşunu [fâille] ilişkilendirmemek gerekir.²⁰ Netice itibariyle cismin birleşik oluşu, ne cismin kendisine, ne cismin bir sıfatına, ne de fâile ircâ edilebilir.²¹ Şu halde söz konusu ihtimaller ortadan kalkınca, cismin bir mânânın varlığından dolayı birleşik olduğu sonucu ortaya çıkar.

¹⁷ Kādî, *Şerh*, I, 163/164. Cismin sıfatları sebebiyle birleşik olmayacağına ilişkin başka kanıtlar da getirilmektedir: Bu bağlamda cismin hudûsundan; bir şekilde hudûsundan ve ademinden dolayı birleşik olmasının imkânsız olduğu gösterilmektedir. Bu ihtimallerin ayrıntılı bir tahlili ve eleştirisi için bk. *Şerh*, I, 162/163-164/165.

¹⁸ Kādî, *Şerh*, I, 148/149.

¹⁹ Burada, kelâmın insanın gücü yetmediği cisimlerden biri olduğu şeklinde yapılan itiraz şöyle yanıtlanmaktadır: “Biz yalancı birinin zem ve kinamayı yalanı sebebiyle hak ettiğini zarûrî olarak biliyoruz. Eğer yalan onun tarafından meydana gelme ve ona müteallik olmasaydı, bu mümkün olmazdı. Kādî, *Şerh*, I, 164/165.

²⁰ Kādî, *Şerh*, I, 164/165.

²¹ Bu mesele esas itibariyle Basra Mu‘tezilesi kelâmcıları tarafından sıkça tartışılan “sıfatların istihkâk vecihleri” problemiyle alâkalıdır. Kādî, “Cismin birleşik oluşu fâil yoluyla meydana gelseydi; içimizden birinin fâil yoluyla âlim olması gerekirdi. Çünkü bu iki sıfat, yani birleşik ve âlim oluş sıfatları, tek bir şekilde elde edilir. İki sıfat tek bir şekilde elde ediliyorsa, o ikisinde de müessir olan aynı şekilde gerçekleşecektir” demek suretiyle, tartışmayı sıfatların nasıl istihkâk edildiği hususuna çekmektedir. bk. *Şerh*, I, 166/167. Burada Basra Mu‘tezilesi kelâmcılarına göre sıfatlarla nitelenmenin “zât”, “zât sıfatı”, “fâil” ve “mânâ” olmak üzere dört şekli bulunduğunu ifade etmeliyiz. Meselâ bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, I, 13-4.

2. Arazların Hudûsu

İkinci öncül arazların hâdis olduğuydu.²² Basra Mu‘tezilesi kelâmcıları, bu öncülün doğruluğuna yönelik şu argümanı geliştirdiler:

Arazın yok olması (*adem*) mümkün; kadîmin yok olması mümkün değildir. Öyleyse araz, kadîm olamaz. Araz kadîm olmayınca onun muhdes olması gerekir. Çünkü mevcûd, bu iki vasıf [*kıdem-hudûs*] arasında gider gelir (يتردد); eğer o, bu iki vasıftan biriyle nitelenemiyorsa, mutlaka diğeriyle nitelenmelidir.²³

Kelâmcıların arazların hudûsuna yönelik olarak ortaya koydukları bu argüman (*delâlet*), esas itibariyle iki asla dayanmaktadır: (i) yokluğun araz için mümkün olması; (ii) yokluğun kadîm için mümkün olmaması.²⁴ [I] Şimdi, birleşmiş cisim ayrıldığı zaman cisimde birleşme (*ictimâ*) şeklinde bulunan mânâ ya onda daha önce olduğu gibi (*kemâ kâne*) kalmaya devam edecek (*yebkâ*); ya da ortadan kalkacaktır (*zâil*). Cisim ayrıldıktan sonra birleşme arazının cisimde daha önce bulunduğu gibi kalması mümkün değildir. Çünkü cismin ayrılması, gerçekte cisimdeki “birleşme”nin ortadan kalkmasıdır. Dolayısıyla birleşmenin bâkî olduğunu söylemek, aslında ayrılmış bulunan cismin birleşik olduğunu söylemekle eş değerdedir. Bu ise imkânsızdır.²⁵ Şâyet “birleşme” ortadan kalkarsa (*zâil*), bu durumda ya intikâl yoluyla ya da adem yoluyla ortadan kalkacaktır. Bunun intikâl yoluyla ortadan kalkması mümkün değildir; çünkü intikâl sözüyle kastedilen şey, bir mekânı boşaltıp diğeri doldurmaktır. Bu ise sadece cevher ve cisimlerin niteliklerinden olduğu için, arazların intikâl etmesi imkânsızdır.²⁶ Öyleyse geriye sadece birleşmenin yok olma (*adem*) yoluyla ortadan kalkması kalır.²⁷

²² Kādî Abdülcebbâr, buradaki tartışmanın *ashâbü'l-kümûn ve 'z-zuhûr* ile olduğunu söyler: Çünkü Kādî'ya göre onlar, birleşme (*ictimâ*) ve ayrılmanın (*iftirâk*) kademine kâil olarak şöyle demişlerdir: “Birleşme, zâhir olduğunda (*zahera*) ayrılma gizlenir/kaybolur (*kemune*); ayrılma zâhir olduğunda ise birleşme kaybolur. bk. *Şerh*, I, 170/171.

²³ Kādî, *Şerh*, I, 170/171.

²⁴ Kādî, *Şerh*, I, 170/171.

²⁵ Kādî, *Şerh*, I, 170/171.

²⁶ Kādî, *Şerh*, I, 172/173.

²⁷ Kādî, *Şerh*, I, 170/171 vd.

[2] Arazların hudûsuna ilişkin geliştirilen argümanın dayandığı ikinci asıl, ademin kadîm için mümkün olmamasıydı. [2.1] Bunun sebebi kadîmin zâtıyla kadîm olmasıdır. Bilindiği üzere zât sıfatlarından biriyle nitelenen bir şey, hiçbir şekilde bu sıfattan ayrılamaz.²⁸ Zât, ancak zât sıfatıyla (بصفة الذات) nitelenmek sûretiyle belirli bir zât olur. Şâyet zât, bu sıfatla nitelenmezse, o zaman belirli bir zât da olmayacaktır. Çünkü zât ve zât sıfatı, illet ve illetin sıfatı gibidir. Tıpkı illetin sıfatının illet devam ettiği müddetçe zorunlu (vâcib) olduğu gibi, zât sıfatı da zât devam ettiği müddetçe zorunludur.²⁹ Peki, kadîm neden zâtıyla kadîmdir? Şimdi daha önce kısmen değindiğimiz üzere, şeylerin sıfatlarla nitelenmesinin değişik yolları vardır. Buna göre kadîm, “kadîm oluş” sıfatıyla niteleniyorsa, bu sıfatla ya zâtı, ya bir fâil ya da bir mânâ sebebiyle nitelenmiş olmalıdır.³⁰

(i) Kadîmin fâil yoluyla kadîm olması mümkün değildir. Çünkü fâil, fiilinden önce bulunmak zorundadır. Dolayısıyla kadîmin fâil yoluyla kadîm olduğunu söylemek, kadîmin dışında bir fâilin varlığını gerektirecektir. Başkası tarafından öncelenen şeyin kadîm olması ise mümkün değildir. Çünkü kadîm, varlığının başlangıcı olmayandır.³¹

(ii) Kadîmin bir mânâ sebebiyle kadîm olması da mümkün değildir. Çünkü bu mânâ ya mevcûd ya ma’dûm olacaktır. Bu mânânın ma’dûm olması mümkün değildir. Çünkü “adem”, nitelenmenin kesildiği bir yeri ifade eder (مقطعة الاختصاص). Bu durumda söz konusu mânânın ma’dûm olması mümkün olmaz. Eğer bu mânâ mevcûd olursa bu durumda da ya kadîm veya muhdes olacaktır. Muhdes olamaz, çünkü illet [yani mânâ] malûlünden [kadîm] sonra bulunmaz (لا تتراخى). Bu mânânın kadîm olması da mümkün değildir. Çünkü bu, illetin onunla muallel olan şeyden ayrılamamasına sebebiyet verir. Bir şeyi illet yapmanın gereği ise onu, muallelden mütemeyyiz kılmaktır ki temeyyüz etmediğinde yanlışlığına delil olsun.³² Şimdi bu mânâ, kadîme ortak olursa, kadîm ile bu mânânın arasını ayıracak bir şeye gereksinim duyulur. Bunun hakkında konuşmak da birincisi hakkında konuşmak gibidir. Bu durumda sonsuzca geriye giderek teselsül

²⁸ Kādî, *Şerh*, I, 174/175.

²⁹ Kādî, *Şerh*, I, 176/177.

³⁰ Kādî, *Şerh*, I, 174/175.

³¹ Kādî, *Şerh*, I, 176/177.

³² Kādî, *Şerh*, I, 176/177.

meydana gelir.³³ (iii) Kadîmin, bir fâil ve mânâ sebebiyle kadîm olması imkânsız olunca, geriye sadece onun zâtıyla kadîm olması ihtimali kalır.

[2] Kadîmin yok olmasının (*en ya 'dime*) imkânsızlığını gösteren şeylerden biri de, onun bâkî olduğudur. Bâkî ise, ancak bir zıd ile veya zıd yerine geçen bir şeyle yok olur. Kadîm için zıd veya zıd yerine geçen bir şey söz konusu olmadığı için, kadîmin aslâ yok olmaması (لا ينقضي) gerekir.³⁴ Kelâmcıların yaptığı bu istidlâl şu asıllara dayanır: (i) Kadîm bâkîdir. (ii) Bâkî ancak bir zıd veya zıd yerine geçen şeyle yok olur. (iii) Kadîm için bir zıd veya zıd yerine geçen bir şey yoktur.³⁵

(i) Kadîmin bâkî olduğuna gösteren şey şudur: Bâkî, kendisi hakkında “vardır” (بالوجود) diye söz edildiği anda mevcûd olan şeyden başka bir şey değildir. Bu ise kadîmin durumudur.³⁶

(ii) Bâkînin ancak bir zıd veya zıd yerine geçen şeyle yok olmasına delâlet eden şeye gelince o şudur: Bâkî, bâkî kalmasının mümkün olduğu bir durumda yok oluyorsa, bir bekâ ile bâkî kalmaması, ancak bir şeyden (*emr*) dolayı daha doğru olur (*ehakk*). Tıpkı bizim arazları ispat yolumuzda olduğu gibi. Bu şey (*emr*) ise, ancak bir zıd veya onun yerine geçen bir şeydir.³⁷

(iii.a) Kadîm için zıddın bulunmadığına delâlet eden şey şudur: Şâyet onun bir zıddı olsaydı, O'nun sıfatı mutlaka kadîmin sıfatının aksi olurdu. Bu durumda da kadîm zâtıyla mevcûd ise zıddının da zâtıyla ma'dûm olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Çünkü ma'dûm, bırakalım zâtı veya zâtı dışında bir şeyle bir hal elde etmeyi, ma'dûm olması sebebiyle bile bir hale sahip değildir (لأن المعدوم ليس له بكونه معدوما حال).³⁸

(iii.b) Zıd yerine geçen şeye gelince; bu, kadîmin var olmasında başka bir şeye muhtaç olmasını gerektirir. Bu şey için de bir zıd vardır. Şöyle denilir: Bu, onun için zıd yerine

³³ Kādî, *Şerh*, I, 176/177.

³⁴ Kādî, *Şerh*, I, 176/177.

³⁵ Kādî, *Şerh*, I, 176/177.

³⁶ Kādî, *Şerh*, I, 178/179.

³⁷ Kādî, *Şerh*, I, 178/179.

³⁸ Kādî, *Şerh*, I, 178/179.

geçer. Kadîmin ise, varlıkta bir şeye ihtiyacının olması mümkün değildir. Çünkü bu, onun kâdemini ortadan kaldırır.³⁹ Böylece yokluğun arazlar için mümkün, kadîm için ise mümkün olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.⁴⁰

3. Cisim ve Kevnler Arasındaki İlişki: Cisimler Arazilardan Ayrılamaz

Üçüncü önerme, cisimlerin söz konusu niteliklerden ayrı olamayacağıdır. Cismin söz konusu mânâlardan ayrılması mümkün olsaydı, onlardan meselâ şu an ayrılması mümkün olurdu.⁴¹ Çünkü cismin değişimi, zaman ve mekân içinde söz konusu olur. Bununla beraber zaman ve mekânın cisim için bir tesiri söz konusu değildir; yani bunların cisme mümkün, vâcib veya imkânsız olan şeylerde bir tesiri yoktur. Cismin şu an birleşik veya ayrı olması mümkün ise, onun her zaman birleşik veya ayrı olması mümkün olur. Aynı şekilde cismin aynı anda hem birleşik hem de ayrı olması nasıl imkânsız ise, onun da her zaman böyle olması imkânsız olacaktır. Cismin şu an birleşik ve ayrı olması zorunlu (vâcib) ise, o zaman bu durum, her zaman ve mekânda için zorunlu olurdu. Eğer cismin her durumda (في كل حال من الأحوال) söz konusu mânâlardan ayrılması mümkün olsaydı, o zaman şu anda da ayrılma (iftirâk) şeklindeki hâl üzere kalması gerekirdi (*vecebe*). Bu ise: Bizim, dünyanın en uzak köşesinde birleşik ve ayrı olmayan, müteharrik ve sâkin olmayan bir cismin bulunduğunu söyleyen kişinin sözünü tasdik etmemizi gerektirirdi. Ancak bilinenler böyle değildir. Öyleyse cisim, hiçbir zaman kevnlerden ayrı olamaz.⁴² Şu halde: Var olduğu zaman cismin mutlaka mütehayyiz olması gerekir. Ancak cismin mütehayyiz olabilmesi için de onun mutlaka kâin olması gerekir. Cisim ise ancak bir kevn ile kâin olur.⁴³ Özetle, cisim mütehayyizdir. Cismin “mütehayyiz” olması, onun “kâin” olması anlamına gelmekte;

³⁹ Kādî, *Şerh*, I, 178/179.

⁴⁰ Kelâmcıların genel olarak arazların, özel olarak da kevnlerin hudûsuna yönelik başka argümanlar da geliştirdiklerini görüyoruz. Kevnler, var oldukları zaman (في وجودها) muhdes mahallere muhtaç olurlar. Var olduklarında, muhdes mahallere ihtiyaç duyan şeylerin, hattâ onlar olmaksızın varlık kazanamayacak şeylerin hudûsu ise zorunludur. Öyleyse kevnlerin de hudûsları zorunludur. bk. Kādî, *Şerh*, I, 180/181.

⁴¹ Kādî, *Şerh*, I, 182/183.

⁴² Kādî, *Şerh*, I, 182/183.

⁴³ Kādî, *Şerh*, I, 182/183.

cismin kâin olması ise ancak bir kevnle gerçekleşmektedir. Peki, var olduğu zaman cismin tehayyüzü niçin gerekmektedir? Çünkü tehayyüz, vücûd şartına bağlı olarak cismin zâtî bir niteliğidir (لما هو عليه في ذاته).⁴⁴ Bununla beraber cisim ya zâtıyla (*li-mâ hüve aleyhi fi zâtihî*) veya bir mânâ, yahut da bir fâil sebebiyle mütehayyizdir.⁴⁵

(i) Cismin bir mânâdan dolayı mütehayyiz olması mümkün değildir. Şöyle ki: Cismin bir mânâdan dolayı mütehayyiz olması demek, bu mânânın ona tehayyüz niteliğini vermesi demektir.

Çünkü bu mânâ, ancak **cisim onunla nitelendiği** (*ihtasse bihî*) zaman cismin tehayyüzünü gerektirir. Cismin bu mânâ ile nitelenmesi ise ancak bu mânâ **cisme hulûl ettiği zaman** gerçekleşir. Bu mânâ da cisme ancak **cisim mütehayyiz iken** hulûl eder. Bu mânânın cisme, ancak cisim mütehayyiz iken hulûl ettiği kabul ediliyorsa; bu durumda iki şeyden [yani cisim ve mânâdan] her biri diğerine dayanmış olacaktır. Bu ise muhâldir.⁴⁶

Görüldüğü üzere cismin bir mânâdan dolayı mütehayyiz oluşunun imkânsızlığı, bunu kabul ettiğimiz takdirde bir tür kısır döngüyle karşılaşacak olmamızdan dolayıdır. Çünkü cismin mütehayyiz oluşunun sebebi eğer bir mânâ ise ve bu mânâ da cisme ancak hulûl ederek var oluyorsa, ayrıca bu mânânın cisme hulûl etmesi için cismin mütehayyiz olması gerekiyorsa, burada bir imkânsızlık ortaya çıkmaktadır. Zirâ bu durumda biz, hem bu mânânın cisme tehayyüz niteliğini verdiğini, hem de bu mânânın tehayyüz niteliğine sahip olmayan bir cisimde bulunma imkânının olmadığını söylemiş oluyoruz.

(ii) Cisim bir mânâ sebebiyle mütehayyiz olmadığı gibi, bir fâil yoluyla da mütehayyiz değildir.

Cismin bir fâil yoluyla *mütehayyiz* olması da mümkün değildir. Aksi takdirde bu fâilin cevherin zâtını var edip onu mütehayyiz kılmaması mümkün olabilir. Çünkü bu olasılık, fâille ilgili şeylerde zorunlu bir durumdur. Varlık fâile taalluk edince, varlık ona

⁴⁴ Kādî, *Şerh*, I, 182/183.

⁴⁵ Kādî, *Şerh*, I, 182/183.

⁴⁶ Kādî, *Şerh*, I, 182/183.

dayanmış olur (*vakefe aleyhi*); öyle ki onun icâd ettiği de bir şeydir, icâd etmediği de. Hattâ fâilin onu icâd etmesi ve tehayyüzü yerine onu siyah yapması da mümkün olurdu. Bu iki sıfatı (tehayyüz ve siyahlığı) da bir araya getirerek onu **siyah mütehayyiz** kılması da mümkün olurdu.⁴⁷

Yukarıdaki pasaj bir ölçüde belirsiz olsa da, cismin tehayyüzünün bir fâil yoluyla meydana gelmemesinin sebebinin, fâilin irâde ve ihtiyârını gündeme getirmesi olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁸ Çünkü fâil olma, irâde ve ihtiyârı içinde barındırdığı için, fâilin cevherin zâtını var edip onu mütehayyiz kılmaması, hattâ tehayyüzü yerine onu siyah yapması mümkündür. Bu sebeple cismin mütehayyiz oluşunun, bir fâil yoluyla gerçekleşmesi mümkün değildir.

4. Kevnlerin Hudûsundan Cisimlerin Hudûsuna Geçiş: Arazlardan Ayrılamayan Cisim Arazlar Gibi Muhdestir.

Dördüncü öncül, hâdis arazlardan ayrılamayan cismin, onlar gibi muhdes olacağıydı. Kelâmcılar bu öncülü şöyle kanıtlamaya çalıştılar:

Eğer cisim söz konusu hâdis [mânâlardan] ayrılamıyor ve onları önceleyemiyor ise, o zaman cismin varlıktaki payı, söz konusu mânâların payı gibi olmak zorundadır. Bu mânâların varlıktaki payı da, hâdis ve yok iken var olmaktır (كائنة بعد أن لم تكن). Öyleyse cismin de aynı şekilde muhdes ve yok iken var olan olması gerekir.⁴⁹

Burada şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: Biz: “cisim muhdesten ayrılamıyor” derken aynı zamanda, cismin muhdes olduğunu söylüyoruz. Peki, neden “cisim arazlardan ayrılamıyor” derken, cismin de araz olduğunu söyleyemiyoruz. Bir başka deyişle, cisim muhdesten hâlî olmamakla birlikte muhdes oluyor da, neden arazdan hâlî olmamakla birlikte araz olmuyor? Öyleyse cismin muhdesten ayrılamaması, onun

⁴⁷ Kādî, *Şerh*, I, 184/185.

⁴⁸ İbn Metteveyh, cevherin tehayyüzünün ve bütün cins sıfatlarının fâil yoluyla gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 27-30.

⁴⁹ Kādî, *Şerh*, I, 184/185.

muhdes olmamasına engel değilken, cismin arazlardan ayrılamaması onun araz olmasına neden engel olsun?

Bu sorun, kelâmcılar tarafından “iştirâk” kavramıyla aşılmaya çalışılmıştı. Buna göre burada söz konusu olan iştirâkin varlıkta olduğu, yoksa cinste olmadığı söylenildi. Kelâmcıların bu soruya verdikleri cevaba baktığımız zaman, onların varlık anlamından yola çıkarak söz konusu cisim ve arazların, “var olmak” bakımından ortak (*iştirâk*) olduğunu söylediklerini görüyoruz. Dolayısıyla varlıkta ortaklık, var olmanın îmâ ettiği anlamlarda ortak olmanın imkânını açar; yoksa varlıkta ortak olmak, var olmanın bütün anlamlarını var olan her şey için îmâ etmez. Var olmanın genel îmâları vardır. Sözelimi kıdem, hudûs veya algılanabilir olmak gibi. Buna göre iki şey varlıkta ortak ise, var olmanın anlamlarını kendi payları açısından almayı hak edeceklerdir. Yukarıda “cismin varlıktaki payı” ile kastedilen anlam, tam da budur. Meselâ siyah ve beyaz renklerini düşünecek olursak, bunlar birlikte mevcûd olduklarında (إذا وجد معا), “var olmak” bakımından müşterek olurlar. Şimdi siyah ve beyazın varlıkta ortak olmaları, biri muhdes ise diğeri de muhdes olmasını gerektirecektir. Ancak bu, ikisinin de cinste ortak olduğu anlamına gelmemektedir.⁵⁰ Çünkü varlıkta ortaklık, cinste ortaklıktan farklı bir şeydir. Dolayısıyla cevherin ve arazın varlık olmak bakımından birbirine ortak olmaları sebebiyle kendileri için söz konusu olan hudûs niteliğinden ötürü cismin araz; arazın da cisim olması gerekmez. Zirâ bunun aksini savunmak, kelâmcıların bilgi ve varlık düşüncelerinin esasını oluşturan “cinslerin değişmesi” (*kalbü'l-ecnâs*) fikrine yol açacaktır.⁵¹

⁵⁰ Buna şöyle örnek verilmektedir: Birlikte doğan iki çocuk düşünelim; onlardan biri on yaşında ise diğeri de mutlaka on yaşında olacaktır. Ancak birinin diğeriyle aynı cins olması gerekmez, yani meselâ bir Kureyşli ise diğeri de Kureyşli olması gerekmez. bk. Kādî, *Şerh*, I, 186/187.

⁵¹ *Kalbü'l-ecnâs* (قلب الأجناس) yani “bir cinsin başka bir cinse dönüşmesi” imkânsız bir durumdur. Bunu meselâ Mukrî'nin, Basra Mu'tezilesi kelâmının kavramlar sözlüğü olan *el-Hudûd*'unda *muhâli* tanımlarken şöyle görürüz: “Muhâl tasavvur edilemeyen şeydir, meselâ cinslerin dönüşmesi, kadîmin yokluğu (*adem*), birbirine zıt olan şeylerin birleşmesi gibi tasavvuru imkânsız olan şeylerdir.” bk. Mukri, *Hudûd*, s. 108. “Cinslerin dönüşmesi”, cinslerin sahip olduğu hakikatlerini kaybetmesi (bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 400); cinslerin zâtî sıfatlarını kaybederek başka cinslere dönüşmesi (bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 181) anlamına gelmektedir. Kādî Abdülcebbar da, insan fiillerinin araz olduğunu, onların cisim olarak görülemeyeceğini söyledikten sonra, bunun aksi bir düşüncenin cinslerin dönüşmesinden başka bir şey olmayacağını söyler. bk. Kādî, *Şerh*, I, 522/523. Cinslerin dönüşmesinin imkânsızlığı hakkında ayrıca bk. a.mlf., *el-Muğni*, IV, 321; a.e., VIII, 245; a.e., XII, 49. Tüsterî de cinslerin dönüşmesinin *mümteni' li-zâtihî* olduğunu söyler. bk. Nurullah el-Hüseyni el-

Cisimlerin kendilerinden ayırlamadığı arazlar gibi muhdes olmasını ispata yönelik olarak şu kanıt zikredilmektedir:

Cisim kadîm olsaydı, onun söz konusu muhdes mânâlardan önce bulunması gerekirdi. Çünkü kadîmin hakkı, kadîm olmayandan önce bulunmaktır. Tıpkı iki gündür var olan bir şeyin, bir gündür var olan şeyden önce bulunması (*mütekaddim*) gibi. Biz ise cismin bu mânâlardan önce bulunmadığını biliyoruz. Öyleyse cismin kadîm olmaması gerekir. Kadîm değilse onun muhdes olması gerekir. Çünkü mevcûd söz konusu iki nitelik arasında gider gelir [sınırlıdır]. Bunlardan biriyle nitelenmezse, kesinlikle diğeriyle nitelenmelidir.⁵²

5. Muhdes'ten Muhdis ve Fâile Geçiş

Cisimlerin muhdes olduğu ortaya çıkınca, mantıksal olarak onların bir muhdis ve fâilinin bulunması gerektiği de ortaya çıkmaktadır. Kelâmcılar açısından bu netice mantıksal zorunlulukla elde edilen bir şey olsa da, biz onları cisimlerin muhdes oluşundan onların bir muhdis ve fâilinin bulunması gerektiğine nasıl ulaştıklarını açıklarken görüyoruz. Onlar bu geçişi insan fiillerini tartışmaya dâhil ederek yaptılar. Buna göre öncelikle söylenilmesi gereken şahiddeki tasarruflarımızın bize muhtaç [ve bizimle ilişkili: *müteallik*] olmasıdır.⁵³ Peki, şahiddeki tasarruflarımız niçin bize muhtaçtır? Kelâmcılar, buradaki ihtiyacın anlamı ve illeti üzerinde durarak şöyle dediler:

Biz ihtiyaçla, kendisinde tesir olan hallerimizden birini kastediyoruz. Buna delâlet eden şey ise, tasarruflarımızın bizim kasd ve güdülerimize (*devâî*) göre gerçekleşmesi ve yine sağlıklı olduğumuz halde (*selâmetu 'l-ahvâl*) ister muhakkak ister mukadder olsun bizim isteksizlik (*kerâhet*) ve kaçınmalarımıza (*savârif*) göre ortadan kalkmasıdır. Eğer tasarruflarımız bize muhtaç ve bizimle ilişkili olmasaydı –ki durum bunun aksidir– bu prensip (*kaziyye*) burada gerekmezdi. Sözgelimi başka bir şeyi, meselâ renk verme

Mar'âşi Tüsterî, *İhkâku 'l-Hak ve İzhâku 'l-Bâtıl* (nşr. Âyetullah es-Seyyid Necefî), Kum: Âyetullahü'l-Uzmâ el-Mar'âşî, 1986, I, 479.

⁵² Kādî, *Şerh*, I, 184/185.

⁵³ Kādî, *Şerh*, I, 192/193.

fiilini meydana getirmede olduğu gibi [Zirâ bu fiil meydana gelmesi açısından bize muhtaç değildir].⁵⁴

Fiillerin insana muhtaç olmasının anlamı, fiillerin insanın kasd ve güdüleriyle (*devaî*) meydana gelmesi, yine insanın isteksizlik (*kerâhet*) ve kaçınmalarıyla da (*savârif*) ortadan kalkmasıdır. Buradan şöyle bir ikinci sonuç çıkmaktadır: Tasarruflarımızın bize muhtaç olması, gerçekte onların hudûsuyla ilgili bir durumdur. **Dolayısıyla hudûs, bir şeye muhtaç olma anlamına gelmektedir.** Böylece hudûsun “başlangıcı olma” anlamının yanında yine, bu anlamla oldukça uyumlu bir şekilde, “bir şeye muhtaç olma” anlamını da îmâ ettiğini görüyoruz. [Benzer şekilde kıdem de “başlangıcı olmama” anlamının yanı sıra “bir şeye muhtaç olmama” anlamını da içerecektir.] Şu halde tasarruflarımız bize hudûsları sebebiyle muhtaçtır. Peki, tasarruflarımız niçin bize hudûsları sebebiyle muhtaçtır? Bu soru, tartışmamız açısından hayâtî öneme sahiptir. Çünkü kelâmcılar bu soruyla hudûsun nasıl *illet* işlevini gördüğünü ve onun nesnelere birbiriyle mukayese etme imkânını nasıl sağladığını göstermeye çalışırlar:

“Tasarruflarımız bize ancak hudûsları sebebiyle muhtaçtır” düşüncesine delâlet eden şey, bunların hudûsunun, ister nefy ister ispat bakımından olsun, bizim kasıt ve güdümüze (*dâî*) dayanmasıdır. Bunların bize muhtaç olması, onların yokluğunun (*adem*) sürekliliğinden dolayı değildir. Çünkü yokluk sürekli olur veya olmaz [bu önemli değildir]. Onlar, varlıklarının sürekliliğinden dolayı da bize muhtaç değildir. Çünkü kâdir olmak şöyle dursun, canlı olmaktan çıkılsa bile, [tasarruflarımızın] varlığı süreklidir. Öyleyse geriye sadece, varlıklarının teceddüdü sebebiyle [tasarruflarımızın] bize muhtaç olmaları ihtimali kalmaktadır ki bu da hudûstur. İşte bu durumda kıyâs da mümkün olur.⁵⁵

Şu halde kıyâsın imkânını sağlayan şey, hudûsun illet olmasıdır. Buna göre bütün cisimler hakkında konuşmamızın imkânı, cisimlerin en temelde hudûs niteliğine sahip olmasından geçmektedir. Cisimlerin bir kez hudûs niteliğine sahip olduğu ortaya çıkınca, cisim olan her şeyin bu nitelikte birleştiği de ortaya çıkmaktadır.⁵⁶ Burada

⁵⁴ Kādî, *Şerh*, I, 193/194-194/195.

⁵⁵ Kādî, *Şerh*, I, 194/195.

⁵⁶ Kelâmcılarca uygulanan kıyâs yönteminin, tek tek cisimlerden birinin diğerine mukâyese edildiği bir yapı üzerine kurulu olduğu sonucuna varılmamalıdır. Aksine burada, cisim anlamının îmâ ettiği tümel

cismin araza kıyâsını mümkün kılan şey, iki şeyin hükmün illetinde ortak olmalarıdır. Bu durumda birine verilen hükmün diğerine de verilmesi imkânsız bir şey değildir. Buna göre cisimler bir muhdise ihtiyaç duyma bakımından, yani gerçekte hudus yönünden tasarruflarımıza iştirâk ederler. Öyleyse burada birini diğerine kıyâs etmek imkânsız olmaz.⁵⁷ Şu halde şâhiddeki tasarruflarımız bize muhtaçtır ve buradaki ihtiyacı temin eden şey, hudûstur. Dolayısıyla tasarruflarımız bize ancak hudûsları sebebiyle muhtaçtır. Hudûsta ortak olan her şey ise, muhdis ve fâile muhtaç olmada da birbirlerine ortak olurlar. Cisimler hudûsta birbirlerine ortaklıklar. O zaman onların muhdis ve fâile ihtiyaçları zorunludur (*yecibu*). Bu düşüncenin mantıksal açıdan ifadesi şudur:

Cisimler hudûsta ortaklıklar. [A, B'dir.]

Hudûsta ortak olan her şey, bir muhdis ve fâile muhtaç olmada ortaklıktır. [B, C'dir.]

Öyleyse cisimler, bir muhdis ve fâile muhtaç olmada ortaklıklar.⁵⁸ [A, C'dir.]

nitelikler üzerinden, bu niteliklerin kendisinde bulunduğu bütün tikel cisimleri de kapsayacak bir yapı söz konusudur. Bu nokta oldukça önemlidir. Çünkü kelâmcıların istidlâl yöntemi olan *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid*, “bir şeyi, başka bir şeye mukayese etmek” şeklinde bir analogi olarak görülmektedir. Ancak kelâmcıların kıyâsının analogi olup olmaması, gerçekte kıyâsı nasıl kurduğumuzla ilişkili bir durum olsa gerektir. Buna göre belirli bir konu hakkında yapılacak kıyâs, tikelden tikele geçen bir analogi olarak veya tikelden tümele geçen bir tümevarım olarak yahut tümelden tikele geçen bir tüm dengelim olarak da kurulabilir. Burada sözgelimi cisimleri, arazlara mukayese etmek şeklindeki ifadelerden hareketle bunun analogi olduğu çıkarımı yapılabilir: Meselâ A cismi B arazından ayırlanamamaktadır. // B arazi hâdistir. // Dolayısıyla A cismi de B arazi gibi hâdistir. Ancak bu, cisim kavramı üzerine bir soruşturma ile tüm dengelimsel bir şekilde de ifade edilebilir: “Cisimler arazlardan ayırlamaz. // Arazılar muhdestir. // Öyleyse cisimler de muhdestir.” gibi.

⁵⁷ Kādî, *Şerh*, I, 194/195.

⁵⁸ Kādî, *Şerh*, I, 192/193. Bu istidlâl, Mu'tezile'nin insanın fiillerinin kendisi tarafından meydana getirildiği düşüncesiyle de oldukça uyumluydu. Buna göre insan fiillerin kendisi tarafından değil de Tanrı tarafından yaratıldığını öne sürmek, metafizik bilginin elde edilmesini engelleyecektir. Sözgelimi Kādî Abdülcebbâr bu argümantasyonun (hudûs illeti) mümkün olabilmesi için, fiillerin Tanrı tarafından yaratılmaması gerektiğini söyleyecektir. Aksi halde söz konusu istidlâl yapılamayacak ve metafizik bilginin imkânı ortadan kalkacaktır. Kādî, bunu şöyle ifade eder: “Şâyet Allah Teâla kulların fiillerinin hâlıkı ve muhdisi olsaydı, bu inanış, kadîmin aslâ bilinmemesine götürürdü. Çünkü O'nu bilmenin yolu, meydana getirdiği şeye ilişkin bir istidlâldir. Eğer bunu söyleyen kişi şâhidde muhdesin muhdise ihtiyacını ispat etmezse, gâibi ona hamletmesi mümkün olmaz. Bu durumda da bizden meydana gelmesi imkânsız olan (yeteazzerü) muhdes şeylerin bir muhdise ihtiyacı olduğu şeklinde istidlâl yapılması onun için mümkün olmayacaktır. Bu da söz konusu durumun Kadîm'i bilmeye engel teşkil edecektir. Öyleyse Allah'ın kulların fiillerinin hâlıkı olduğu nasıl söylenebilir? Bir fer'e itikad edilmesi nasıl olur da o şeyin aslını ortadan kaldırabilir (*hedm*)? (...) [Aynı şekilde] Allah Teâla'nın kâdir oluşuna ilişkin bilgi de onlar için mümkün olmaz. Çünkü bunu bilmenin yolu, şâhidde fiilin hudûsudur. Bu da ancak kâdirden mümkündür. Öyleyse gâibte de böyle olmalıdır. Eğer şâhidde fâil ve muhdisi nefyederlerse, bu yol onların kendilerini de çürütür (*efsedü*). [Aynı şekilde] onların Allah Teâla'nın âlim, hayy, semî', basîr [ve] mevcûd

Peki, Muhdis veya Fâil Kimdir? Burada sorulması gereken bir diğer soru, cisimlerin muhdis ve fâilinin kim olacağıdır? Kelâmcılar, nesnelerin hudûsundan onların bir muhdis ve fâilinin bulunmasını gerektiğini ve bu fâilin de Allah Teâla'dan başkasının olmayacağını söylediler. Onlar bir muhdis ve fâile ulaştıktan sonra şöyle bir akıl yürütme yaptılar:

Nesneler ya kendi kendilerine meydana gelmiştir (قد أحدثت نفسها), ya da onları başka bir şey meydana getirmiştir. Onların kendi kendilerine meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü bir şeye kâdir olanın kendi fiilinden önce bizzât bulunması gerekir. Şâyet cisim kendisini meydana getirmiş olsaydı, o zaman onun yok (*ma'dûm*) iken kâdir olması gerekirdi. Ma'dûm ise, kâdir olamaz. Eğer onları kendilerinden başka biri meydana getirmişse, bu şey ya bizim gibi bir kudretle kâdir olan benzerlerimizin bir fiili olacak, ya da bizim gibi olmayan (*muhâlif*) birinin fiili olacaktır. Bu fiilin bir kudretle kâdir olan benzerlerimizin fiili olması mümkün değildir. Çünkü böyle olsaydı, bizim cisim meydana getirmemiz mümkün olurdu. Bu ise herhangi birimizin kendisine dilediği kadar mal ve oğul yaratmasının mümkün olmasını gerektirirdi. Halbuki durum, bunun tam aksidir.⁵⁹

Peki, cisim tabiatıyla hâdis olabilir miydi? Kādî Abdülcebbâr, bu soruyu *tabiatın* gayr-i ma'kûl bir şey olduğunu söyleyerek yanıtlar:

Tabiatla ne kastediyorsunuz? Onunla "fâil-i muhtâr"ı mı yoksa mûcib bir mânâyı mı kastediyorsunuz? Eğer bu tabiatla fâil-i muhtâr birini kastediyorsanız zâten bizim söylediğimiz de budur. Ancak tabiatla mûcib bir mânâyı kastediyorsanız, o zaman bu mânâ, ya ma'dûm ya da mevcûd olacaktır. Onun ma'dûm olması mümkün değildir; çünkü ma'dûm herhangi bir şey gerektiremez. Eğer mevcûd ise bu durumda ise o, ya kadîm ya da hâdis olacaktır. Onun muhdes olması mümkün değildir, çünkü o zaman başka bir tabiatla muhtaç olacaktır. Bu tabiat hakkında söyleyeceklerimiz, az önce

olduğuna ilişkin istidlâlde bulunmaları da mümkün olmaz. Çünkü bunların tamamına ancak fiil ile ulaşılmaktadır. Bu da eğer fâiline muhtaç olursa, onun bazı sıfatlarla [nitelenmesine] de muhtaç olur. Bu da onlar için aslâ ortaya çıkmayacak hususlardır. Onların Allah'ın bir olduğuna ilişkin bilgiye yönelik olarak istidlâlde bulunmaları da mümkün olmaz. Çünkü bu husustaki deliller, tek bir makdûrun iki kâdirden meydana gelmesinin imkânsızlığına dayanmaktadır. Ancak bu da onlar için mümkün olmaz. Çünkü onlar, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını düşünürler. bk. Kādî, *el-Muğnî*, VIII, 223-224.

⁵⁹ Kādî, *Şerh*, I, 194/195.

kendisinden söz ettiğimiz tabiat gibi olacaktır. Bu durum sonsuza kadar gideceği için teselsül ortaya çıkacaktır. Bu ise muhâldir. Bu mânânın kadîm olması da mümkün değildir. Çünkü böyle olsaydı, âlemin kıdemi lazım gelirdi. Çünkü malûlün özelliği (حق المعلول) illetten bir an bile ayrılmamasıdır.⁶⁰

Netice itibariyle kelâmcıların fiziksel nesnelere (*ecsâm*) muhdes olduğu bilgisine ulaştıktan sonra, ikinci bir nazarla onların hudûsu üzerinde durduklarını gördük. Nesnelere hudûsu hakkında düşündüğümüzde onların bir fâil nedeni olduğu ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; İnsan hem gözlem ve müşâhede hem de aklın apaçık işaretiyle (*bedâhe*) duyulur âlemdeki (*şâhid*) tasarruflarının/fiillerinin kendisine delâlet ettiğini bilir. Böylece insan her sonradan meydana gelen şeyin/fiilin, bir fâili/sebebi olduğu şeklinde tümel bir ilkeye ulaşır. İnsan bu tümel bilgiden hareket ederek, bir bütün olarak fiiller toplamından ibâret olan âlemin de bir fâilinin bulunması gerektiği sonucuna varır.⁶¹ Dolayısıyla fiil-fâil ilişkisinden hareketle “her fiilin bir fâili olduğu” şeklinde mantıksal/aklî, tümel bir prensibe ulaşılmaktadır. Böylece duyulur âlemdeki fiillerimizin, sonradanlığı sebebiyle, bize delâlet etmesi gerektiğinden hareketle, cisimlerin de hudûsları sebebiyle bir muhdise delâlet etmesi gerektiği ifade edilerek, bir ilk muhdis/fâil düşüncesine ulaşılır.⁶² Kelâmın geleneksel delili olan bu akıl yürütme, tündengelimsel bir şekilde şöyle ifade edilebilir:

Âlem hâdistir. [A, B’dir.]
Her hâdisin bir muhdisi vardır. [B, C’dir.]
Öyleyse âlemin de bir muhdisi vardır.” [A, C’dir.]

Bilindiği üzere kıyâsın birinci şeklinin geçerli bir sonuç vermesi için küçük önermenin (*suğrâ*), olumlu; büyük önermenin (*kübrâ*) ise tümel olması gerekir.⁶³ Bu kıyâsa

⁶⁰ Kādî, *Şerh*, I, 196/197.

⁶¹ Kādî’ya göre sonrasında Ebû Ali, Ebû’l-Hüzeyl’in söz konusu istidlâl örgüsünü sürdürmüş ve hâdis varlıkların muhdisinin, yine kendisi gibi hâdis olmasının imkânsızlığı konusunda nazar ederek; hâdis varlıkların bizim niteliklerimize benzemeyen (muhâlif) bir muhdisinin, yani Tanrı’nın bulunması gerektiği bilgisine ulaşmıştır. bk. Kādî, *Şerh*, I, 106/107.

⁶² Krş. Ömer Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, s. 82-3. Eş’arî’nin aktardıklarına göre Mu’tezile’de Abbâd b. Süleymân ve Hişâm b. Amr el-Fuvâtî hâriç, arazların ve kulların fiillerinin, cisimlerin sonradanlığına delâlet ettiği görüşü benimsenmiştir. bk. Eş’arî, *Makâlât*, s. 227.

⁶³ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 156.

bakıldığında küçük önermenin yani “Âlem hâdistir” önermesinin olumlu; büyük önermenin, yani “Her hadisin bir muhdisi vardır” önermesinin tümel olduğunu görüyoruz. Bu nedenle söz konusu kıyâs, mantikî kıyâsın birinci şekline tekâbül etmektedir. Bu sebeple söz konusu kıyâs, tümdengelimsel bir kıyâstır ve geçerlidir. Doğruluğuna gelince, birinci öncül, yani âlemin hâdis olduğu öncülü yukarıda nesnelere kanıtlandığında zâten ortaya çıkmıştı. İkinci öncüle geldiğimizde bu, esas itibarıyla bir illiyet prensibidir. Buna göre sonradan meydana gelene her şeyin veya başlangıcı olan bir şeyin mutlaka bir sebebi olmalıdır. Bu ilke aklın bir prensibi olmasına rağmen kelâmcılar bunu şâhidde örneklendirerek temellendirdiler. Buna göre nasıl ki bizim tasarruflarımız/fiillerimiz sonradan olması sebebiyle bize/fâile delâlet ediyorsa, her sonradan olan şeyin de bir fâil nedeni/muhdisi bulunmalıdır. Öyleyse hem gözlemlerimiz hem de aklın kendisi bu öncülün doğru olduğunu göstermektedir. İlk iki öncül doğru olduğu için kıyâsın sonucu yani âlemin bir muhdisinin bulunduğu sonucu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece Mu‘tezile kelâmcıları hâdis âlemden kendisi hâdis olmayan bir muhdise (*fâil*) ulaşarak Tanrı’nın varlığını tümdengelimsel bir şekilde temellendirdiler. Bu temellendirmede sebep-sonuç düşüncesinin kabulü kaçınılmazdır. Zirâ bu istidlâlde, âlemin yaratılmış yahut başlangıcı olduğu fikri üzerinden yaratılmamış veya başlangıcı olmayan bir fâile varılır. Bu durum başlangıcı olan bir şeyin bir sebebi olduğu ve bu sebebin de başlangıcı olmayan bir fâil/muhdis olduğu fikri üzerine kuruludur. Şu halde buradaki nazar veya istidlâl, yahut kelâmcıların diliyle *istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib*, illiyet teorisine dayanmaktadır.

II. Tanrı’nın Sıfatlarına İlişkin Bilginin İnşası

Tanrı’nın varlığına ilişkin bilgi tümdengelimsel bir şekilde elde edildikten sonra, O’nun niteliklerinin de aynı şekilde tespitine geçilir. Kādî Abdülcebâr Ebü’l-Hüzeyl ve Ebû Ali el-Cübbâî’nin izlediği yöntemle, tevhîd ve adâlete yani Tanrı’nın sıfatlarına ilişkin bilgiye nasıl ulaştıklarını ayrıntılı bir şekilde yazar:

Sonra Tanrı’dan çeşitli fiillerin sâdır oluşunun imkânı (*sıhhat*) üzerinde nazar edilerek O’nun kâdir olduğu bilgisine ulaşılır. Bundan sonra Tanrı’dan sâdır olan fiilin en güzel bir şekilde (ihkâm ve ittisâk) gerçekleştiği üzerinde nazar edilir ve buradan O’nun âlim

oluşu bilgisi hâsıl olur. Sonra Tanrı'nın kâdir ve âlim oluşu üzerinde nazar edilerek O'nun hayy olduğu bilgisi hâsıl olur. Sonra Tanrı'nın hiçbir âfetin kendisine ilişmediği bir hayy olduğu hususunda nazar edilir ve O'nun semî', basîr ve müdrîk (müdrekatı idrâk eden) oluşuna ilişkin bilgi hâsıl olur. Bundan sonra bütün yaratılmışların (havâdis) O'nda son bulduğu, ancak O'nun hiç bir sınırdaki (hadd) son bulmadığı üzerinde nazar edilir ve buradan Tanrı'nın kadîm olduğu bilgisine ulaşılır. Tanrı'nın kadîm olduğu üzerinde nazar edilerek O'nun cisim ve araz olmadığı, cisimler ve arazlar için söz konusu olan yan yana bulunma (mücâvere), hulûl ve bunların dışındaki yükselme (suûd), düşme (hubût), irtifâ, aşağı inme (inhidâr), bir mekândan diğerine intikâl etme gibi niteliklerin ve her türlü ziyâde ve noksanın kendisi için mümkün olmadığı bilgisine ulaşılır. Sonra Allah için her türlü ziyâde ve noksanın mümkün olmadığı üzerinde nazar edilir ve O'nun kendisi için ihtiyacın câiz olmadığı (ganî olduğu) bilgisine ulaşılır. Çünkü bir şeye ihtiyacı bulunmak, sadece hakkında ziyâde ve noksanlık düşünülebilen şeyler için geçerlidir. Sonra sadece cisimler için câiz olan yan yana gelme, karşı karşıya durma, birbirine dokunma ve hulûl etme gibi hususların, Allah için câiz olmadığı üzerinde nazar edilir ve O'nun gözlerle görülemeyeceği ve herhangi bir duyu ile idrâk edilemeyeceği bilgisi hâsıl olur. Bundan sonra “Şâyet O'nunla birlikte ikinci bir ilâh olsaydı, bunlar birbirlerine karşı koyarlardı; bu da sadece cisimler için söz konusu olan zaafa sebep olurdu” diye nazar edilir ve Allah'ın bir olduğu, O'nun kıdem ve ilâhlıkta eşi ve benzerinin bulunmadığı bilgisine ulaşılır. Böylece tevhîdin kemâline ilişkin bilgi hâsıl olur. Bundan sonra, Allah'ın bütün kötü şeylerin kötülüğünü bildiği, hiçbir şekilde onlara muhtaç olmadığı ve bunu bildiği üzerinde nazar edilir. Böylece O'nun, kendisinden aslâ çirkin bir fiil sâdır olmayan âdil (*adl*), hikmet sahibi (*hakîm*) bir zât olduğu, vâcibi ihlâl etmediği, çirkinini emretmediği, güzel şeyleri de yasaklamadığı ve bütün fiillerinin hasen olduğu bilgisine ulaşılır. İşte bu yollarla (*turuk*) kişi için, tevhîd ve adâlet bilgileri hâsıl olur.⁶⁴

Bu pasaj, Mu'tezile kelâmcılarının nazar veya aklî istidlâl ile Tanrı'nın niteliklerine ilişkin bilgiyi nasıl elde ettiklerini gösteren temsil gücü yüksek bir örnektir.

[Kâdir:] Öncelikle Tanrı'dan fiilin sâdır oluşunun imkânından, O'nun kâdir oluşu temellendirilmektedir. Buna göre âlem nihâî tahlilde Tanrı'nın bir fiili ise buradan Tanrı'nın kâdir olduğu bilgisi çıkarılmaktadır. Burada tündengelim mantığı,

⁶⁴ Kādî, *Şerh*, I, 106/107-108/109.

“kendisinden fiil sâdır olan her varlığın (fâilin), kâdir olduğu” şeklinde, fâil teriminden kâdirin çıkarılmasıyla işlemektedir. Tanrı’nın varlığına ve sıfatlarına ilişkin bilginin tûmdengelimsel bir şekilde elde edildiğini göstermek için kelâmcılar tarafından yürütülen kıyâsın, kesin bilgi veren kıyâsın birinci şekline ircâ edilebileceğini söyleyebiliriz. Buna göre Tanrı’nın “kâdir oluş” sıfatına ilişkin kurulan mantıksal kıyâsı şöylece ifade etmek mümkündür:

Tanrı fâildir. [A, B’dir.]

Her fâil kâdirdir. [B, C’dir.]

Öyleyse Tanrı da kâdirdir. [A, C’dir.]

Buna göre fâillik, zorunlu olarak kâdir olmayı îmâ etmektedir. Çünkü “kâdir olmak”tan yoksun bir “fâillik” tasavvur edilemez. Şu halde fâillik ve kâdirlik arasındaki bu ilişki zorunludur.

[**Âlim:**] Tanrı’nın fiillerinin toplamından ibâret olan âlemde bir gâye ve intizâm gözlemlenmektedir. Eğer bir fiil bu tür bir niteliğe sahip ise o fiili işleyenin âlim olduğu sonucuna varılmaktadır. Zirâ kendisinden *muhkem* ve düzenli (*müttesik*) bir fiil sâdır olan her varlık âlimdir. Buna göre Tanrı’nın âlim oluşuna ilişkin istidlâl örgüsü, mantıksal kıyâsla şöyle ifade edilebilir:

Tanrı’nın fiilleri kendisinden muhkem bir şekilde çıkmıştır. [A, B’dir.]

Kendisinden muhkem bir şekilde fiil çıkan her fâil, âlimdir. [B, C’dir.]

Öyleyse Tanrı âlimdir. [A, C’dir.]

Burada birinci önermeye ilişkin bilgi gözlemlerden elde ediliyor. Dolayısıyla belirli sayıdaki gözlemden hareketle, duyulur âlemdeki bütün muhkem fiillerin fâillerinin âlim olduğu sonucuna varılmaktadır. İkinci önerme de yani Tanrı’nın fiillerinin (burada âlemin) muhkem bir fiil olduğu gözlemlerle elde ediliyor. Buradan hareketle Tanrı’nın âlim olduğu sonucuna varılıyor. Şu halde eğer birinci ve ikinci önerme doğruysa, bundan zorunlu olarak sonucun da doğru olduğu ortaya çıkar. Bir başka deyişle kendisinden fiillerin muhkem bir şekilde çıktığı her fâilin âlim olduğu ve Tanrı’nın fiillerinin de kendisinden muhkem bir şekilde çıktığı doğruysa, sonuç yani Tanrı’nın âlim olduğu da doğru olacaktır.

[**Hayy:**] Şimdi Tanrı'nın âlim ve kâdir oluşuna ilişkin bilgiye erişildikten sonra, Tanrı'nın hayy ve mevcûd olduğu bilgisi aklî olarak çıkmak zorundadır. Çünkü kâdir ve âlim olan her varlık, zorunlu olarak hayy ve mevcûddur da. Böylece Tanrı'nın kâdir, âlim, hayy ve mevcûd olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Tanrı âlim ve kâdir. [A, B'dir.]

Her âlim ve kâdir varlık, hayydir. [B, C'dir.]

Öyleyse Tanrı, hayydir. [A, C'dir.]

[**Semî', Basîr ve Müdrîk:**] Tanrı hayy ise ve hayy olmanın gerektirdiği anlamlar açısından kendisinde bir eksiklik ve âfet bulunmuyorsa, O'nun işiten, gören ve idrâk eden olması gerekmektedir. Zirâ eğer hay olan bir varlıkta herhangi bir âfet/hastalık yoksa onun işitmesi, görmesi ve idrâk etmesi kaçınılmazdır. Bununla beraber Tanrı varlığın kaynağı ise yani bütün yaratılmış varlıklar nihâî anlamda Tanrı'ya dayanıyorsa, O, varlığını kendisi dışındaki hiçbir şeye borçlu olmayacak ve buradan da O'nun **kadîm** olduğu ortaya çıkacaktır.

Eğer Tanrı kadîm ise; kadîm oluşunun gereği olarak cisim ve araz olmayacak, bununla beraber cisim ve arazlar için söz konusu olan sonluluk, hareket ve değişim gibi cisimsel niteliklerden de bütünüyle berî (aşkın) olacaktır. Aynı şekilde cisimlere konu olan her türlü ziyâde ve noksanlıktan da uzak olacaktır.

Tanrı'dan her türlü ziyâde ve noksanı soyutladığımız zaman, O'nun herhangi bir şeye muhtaç olmadığı sonucu da ortaya çıkmış olur. Böylece Tanrı'nın **ganî** olduğu bilgisine ulaşılır. Çünkü biz, herhangi bir şeye ihtiyacı bulunan varlıkların kendileri hakkında ziyâde ve noksanlık düşünülebilene varlıklar olduğunu biliyoruz.

Tanrı'nın cisimlerin nitelikleriyle vasıflanamayacağı düşüncesi, cisimsel olmanın taşıdığı epistemolojik îmâların da, Tanrı için geçerli olamayacağını sağlamaktadır. Cisimsel nitelikler, sözgelimi renk, bir açıdan bakıldığında cisimlerin beş duyuya konu olan taraflarını teşkil etmektedir. Eğer Tanrı herhangi bir şekilde cisimsel niteliklerle vasıflanamıyorsa, öyleyse Tanrı'nın duyu idrâkine konu olma imkânı da söz konusu olmayacaktır. Böylece, Tanrı'nın cisimsel niteliklerden soyutlanması, O'nun gözlerle

görülemeyeceği ve görmenin dışında herhangi bir duyu ile idrâk edilemeyeceği anlamını gerektirmektedir.

Tanrı'nın birliğiyle ilgili olarak da benzer bir akıl yürütme yapılmaktadır. Bu anlamda Tanrı'dan başka ikinci bir ilâh olsaydı, bunlar birbirlerine karşı koyacaklardı; böylece sadece cisimler için söz konusu olacak bir zaaf ortaya çıkacaktı. Buradan hareketle Allah'ın **bir** (*ehad*) olduğu, O'nun kıdem ve ilâhlıkta eşi ve benzerinin bulunmadığı bilgisine ulaşılır.

Sonra, Allah'ın bütün kötü şeylerin kötülüğünü bildiğini, hiçbir şekilde onlara muhtaç olmadığını ve bunu da bildiği üzerinde düşünülmede ve O'nun, kendisinden aslâ çirkin bir fiil sâdır olmayan âdil ve hakîm olduğu, vâcibi ihlâl etmediği, çirkini emretmediği, güzel olanları da yasaklamadığı ve O'nun bütün fiillerinin hasen olduğu bilgisine ulaşılır. Böylece hem Tanrı'nın varlığına hem de niteliklerine ilişkin bilgi, tümdengelimsel bir şekilde elde edilmektedir. “Allah Teâlâ'nın bu sıfatlara, yani kâdir, âlim, hay, mürid, kârih, müdrik, kadîm ve mevcûd sıfatlarına sahip oluşu, bu sıfatların kendinde (*fi enfûsihâ*) mâkûl oluşuna dayanmaktadır. Çünkü mâkûl olmayan şey üzerine delil getirmek (*îrâde'd-delâleti*) mümkün olmaz. Bu sıfatların mâkûl oluşu ise şâhiden elde edilir. İşte bu sebeple Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında kelâm *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* bâbından addedilir.”⁶⁵

Netice itibariyle Mu'tezile kelâmcıları, kelâmı tümel bir disiplin olarak tasarlamalarıyla oldukça uyumlu bir şekilde teolojilerini, yani özellikle Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarına ilişkin bilgiyi tümdengelimsel bir şekilde inşâ etmişlerdir. Bir başka deyişle kelâm, kesin ilkeler veya öncüller ile başlayarak, bu öncül veya ilkelerde örtük bir şekilde bulunan bilgileri açık hale getirmiştir.⁶⁶ Öyleyse bu bize, kelâmcıların akıl yürütmelerinde mantıksal çıkarım kurallarına riâyet ettiklerini açık bir biçimde göstermektedir. İşte Mu'tezile kelâmcılarının “Vahiy gelmemiş olsa dahi kişinin Allah'ı

⁶⁵ Kādî, *el-Muhît*, I, 164.

⁶⁶ Krş. Stephen Brown, “The Intellectual Context of later Medieval Philosophy: Universities, Aristotle, Arts, Theology”, *Medieval Philosophy, Routledge History of Philosophy*, III (ed. Hohn Marenbon), Taylor and Francis: 2004, s. 194.

âlim, kâdir, hayy, semî‘ ve basîr olarak isimlendirmesi mümkündür”⁶⁷ sözleriyle kastettikleri de tam olarak budur.

⁶⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 197.

BEŞİNCİ BÖLÜM: KELÂM İLMİNİN MÂHIYETİ

Giriş

Bu bölümde II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısından III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısına kadar geçen sürede, Mu‘tezile kelâmcılarına göre kelâm ilminin mahiyetini ele almaya çalışacağız. Kuşkusuz bir disiplini tanımlamanın en iyi yolu, o disipline ilişkin düşünce üretiminde bulunan kişilerin eserlerinden yola çıkmak olacaktır. Ancak söz konusu döneme ait kelâmcıların yazılarının günümüze ulaşmaması, bu tanımlamayı daha çok kelâmcıların yürüttükleri aktivite üzerinden, yani onların ilgilendikleri meselelerin neler olduğu ve bu meselelerle nasıl ilgilendikleri üzerinden yapmamızı gerektirmektedir. Bu bağlamda kelâmcıların sordukları sorular ve bu sorulara verdikleri cevaplarla kelâmın mahiyetinin ne olduğunu soruşturacağız. Böylece kelâmın hem içerik hem de form açısından mâhiyetini tespit etmeye çalışacağız. Kelâmın içeriğini tespit ederken kelâmcıların ne türden sorular sorduğu onların yaptıkları işi belirlemek adına çok önemlidir. Kelâmın formunu belirlerken ise kelâmcıların meseleleri ele alırken takındıkları tavırlara yoğunlaşacağız. Mesele sınırlaması, kelâm ilminin konusu hakkında bir fikre ulaşmamızı sağlayacakken; meselelerin ele alınmasındaki tavır da *mütekellimûnun* kelâmı nasıl tasarladığını bize gösterecektir. Böylece kelâmın bir teoloji veya doğa bilimi olarak mı yoksa tümel bir disiplin olarak mı tasarlandığını ortaya koyma imkânı elde edecek; kelâmın teolojik, doğabilimsel ve metafizik inşâ biçimleri arasındaki ince çizgiyi de büyük ölçüde belirlemiş olacağız. Burada kelâmın içeriksel olarak varlıklarının bütününe ilişkin bir açıklama getiren tümel bir disipline karşılık gelirken; formel açıdan bir hakikat araştırmasına karşılık geldiğini ifade edeceğiz. Şimdi öncelikle herhangi bir düşünsel aktivitenin bilim olmasının ne anlama geldiğini; ardından *mütekellimûnun* söz konusu problem bağlamında kelâmı ne türden bir bilim olarak tasarladıkları sorusunu cevaplamaya çalışacağız.

Bilindiği üzere bir bilim, öncelikle kavramlarını oluşturur, sonra bu kavramlardan önermeler elde eder ve nihâyet bu önermelerle kurduğu kıyâslarla yeni önermelere ulaşarak mesâilini teşkil eder. Böylece bilimler, bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşmak sûretiyle konuları hakkında bilgi elde etmeyi amaçlarlar. “Bu süreçte disiplini oluşturan meselelerin kökeninde yer alan kavramlar zincirinin, kendinde açık (*bedihî*) kavramlarda son bulması gerekmektedir. Bu nedenle sonsuzca geriye gidişten kaçınmak

için zihnin, bazı *a priori* veya önceden mevcut aksiyomatik bilgilerden, tanımlar yoluyla elde edeceği yeni kavramlara (*tasavvurât*) doğru hareket etmesi gerekecektir. Sözelimi ‘düşünme’ ve ‘canlılık’ kavramlarının ne olduğunu biliyorsak ancak, ‘düşünen canlı’ olarak tanımlanacak ‘insan’ kavramını oluşturabiliriz. Tanımlar üzerinden kavramlar teşkil edildikten sonra, zihin bir kavramı diğerine yüklemek sûretiyle daha ileri seviyede bir bilgiye ulaşır. Meselâ ‘insan’ ve ‘düşünen’ kavramlarından hareketle, ‘İnsan düşünenidir’ şeklinde bir hüküm (*tasdik*) formüle edebiliriz. Bunun ötesinde bir bilgiye ise kıyâs, tümevarım, analogi veya başka bir yöntemle hükümleri yani tasdikleri tertip ederek ulaşılabilir”.¹ Bununla beraber herhangi bir alana ilişkin sistematik bilgiler toplamının bir bilim olarak tesis edilebilmesinin belirli koşulları vardır. Aristoteles, *İkinci Analitikler*’de bir bilim olmanın şartlarını şöyle dile getirmektedir.

Her bilim için üç şey söz konusudur: (i) varlığını müsellem kabul ettiğimiz şeyler (konu veya cins, yani bilim tarafından araştırılan zâtî nitelikler); (ii) ortak aksiyomlar (*el-ulûm el-müteârife*) denilen ve ilk öncüller (*el-evâil*) olarak kanıtlamayı (demonstration) oluşturan şeyler; (iii) varlığı müsellem kabul edilen şeyin [mevzû] nitelikleri (*ette’sirât*).²

Bu pasaja göre “konu”, bilimde özellikleri incelenen ve bilimin hakkında bilgi vermeyi taahhüt ettiği şey; “meseleler” bilimin konusunun zâtî arazları veya nitelikleri; “ilkeler” ise bilimde yapılan araştırmaların temelini oluşturan tümel önermeler olmaktadır.³ Burada söz konusu koşulların kelâmcılar tarafından nasıl yerine getirildiğini soruşturarak kelâmın konusu, meseleleri ve ilkelerinin neler olduğunu tespit edebiliriz. Esasen bu tür bir tespit ameliyesi, Gazzâlî sonrası dönemde yazılan kelâm klasiklerinin mukaddime bahislerinde ayrıntılı bir şekilde yapılmıştır. Ne var ki biz, benzer bir soruşturmanın, yani müteahhirîn dönemde görüldüğü şekliyle kelâmın konu, mesele ve ilkelerinin tespitinin klasik dönem kelâmcıları tarafından yapıldığını gösterecek bir

¹ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usûl al-Fıqh*, Cambridge: Cambridge University, 1997, s. 138-139.

² Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* (çev. Ali Houshiary), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 23; karşı. Aristo, *Kitâbu Anûlûtîkâ es-Sâniye ev Kitâbu'l-Burhan, en-Nassü'l-kâmil li-mantiki'l-Aristo=Organon* içinde (nşr. Ferîd Cebr), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1999, I, 463-4.

³ Ömer Türker, “İslâm Düşüncesinde Naklî ve Aklî İlimler Ayrımı”, s. 1.

işarete sahip değiliz. Sözelimi Câhiz'in *Risâle fî Sinâati'l-Kelâm* adlı yazısı, bize Mu'tezile kelâmcılarının bilinçli bir şekilde kelâm disiplininin mâhiyetine ilişkin bir soruşturma yürüttüklerini göstermektedir; ancak bu soruşturma, "Her burhânî bilimin (i) kanıtlamanın konusu [*mevzu*], (ii) kanıtlananlar [*mesâil*] ve (iii) kanıtlamayı oluşturanlar [*mebâdi*] olmak üzere üç ögesi bulunmaktadır"⁴ şeklinde Aristotelesçi bir ilke üzerinden yapılmamıştı. İlimlerin söz konusu ilkeyle yeniden ele alınması için Gazzâlî sonrası beklemek gerekecektir.⁵ Bu nedenle bu başlıkta, tümelleşme dönemi Basra Mu'tezilesi kelâmcılarının zihninde kelâmın ne olduğu sorusunu, söz konusu Aristotelesçi ilke üzerinden değil, onların bizatihi kendi perspektifinden hareketle ele almaya çalışacağız.

Hatırlanacağı üzere tezimizin birinci bölümünde *kelâm* teriminin başlangıç döneminde – yani I. (VII.) yüzyılın son çeyreğinden II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısına kadarki süreçte– karşılıklı tartışma tekniğine; *mütekellim*in de söz konusu tartışma tekniğini yürüten kişiye karşılık geldiğini ifade etmiştik. Bu nedenle *kelâm* ve *mütekellim* terimlerinin, muhtevâsından dolayı bu isimleri almadığını; aksine söz konusu terimlerin sırasıyla bir tartışma tekniği ve bu tartışmayı yürüten kişiyi îmâ ettiği için *kelâm*ın bu isimle nitelenmeye başladığını söylemiştik. Hattâ Nazzâm, "Zihninde (*kalb*) gaybî hususlar (*el-umûr el-gâibe*) yerleşsin diye kendisine konuşmak çokça gerektiği için *mütekellime* bu ismin verildiğini söylemişti.⁶ Bu dönemde *mütekellim* için "ehlü'n-nazar"⁷, "ehlü'l-*kelâm*"⁸ ve "ashâbü'l-*kelâm*"⁹ gibi başka terimler de kullanılıyordu. Buna göre kelâm disiplini için "ilmü'l-*kelâm*" veya "ilmü'n-nazar" terimlerinin tercih edildiğini söyleyebiliriz. Ancak şu haliyle *kelâm* adı, disiplinin içeriği hakkında bize fazla bir bilgi

⁴ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s. 23; krş. *Anûlûtikâ el-Evâhir*, II, 359-60. Krş. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ II. Analitikler* (çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık, s. 102-108.

⁵ *Fıkıh Usûlü* başta olmak üzere dinî ilimlerin söz konusu çerçeveden hareketle değerlendirilmesi için bk. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mâhiyeti ve Gayesi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 27-77.

⁶ Kâdî, *Fazlü'l-İ'tizâl*, s. 184.

⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 319, 332, 325, 327, 328, 330, 344, 350, 362, 369, 370, 371, 373, 386,393, 415, 565, 571, 601, 603.

⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 312, 314, 321, 340, 400, 405, 520, 545, 568, 580.

⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 437.

vermemektedir. Peki, öyleyse *mütekellim* kimdir ve *mütekellimûn*un zihninde kelâm nasıl bir disiplindir?

I. Kelâmın İçeriği: Kelâmü'd-Dîn ve Kelâmü'l-Felsefe

II. (VIII.) ve III. (IX.) yüzyıla ait *kelâm* ve *mütekellim* terimlerinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilişkili olarak yazıları günümüze ulaşan tek yazar, belki de Câhiz'dir. O, hem müstakil olarak *Risâle fî Smâati'l-Kelâm*'da hem de *Kitâbü'l-Hayevân*'ın değişik yerlerinde *mütekellim* ve *kelâmın* mahiyeti sorununu ele almıştır. *Kitâbü'l-Hayevân*'da yer alan *mütekellim*in niteliklerinin ele alındığı bir pasajla başlayabiliriz. Burada Câhiz şunları yazar:

Mütekellim felsefî kelâma (*kelâmu'l-felsefe*) ilişkin bilgisini, dinî kelâma (*kelâmü'd-din*) ilişkin bilgisi düzeyine getirmediği sürece, *kelâmın* alanlarını bütünüyle kuşatamayacak (*câmi*) ve böylece liderliğe uygun olacak şekilde bu sanatta yetkin (*mütemekkin*) hâle gelemeyecektir. Bize göre âlim [*mütekellim*], ikisini de bir araya getiren kişidir. Bu hususta kişi, tevhîdi, *tahkîk* etmek ile tabiatların etkilerine (*el-a'mâl*) hakkını vermek arasını birleştirirse isâbet etmiş olacaktır. Tevhîdin ancak tabiatların hakikatlerini geçersiz kılmakla mümkün olduğunu düşünen herkes, aczini tevhîd hakkındaki kelâma taşımaktan başka bir şey yapmış olmayacaktır. Benzer şekilde tevhîdle ilişkilendirildiği zaman tabiatların bozulacağını söyleyen kişi de, aczini tabiatlar hakkındaki kelâma yüklemiş olacaktır. Mülhid, tevhîde ilişkin uyanıklık ve dikkatinin (*teveffür*) seni tabiatların değerini küçültmeye çağırmadığında senden ümidini keser. Çünkü tabiatların etkilerini (*a'mâl*) kaldırmak, tabiatların hakikatlerini (*a'yân*) kaldırmakla eş değerdedir. Halbuki 'aynlar [tabiatlerin hakikatleri] de Tanrı'ya delâlet ettiği için, delili ortadan kaldırdığında delilin gösterdiği şeyi de (*medlül aleyh*) geçersiz kılmış olacaksın. Hayatım üzerine yemin ederim ki bu ikisinin arasını birleştirmek gerçekten zor bir iştir.¹⁰

Câhiz'in *mütekellim*in ve dolayısıyla *kelâmın* mâhiyetine ilişkin aktardığı bu bilgiler hayâtî derecede önem arz etmektedir. Bu pasajda dikkatimizi çeken ilk şey, Câhiz'in

¹⁰ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 134-35.

kelâm tarihinde ilk defa, kelâmı *kelâmü'd-dîn* ve *kelâmü'l-felsefe* şeklindeki ikiye ayırması ve kelâm sanatında yetkin (*mütemekkin*) olmanın, yani mütekellim olmanın, *kelâmü'd-dîn*de olduğu kadar *kelâmü'l-felsefe*de de bir uzmanlık gerektireceğini açıkça ifade etmesidir.

Peki, Câhiz'in bahsettiği dinî ve felsefî kelâm nedir? Câhiz, burada her biri, kelâmın söz konusu iki alanına karşılık gelecek şekilde iki kavramdan bahseder: *tevhîd* ve *tabiat*. Bu nedenle dinî ve felsefî kelâmın içeriği, *tevhîd* ve *tabiat* kavramlarıyla oluşturulmuştur. Buna göre *tevhîd*, *kelâmü'd-dînî*; *tabiat* ise *kelâmü'l-felsefeyi* îmâ etmektedir. Bu iki kavram, geçtiğimiz bölümde ontoloji alt başlığında yer verdiğimiz *ashâbü'l-a'râz* ile Nazzam arasında geçen tartışmayı hatırlatmaktadır. Bu nedenle Câhiz'in, felsefî kelâmın içeriğini Nazzâm tarafından *ashâbü'l-a'râz*'a karşı geliştirilen tabiat düşüncesi ile doldurulduğunu söyleyebiliriz. Tabiatın biri görünen fiiller ve sonuçlar (*a'mâl*); diğeri de bunların kaynağı veya sebepleri konumundaki hakikatler (*a'yân*) olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Ancak Câhiz'dan öğrendiğimiz kadarıyla bu tartışmada özellikle Dırâr b. Amr ve Esamm'in oluşturduğu *ashâbü'l-a'râz*, tevhîd düşüncesi lehine tabiatları kabul etmeyen bir yaklaşımı savunuyorlardı. Çünkü onlara göre, tevhîd, Tanrı'nın âlemdaki varoluşun ve hareketlerin tek kaynağı olarak kabul edilmesi demektir.¹¹ Öyleyse biz, Câhiz'in *kelâmü'd-dîn* ve *kelâmü'l-felsefe* şeklindeki ayrımının kökeninde II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından III. (IX.) yüzyılın başlarına kadarki süreçte yaşanan epistemoloji, ontoloji ve teoloji alanlarına ilişkin tartışmaların önemli rol oynadığı sonucuna ulaşabiliriz. Burada *ashâbü'l-a'râz*ın algısal gerçekçiliği ve öyle görünüyor ki teolojileri, onların şeylerin tabiatları olduğu düşüncesini savunmalarına engel teşkil ediyordu. Nazzâm ise tabiatı kabul etmenin tevhîdin, yani metafizik bilginin elde edilmesi için son derece gerekli olduğunu söylüyordu. Çünkü tevhîdi *tahkîk* etmek, yani tevhîdin gerçeklikle mutâbakatını sağlamak, ancak tabiat düşüncesine sahip olmakla mümkün olacaktır. Bu nedenle Câhiz, Nazzâm'ı takip ederek, kişinin tevhîdi (*kelâmü'd-dîn*) ve tabiatı (*kelâmü'l-felsefe*) bir araya getirdiği ölçüde isâbet etmiş olacağını düşünmektedir.

¹¹ Anton M. Heinen, "Kelâmcılar ve Matematikçiler", s. 309.

Câhiz'in, dönemindeki kelâmı ve mütekellimî *kelâmü'd-din* ve *kelâmü'l-felsefe* nosyonlarının temin ettiği bir bakış açısından hareketle değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Meselâ onun, Ma'mer Ebü'l-Eş'âs, Muhammed b. el-Cehm ve İbrahim es-Sindî gibi "bazı tabiplerden bahsederek onların açıkça "kelâmcı filozoflar" olduğunu (*felâsifetü'l-mütekellimîn*) söylerken görüyoruz.¹² Buradan hareketle Câhiz'in, yukarıda adı geçen ashâbü'l-a'râzı ise *kelâmü'd-din* âlimleri olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Câhiz'in yaklaşım biçimine göre mütekellim hem tevhîd araştırmasında bulunmalı, ancak bu araştırması onu tabiatların etkilerini nefyetmeye asla götürmemelidir. Çünkü mütekellim olmanın koşulları, ancak tevhîd ve tabiat düşüncesini doğru bir şekilde inşa ederek yerine getirebilir. Bu sebeple Câhiz'a göre tevhîdi temellendirmenin, tabiatların hakikatlerini geçersiz kılmakla mümkün olduğunu düşünen kişi, gerçekte tevhîdin ne olduğunu; benzer şekilde tevhîdi savunmanın, tabiatları inkâr etmek anlamına geleceğini düşünen kişi de gerçekte tabiatların ne olduğunu bilmiyordur. Buna göre, tevhîd ile tabiat düşüncesi arasında kesinlikle bir çatışma bulunmamakta; biri kabul edildiği takdirde, diğerrinin nefyedilmesi gerektiği gibi bir sonuca kesinlikle ulaşılmamalıdır.

Söz konusu iki kavram arasında bir çatışmanın olmamasının, aynı zamanda kelâm disiplini açısından da sonuçları vardır. Buna göre *kelâmü'l-felsefe* gerçekliğe ilişkin aklın tasarımı; *kelâmü'd-dîn* ise gerçekliğe ilişkin vahyin tasarımı olarak düşünüldüğünde, birincisinin ikincisiyle aslâ çelişmediği, ya da onu ortadan kaldırmadığı; aksine bu ikisinin birbirlerini tamamladıkları görülmelidir. Çünkü Câhiz'a göre, tabiatların etkilerini yadsımak, hakikatleri yok etmek anlamına gelecektir. Hakikatler (*a'yân*) ise insanın şeylere ilişkin bilgisinin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla hakikatlerin kabul edilmemesi durumunda, onlarla elde edilen bilgiler de ortadan kalkacak; bunun sonucunda tabiatlar üzerine kurulan tevhîd düşüncesi de temellendirilemeyecektir. Çünkü tabiatların Tanrı'ya delâlet ettiği düşünülecek olursa;

¹² Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 140. Esamm'ın gençliğinde adı geçen kelâmcı filozoflardan Ma'mer'in yanında bulunduğu ifade edilmektedir. bk. Gregor M. Schwarb, "al-Asamm", EI3 (ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson), Brill Online, 2015, McGill University. <http://referenceworks.brillonline.com.proxy3.library.mcgill.ca/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-asamm-COM_23007> (06May2015).

delilin ortadan kalması, delilin gösterdiği şeyin de ortadan kalkmasına neden olacaktır. Öyleyse Câhiz'in belirlediği ölçütlere göre kelâmın bir disiplin olarak imkânını sağlayan şey, tabiat veya hakikat düşüncesine sahip olmaktan geçmektedir.

Kelâmü'd-din, kelâmın dinî düşünce olduğu yönünü vurguladığı için biz, kelâmın söz konusu boyutunun tevhîd düşüncesi üzerinden “teoloji”ye karşılık geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Şimdi *kelâmü'd-din* üzerinde duracağız.

1. Kelâmü'd-Din veya Teoloji Olarak Kelâm: [Kelâmın Teolojik Tümilliği]

Mu‘tezile kelâmında “bütün dinî düşüncenin Tanrı'nın varlığı temellendirildikten sonra anlamlı olabileceği” fikrinin merkezî bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Bu nedenle kelâm, her zaman için dinî düşüncenin kurucu bir disiplini olarak görülmüştür. Tanrı'nın varlığını temellendirme çabası, kelâm sanatınca deruhte edildiği için, kelâmın, dinî düşüncenin belirli alanlarını araştırma konusu yapan diğer disiplinlerden ayırıcı bir konuma sahip olmasının da temelinde bu ilke yatmaktadır. Nitekim Câhiz, bunu şöyle dile getirmektedir:

Rab için rubûbiyyetin, Nebî için hüccetin kendisiyle sâbit olduğu; hüccet ile şüphenin, delîl ile delîl olduğu sanılanın (*tahayyül*) kendisiyle birbirinden ayrıldığı bir [sanattan] daha yüce hangi [sanat] olabilir.¹³

Benzer şekilde Câhiz, *Risâle fî nefyi't-teşbih*'te şunları kaydeder:

Kelâm olmasaydı hiçbir kulluk kalmayacak ve inanmayanlar ortaya çıkmayacaktı, böylece yanlış ile hakikat arasında hiçbir fark bulunmayacak, sâdık peygamber ile kâzib birbirinden ayırt edilemeyecekti.¹⁴

Ancak Câhiz, kelâmın dinî düşünce içindeki yerinin pek farkına varılmadığını birçok defa dile getirmektedir. O, yaşadığı dönem itibariyle, insanların kelâm ilmine rağbet

¹³ Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 54.

¹⁴ Câhiz, *Risâle fî nefyi't-teşbih* (*Resâilü'l-Câhiz* içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979, I, 285.

göstermeyip, fetvâ ve ahkâm ilmine yönelmelerine bir anlam veremediğini de açıkça ifade eder. O, şöyle yazar:

Kelâmcılar, bütün dünyanın kelâm ilmine sırtını çevirdiğini, –fetvâ ilmi fer olmasına rağmen– fetvâ ve ahkâm ilmine yöneldiğini, sürünün ve çobanın müftüyü müstağnî kılmada birleştiğini (*icmâ*) ve –kelâm ilmi asıl olmasına rağmen– onların mütekellimi bundan mahrum etmede mutâbık olduklarını gördüler. Bununla beraber onlar, kelâm ilmini üstlenmeyi (*tekeffül*) asla bırakmadılar ve temel ilme (*ilmü'l-asıl*) bir zarar gelmesinden korkarak; tabiatları *asıl* ve *fer*'i birleştirmeye müsait olmayanlara da şefkat göstererek, bu pay ve hisseyi sadece kendilerine ayırdılar. Böylece fakirlik ve azlık, *usûlü* muhkemleştirilenlerin (*ihkâm*); zenginlik ve çokluk ise *fürûu* hıfzedenlerin eseri oldu. Sonuçta kelâmcılar, kâdı olmaktan vazgeçtiler; kâdılar ve onları tadil etmeyi de umursamadılar. Hüküm verici (*hükkâm*) olmaktan da vazgeçtiler ve kendileri hakkında hüküm verilmesine kanaat gösterdiler. Bununla beraber kelâmcılar, kendi araçlarının (*âlet*) daha tam; yol ve yöntemlerinin (*âdâb*) daha yetkin (*ekmel*); dillerinin daha bir (*ehad*); nazarlarının daha keskin; hıfzlarının daha taze ve hıfz nesnelерinin de daha güçlü/sağlam olduğunu biliyorlardı. İşte bütün bunlar *mütekelliminde* bir tür üstünlük (*fazl*) bulunduğuna işaret etmektedir.¹⁵

Pasaja hâkim olan düşünce “kelâmın temel ilim (*ilmü'l-asl*) oluşu”dur. Burada Câhiz kelâm ilminin *asıl*, fetvâ ilminin ise *fer*' olduğunu söyleyerek, *asıl-fer*' ilişkisi üzerinden kelâmın tümelliğine dikkat çekmekte; kelâmın diğer disiplinlere, özellikle de fetvâ ilmine önceliğini açık bir biçimde dile getirmektedir. Aslında kelâmın meselelerinin asıllığı ve ilkselliği üzerinden söz konusu olan tümellik çok daha eskiye, dinî düşüncenin teşekkül dönemine kadar geri götürülebilir. Çünkü oldukça erken bir dönemde dinin, bilgi (*mârifet*) ve davranış (*amel:tâat*) şeklinde ikiye ayrıldığını görüyoruz. Dinin bilgi ve davranış alanında geliştirilen düşünce sonraki süreçte kelâm ve fıkıh adı altında bir araya getirilerek bir düşünce birikimi oluşmaya başlamıştı. Hattâ Ebû Hanîfe, birincisini yani dinin *bilgiyle* ilgili tarafını *el-fıkhu'l-ekber* olarak tanımlamıştı.¹⁶ Bilgi ve davranış, biri kalp ve diğeri organlar olmak üzere insan

¹⁵ Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 57-58.

¹⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (der. ve çev. Mustafa Öz.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1992. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, dinî asılları (*el-usûlü'd-dîniyye*) ilk tedvîn eden ve onları kesin yakîni burhâsnlarla muhkemeleştirilen kişinin Ebû

gerçekliğinin iki yönüne karşılık geliyordu. Çünkü nihâî anlamda bilgi (*mârifet*) kalbe, davranışlar da organlara aitti.¹⁷ Dinin *usûl* ve *fürû* alanlarının ayrıştırılması buradan hareketle yapıldı. “*Mârifet* asıl; *amel* ise fer’di”.¹⁸ Dinin mârifet ve davranış alanı, sırasıyla *usûl* ve *furu* alanıyla özdeşleştirildi. Mârifet ve tevhîd hakkında söz eden (*tekelleme*) *usûlî*; taat ve şeriat hakkında söz eden ise *furûî* olarak isimlendirildi. Sözelimi Şehristânî *usûlün*, kelâm ilminin; *furûun* ise fıkıh ilminin *mevzuu* olduğunu söyledi.¹⁹ Bu nedenle kelâm, *el-Fıkhü’l-Ekber*’in yanısıra *İlmü Usûli’d-dîn İlmü’t-Tevhîd ve’s-Sıfât* olarak da isimlendirilmiştir.²⁰ Kuşkusuz kelâma *İlmü’t-Tevhîd ve’s-Sıfât* adı verilmesinin sebebi, Tanrı’nın zâtı ve sıfatlarının kelâmın en önemli meselesi olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Kādî Abdülcebbâr, kelâm ilminin en değerli bilim oluşunu, *mâlûmunun* Tanrı oluşu sebebiyle açıklamıştır:

İlim talep eden herkesin bu ilmi [kelâmı] ilk sıraya yerleştirmesi gerekir. Ancak bunu yapan muhtemelen delillerin genelini (*cümel*) bilmekle yetinir. Eğer ona bir şüphe ârız olmazsa, bu da ona yeter. Belki de bu konuda uzun uzun düşünür ve son noktaya da ulaşır. Onun bu ilimde kalması, diğer ilimlerle çokça meşgul olmasından daha iyi olacaktır. Çünkü her bir ilim, mâlûmunun şerefine göre şerefli olur. Mütakellimûnun ilminin mâlûmu da Allah Teâla ve O’na bitişen şeylerdir. Bu ilim, yüzyılların, dillerin ve hallerin değişmesiyle değişmez. Ancak diğer ilimler, bunlarla değişir. Çünkü bu ilim, diğer dinî ilimlerin aslıdır ve başka bir ilme ihtiyaç duymaz (*yestekillu bi-nefsihî*); diğer ilimler ise böyle değildir.²¹

Pasajda, kelâm ilminin tümel karakterine dikkat çekmek için üç unsur dile getirilmektedir. Buna göre ilim talep eden herkesin kelâm ilmini ilk sıraya koyması

Hanîfe olduğunu yazar. bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-Merâm min ibârâti’l-İmâm* (nşr. Yusuf Abdürrezzâk), Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949, s. 19; Ayrıca bk. Hülya Alper, *İmam Matürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 42-3.

¹⁷ Bu, daha sonraki evrede Ebü’l-Hüzeyl tarafından yapılacak kalbin fiilleri (*efâlü’l-kulûb*) - organların fiilleri (*efâlü’l-cevârih*) ayrımının da zeminini teşkil ediyordu.

¹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 54

¹⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 54. Şehristânî, *usûl-furûun* başka bir tanımına daha yer verir: Bazıları şöyle der: Ma’kûl olan veya kendisine nazar ve istidlâl ile ulaşılan her şey *usûldendir*. Maznûn olan veya kendisine kıyâs ve ictihâd ile ulaşılan her şey ise *fürûdandır*. bk. *el-Milel*, I, 54.

²⁰ Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâti’l-Fünûn* (nşr. Ali Ferîd Dahrûc) Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996, I, 29.

²¹ Kādî, *Fazlü’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu’tezile*, s. 183.

gerekmektedir. Kelâm ilmi yılların, dillerin ve hallerin değişmesiyle değişmez; bu anlamda kelâm tümel bir disiplindir. Kelâm ilmi diğer dinî ilimlerin *ashıdır*. Kelâm *asıl* ise doğal olarak diğer disiplinler de *fer*’ olacaktır. Böylece kelâm, dinî ilimler açısından tümel bir disiplin olmaktadır. Kuşkusuz bu, kelâmın *usûlu’-d-dîn* olarak görülmesinin bir sonucudur. Netice itibariyle *mütekellimûnun*, kelâmı “ilk ilim” olarak vaz ettiklerini görüyoruz. Bunu yapmalarının gerekçesi, diğer dinî disiplinlerin bir şekilde kelâma dayanmasıdır. Çünkü dinî düşünce, ancak dinî düşüncenin bilgisel değeri kanıtlanınca temellendirilecektir.

İlk bakışta kelâma verilen söz konusu isimlerin onun tümel karakteriyle örtüşmediği düşünülebilir. Fakat bu isimler dahî kelâmın bir tümellik iddiasında bulunduğunu göstermektedir. Kelâmın en önemli meselesi ve nihâî gâyesi “Tanrı’nın varlığı” olduğu için ve Tanrı’nın varlığı olmaksızın dinî düşüncüyü açıklama imkânına sahip olunamayacağı için, kelâm tümel bir disiplindir, Ancak tümelliğini ilgilendiği meselesinin, yani Tanrı’nın varlığının ilkselliğinden almaktadır. Bu nedenle Câhiz tarafından belirgin bir şekilde ifade edilen kelâmın söz konusu iki sahasının farklı açılardan birer tümellik iddiasında bulunduğunu söyleyebiliriz. *Kelâmü’d-din* tümeldir, çünkü bütün dinî düşüncenin kendisine dayandığı “marifetullah”ı veya “tevhîd”i incelemektedir. Dolayısıyla Tanrı’ya ilişkin bilginin bütün dinî bilgilerin kökeninde yer alması, bu bilgiyi nesnesi olarak belirleyen disiplini, diğer dinî bilgileri nesnesi olarak belirleyen disiplinlerin üstünde bir yere koymaktadır. Böylece *kelâmü’d-din* olarak teoloji tümel bir bilgi sahası olmaktadır.

Ancak *mütekellimin* tevhîd düşüncesinde örtülü olarak bulunan *kelâmü’d-din*’i bilmesi bir zorunluluk olduğu gibi onun aynı zamanda, *kelâmü’l-felsefeyi* de bilmesi gerekiyordu. Öyleyse, kelâm bütünüyle teolojiye münhasır olamazdı. Çünkü kelâm bir yönüyle *kelâmü’l-felsefeye* de karşılık gelmektedir. Şimdi *kelâmü’l-felsefenin* anlamını soruşturacağız.

2. Kelâmü'l-Felsefe veya Felsefe Olarak Kelâm [Kelâmın Felsefi Tümilliği]

Kelâmcıların soruşturdukları meseleleri ayrıntılarıyla işleyen *Makâlât*'a baktığımızda, burada kelâmcıların varlık veya şeylerin doğası, bilgi, akıl, Tanrı ve insana ilişkin geniş ölçekli ilgileri olduğu hemen göze çarpar.²² Kelâmcıların sordukları ve ilgilendikleri meseleleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde ise, onların varlıkların tamamına ilişkin bir soruşturma çabası içinde olduklarını görürüz. Bu sebeple kelâm, içeriği bir bütün olarak varlık olan; varlıkların tamamıyla ilgili bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasında kelâmın varlıkların bütününe ilişkin bir soruşturma olduğunu gösteren şey, kelâmcıların mevcûd kavramından hareketle tümdengelimsel bir şekilde varlıkların tamamına ilişkin düşünceyi tespit etmiş olmalarıdır. Kelâmcılar, mevcûd kavramı üzerinde düşündüklerinde öncelikle mevcûdun mevcûd olması bakımından iki halinin bulunduğunu gördüler: “başlangıcı olma” ve “başlangıcı olmama”. Başlangıcı olmamakla nitelenen mevcûdu, **Tanrı**; başlangıcı olmakla nitelenen mevcûdu da **âlem** olarak belirleyerek, Tanrı ve âlem şeklinde iki varlık türüne ulaştılar. Daha sonra her iki varlık tarzını inceleyerek sözgelimi Tanrı'ya mevcûd olmak bakımından bitişen niteliklerin neler olduğunu soruşturdular ve Tanrı'nın sıfatlarına ulaştılar. Hattâ tümdengelimsel bir şekilde Tanrı'nın sadece mevcûd olmasından O'nun aynı zamanda kadîm, âlim, kadir ve hayy gibi niteliklere sahip olduğunu düşündüler. Bu anlamda Mu'tezile'de bütün sıfatların Tanrı'nın mevcûd oluşu üzerine temellenebileceğini söyleyebiliriz. Çünkü bir kez Tanrı'nın mevcûd olduğuna ulaşılmca, diğer bütün sıfatlar varlıktan tümdengelimsel bir şekilde çıkarılabilir. Biz daha önce Mu'tezile kelâmcılarının Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgiyi elde ettikten sonra, sıfatları nasıl türettiklerini görmüştük.

²² Kelâmcılar, “Cisim nedir”, “Cevher nedir?”, “Araz nedir?”, “İnsan nedir?”, “Akıl nedir?”, “Rûh nedir?”, “Nefs”, “Hayat nedir?”, “İdrâk nedir?”, “Görme nedir?” ve “Sebeplilik nedir?” şeklinde sorular sormuşlardır. Meselâ bk. Eş'arî, *Makâlât*, 301 vd. Esasında bu durum doğal olarak kelâm kitaplarının içeriğine de yansımıştır: [1] Epistemoloji: Bilgi ve Nazar; [2] Ontoloji: Cevher-Araz Bahisleri; [3] Ulûhiyyet: Tanrı ve Sıfatları; [4] Nübüvvet; [5] Meâd. Bu içerik tasnifi, gerçekte Mu'tezile kelâm sisteminin zorunlu bir sonucu olsa da, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm ekollerinin de bu içerik düzenine bağlı kaldıklarını biliyoruz. bk. Bâkillânî, *Temhîdül-evâil ve Telhîsü'd-Delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, 1986; bk. İmâm Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd* (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Kelâmcılar ikinci olarak Tanrı dışındaki varlıklara, mevcûd olmak bakımından bitişen niteliklerin de neler olduğunu soruşturarak; hudûs niteliği başta olmak üzere hudûsun îmâ ettiği tüm anlamları değişim, sonluluk, maddîlik [cevher ve araz olma] gibi niteliklere ulaştılar. Böylece, mevcûdların tamamına ilişkin kapsamlı bir analize giriştiler.²³ Nitekim Gazzâlî, kelâmcıların *eammu'l-eşyâ*'yı yani şeylerin genel/tümel durumlarını incelediğini söyleyerek onların varlık araştırmasını nasıl gerçekleştirdiklerini şöyle tasvîr eder:

Mütেকellim şeylerin en geneli hakkında nazar eder. Bu da mevcûddur. Mevcûdu öncelikle kadîm ve hâdis diye iki kısma ayırır. Sonra muhdesi de cevher ve araz şeklinde taksim eder. Arazı kendisinde hayatın şart olduğu ilim, irâde, kudret, kelâm, işitme ve görmeye ve kendisinde hayatın gerekmediği renk, koku ve tada taksim eder. Cevheri de hayvan, bitki ve cansız (*cemâd*) şeklinde taksim eder. Bunların ihtilâfının türlerle (*envâ'*) veya arazlarla gerçekleştiğini açıklar. Sonra Kadîm hakkında nazar eder. Onun birden fazla olmadığını (*la-yetekesseru*) ve hâdis varlıkların bölünmesi gibi bölünmediğini, aksine O'nun bir olduğunu ve kendisi için vâcib, imkânsız ve mümkün olan, yani vâcib ve imkânsız olmayan vasıflarla hâdis varlıklardan ayrıldığını açıklar. O'nun hakkında câiz, vâcib ve muhâl olanı tefrîk eder. Sonra fiil yapmanın O'nun için mümkün olduğunu, âlemin Tanrı'nın mümkün (*el-câiz*) bir fiili olduğunu ve bu fiilin imkânı (*cevâz*) sebebiyle bir muhdise ihtiyaç duyduğunu açıklar. [...] Öyleyse sen öğrenmiş oldun ki, mütেকellim işe öncelikle şeylerin en genel olanı, yani mevcûd hakkında nazar etmeye başlar.²⁴

²³ bk. Tablo –1.

²⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Ramazan İbrahim Muhammed), Beyrût: Darü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts, s. 18-9. II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından III. (IX.) yüzyılın son çeyreğine kadarki süreçte, kelâm ilmi, Basra Mu'tezilesi kelâmcıları tarafından tümel bir disiplin olarak kurulmuştur. Ancak Gazzâlî'nin özellikle *el-Mustasfâ*'da kelâmı tümel bir disiplin olarak görmesi neticesinde, kelâmın konusunun “mevcûd olmak bakımından mevcûd olduğu”nu söylemesi, günümüzde birçok İslâm düşüncesi tarihçisini kelâmın tümelleşme sürecinin Gazzâlî ile başladığı yanılgısına düşürmüştür. Kuşkusuz bu hatalı yaklaşımda, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de kelâm ilmini Gazzâlî'yi merkeze alarak *mütেকaddimîn-müteahhirîn* şeklinde bir ayrıma tâbi tutmasının da büyük rolü olmuştur. Gazzâlî ise *el-Munkiz*'de –*Mustasfâ*'daki kelâm algısıyla uyumlu bir biçimde– kelâm ilminin ortaya çıktıktan bir süre sonra savunmacı vasfının ötesine geçerek şeylerin hakikatlerini (*hakâiku'l-umûr*) araştırmaya başlayan; bu arada cevherleri, arazları ve onların niteliklerini incelemeye koyulduklarını ifade ederek kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâ edildiğini dile getirir. bk. Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl* (nşr. ve trc. Abdürrezzak Tek), s. 18/12. Şu halde kelâmın tümelliği veya varlıkların tamamına ilişkin bir açıklama getiren bir disiplin oluşu, Gazzâlî ile başlayan bir süreç değildir.

Kelâmcıların varlık soruşturmasını mevcûdların tamamını içerecek şekilde yürütmeleri onların kelâmı tümel bir disiplin olarak tasarladıklarını göstermektedir. Bu nedenle kelâmı tümel kılan şey, onun araştırmasını tikel bilimlerin yaptığı gibi var olanların belirli bir türüyle sınırlamayıp mevcutların bütününe ilişkin bir soruşturma özelliği taşımasıdır. Buna göre kelâm, var olan ne varsa araştırmasının konusu haline getirmekte; tikel bilimlerin mevcûdu tek tek ele almasının aksine mevcûdu bir bütün olarak ele almaktadır. Kelâm ilmi, varlıkların belirli bir kısmını değil de tamamını araştırmış olması nedeniyle tümel bir disiplindir.

Peki, kelâmcılar varlıkların tamamına yönelik araştırmasını hangi cihetle yapmaktadırlar? Burada kelâmcıların mevcûdları hem “mevcûd olmak bakımından” hem de mevcûdların belirli bir türünü araştırmalarının konusu haline getiren tikel disiplinlerin yaptığı gibi “özel varlık olmak bakımından” ele aldıklarını söyleyebiliriz. İşte bu nedenle kelâm, sadece metafiziksel veya tümel değil, aynı zamanda doğabilimsel ve belirli ölçüde diğer disiplinlerin ele aldığı şekliyle tikel bir araştırma da yürütmektedir. Kelâmcıların fizik ve optik gibi ilimlerin varlık sahasına tekâbül edecek şekilde araştırma yürütmeleri bunu göstermektedir. Öyleyse kelâmın tümel bir disiplin oluşu, varlıkların tümüne ilişkin araştırma yürütmesi anlamına gelmekte, ancak varlıkları varlık olmak bakımından araştırmakla birlikte tikel disiplinlerin yaptığı özel varlık araştırmasını da kendisi üstlenmektedir. Bu tikel ilimler içinde kelâmcıların en çok ilgilendiği disiplin, fizik veya doğabilimidir.

Bilindiği üzere fizik veya doğa biliminin konusunu doğal cisimler; yani değişim içerisinde bulunması bakımından duyulur cisimler oluşturmaktadır.²⁵ Ancak doğa biliminde cisimler, mevcûd olmak bakımından değil, hareket ve durağanlığa konu olması bakımından incelenmektedir. Cismin hareketli olması, öncelikle bir mekân ve dolayısıyla da zamanı gerektirdiği için fizik, doğal cisimlere ilişkin hareket, sükûn, mekân ve zaman gibi meseleleri soruşturmaktadır. Kuşkusuz kelâmcılar da cisimlere ilişkin söz konusu nitelikleri ayrıntılarıyla inceleyip bu alanda yeni bir takım teoriler de

²⁵ İbn Sînâ, *Fizik* (çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, I, 4 [*ve hüve el-cismü'l-mahsûs min ciheti mâ hüve vâki'un fi't-tegayyür*]; krş. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 91.

geliştirdiler. Ancak onlar, cismin nihâî unsurlarının cevherler ve arazlar olduğunu ifade etmekle cismi, doğa biliminin sınırlarını aşacak şekilde ele aldılar. Zira kelâmcıların “Cisim belirli sayıda cevher ve arazdan oluşur” önermesi, doğa biliminin sınırları içerisinde kalınarak kurulabilecek bir önerme değildir. İşte bu noktada, her ne kadar bir kelâmcı ile doğa bilimcisinin faaliyetleri cisme bitişen nitelikleri soruştururken kesişse de, cismi mevcûd olmak bakımından ele almada birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Çünkü cismin, var olması, cevher ve arazlardan [veya meselâ Aristotelesçi düşünce açısından madde ve sûretten] oluşması bakımından incelenmesi, doğa biliminin işi değildir.²⁶ Bu nedenle cismin tümel bir disiplin olarak metafizikte ele alınışı, cisim olması bakımından cismin ilkelerinin ve bunlar hakkında tartışmaların incelenmesi yönündendir.²⁷

Şu halde kelâmcıların fizik ile metafizik konumları arasındaki ince çizgiyi şöyle belirleyebiliriz. [1] Öncelikle kelâmcılar, varlık araştırmasına metafiziksel bir çabayla başladılar ve varlıkları tündengelimsel bir şekilde bütün gerçekliği kuşatacak şekilde tespit ettiler. Bu süreçte, varlıkları varlık olmak bakımından ele alarak onlara bitişen zorunlu, mümkün ve imkânsız durumları (*el-umûru'l-âmmе*) belirlediler. [2] İkinci olarak kelâmcılar, doğa bilimsel bir araştırma yürüterek sesler, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk gibi ya da hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi varlıkları ayrıntılarıyla incelediler. Şu halde kelâmın varlık taksimi yaparak hem varlıklara ilişkin genel durumları belirlemesi anlamında, hem de varlıkların tümünü araştırmalarının konuları haline getirmeleri anlamında tümel bir disiplin olduğunu; ancak bununla beraber varlık soruşturmasına duydukları güven ve ısrar sonucu Aristotelesçi bilimler hiyerarşisinde tikel ilimlere karşılık gelecek şekilde varlıkların belirli türleriyle de ilgilendiklerini söyleyebiliriz. Ancak kelâmın Aristotelesçi bilimler hiyerarşisinde olduğu üzere “mantık”, “fizik”, “matematik”, “ilâhiyyât” şeklinde biri diğerinden

²⁶ Ömer Türker, *Metafizik*, s. 632. İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı böyle düşündüğü için eleştirmektedir. İbn Rüşd'e bakılırsa İbn Sînâ'ya göre bu, metafiziksel bir önermedir. Zirâ İbn Sînâ doğabilimcisinin cisimlerin madde ve sûretten meydana geldiğini açıklamasının mümkün olmadığını ve bunu ancak metafizikçinin üstlenebileceğini düşünmüştür. Ancak İbn Rüşd, bu görüşün yanlış olduğunu düşünür. bk. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi* (çev. Muhittin Macit), İstanbul, 2004, s. 37-38. Krş. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 94-5.

²⁷ Muhittin Macit, *a.g.e.*, s. 96.

müstakil olarak inşa edilen bir bilimler hiyerarşisine sahip değildi.²⁸ Bu bağlamda Câhiz'in *kelâmü'l-felsefe* terimi, geleneksel felsefenin ihtivâ ettiği disiplinleri de içerecek şekilde anlaşılmalıdır. Bu nedenle *kelâmü'l-felsefe*, varlıkların sadece belirli bir türünü araştırmasının konusu haline getiren doğa bilimine (fizik) indirgenmemeli; aksine kelâm, fizik veya doğa bilimini içermek ile birlikte mevcutların tamamına ilişkin bir hakikat araştırması yapan tümel bir disiplin olarak görülmelidir.²⁹

Şu halde kelâm, din hakkında bir konuşma (*teoloji*) olmakla beraber; aynı zamanda şeylerin hakikatlerine (*hakâiku'l-eşyâ*) ilişkin bir konuşmadır (*felsefe*). Burada *mütekellim* bir teolog, bir doğabilimcisi ve bir metafizikçi olarak karşımıza çıkmaktadır. **Teologdur**, çünkü en gözde meselesi olan Tanrı'nın varlığı ve sıfatları (*tevhîd* ve *adâlet*) hakkındaki bilgiyi sistematik bir disiplin haline getirmekte, böylece yalnızca kelâmın teolojisini değil, aynı zamanda bütün dinî düşüncenin temelini kurmuş olmaktadır. **Doğabilimcisidir**, çünkü tek tek fiziksel varlıkları incelemektedir. **Metafizikçidir**, varlıkları tek tek ele almakla birlikte, varlıklara varlık olmak bakımından bitişen genel yüklem ve hükümleri belirlemekte; aynı zamanda varolan ne varsa hepsini araştırma konusu haline getirmek amacıyla yola çıkmaktadır. Mütekellimin bu üç niteliğinin ortak noktası ise söz konusu konuşma (*kelâm*) biçimlerinin her birini bir hakikat araştırması bilinciyle yapmasıdır. Bu nedenle mütekellimin, bütünüyle felsefî/teorik bir aktivite

²⁸ Ancak Teftâzânî, *felsefenin* Arapça'ya tercüme edilmesiyle müslümanların özellikle maksatlarını tahkik etmek ve *felâsifeyi* çürütmek amacıyla felsefe ile uğraştıklarını ve istifade ettiklerini böylece kelâm ile felsefe arasındaki ilişkinin başladığını kaydeder. Ona göre kelâmcılar, ilerleyen dönemde Fizik (*tabiiyyat*), Matematik (*riyâziyyât*) ve Metafizik (*ilahiyât*) bilimlerini kelâma dâhil etmişlerdir. Öyle ki şâyet semiyât bahisleri bulunmasa, kelâmı felsefeden ayırt etmek neredeyse imkânsızdı. bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ), Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1987, s. 12. Ancak Teftâzânî'nin "İşte bu, *müteahhirinin* kelâmıdır" diyerek tasvir ettiği, kelâmın varlıkların bütününe ilişkin bir araştırma oluşu, tezimizde gösterdiğimiz üzere kelâm ilk kurulduğu zamanda vardır. Çünkü Basra Mu'tezilesi kelâmcıları, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından III. (IX.) yüzyılın ilk yarısına kadar geçen süreçte kelâmı, varolanların bütününe ilişkin teorik bir açıklama haline getirerek kelâmı tümel bir disiplin olarak inşa ettiler.

²⁹ Sözelimi Anton M. Heinen, Gerlof van Vloten'i takip ederek kelâmın söz konusu yönünün "doğa bilimi" olduğunu düşünür. bk. "Kelâmcılar ve Matematikçiler: Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri" (çev. Mehmet Bulğen), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [MÜİFD], 2012/2, sayı: 43, s. 305-320. Bu yaklaşım, kelâmı sadece teolojiye indirgeyen, bununla beraber mütekellimin hakkında konuştuğu teolojik olmayan konuları da sırf teolojik problemleri çözmek amacıyla ele aldığı şeklindeki yaklaşımdan gerçekliğe daha yakındır. Ancak biz, bu yaklaşımı bir adım daha ileri götürerek kelâmı doğa bilimini açacak metafiziksel bir çaba olarak vaz etmenin, en azından Muammer, Nazzâm ve Câhiz'in oluşturduğu Basra Mu'tezile'si geleneği açısından daha doğru bir yaklaşım olacağını düşünüyoruz.

içerisinde bulunduğunu söylemeliyiz. Bir sonraki başlığın konusunu kelâmın formu, yani kelâmın hakikat araştırması özeliği teşkil edecektir.

II. Kelâmın Formu: Bir Hakikat Araştırması Olarak Kelâm

Peki, kelâm nasıl bir disiplindir? Kelâmcıların meseleleri ele alma biçimi tam anlamıyla bir hakikat araştırması özeliği taşımaktadır. Onların şeylerin hakikatine yönelik olarak sordukları “Nedir?” (*mâ-hüve*) sorusu, bunu oldukça açık bir biçimde göstermektedir. Burada “aklın şeylerin doğasına nüfûz etmeye yetkin oluşu” şeklinde benimsenen epistemolojik ilke, kelâmcıların hakikat araştırması neticesinde ulaştıkları öncüllerin epistemik değerini de belirlemekteydi. Böylece kelâmcılar akıl yürütme yoluyla şeylerin doğasını açıklamaya başladılar. Kelâmın hakikat araştırması oluşu, Câhiz’in *Risâle fi Sınâati’l-Kelâm* isimli yazısında merkezî bir yer teşkil eder. O, risalenin hemen başında şunları yazar:

Kelâm sanatı paha biçilemez bir taş; ağır bir mücevher, eskimeyen ve bitmek tükenmek bilmeyen bir hazinedir. Ona sahip olan aslâ usanmaz ve susuzluk çekmez. Kelâm her sanatın **ölçüsü** (العیار), her sözün **dizgini**; her şeyin eksiklik ve fazlalığının kendisiyle ortaya çıktığı bir **kıstâstır** (القسطاس). Her şeyin duruluğu ve bulanıklığının kendisiyle ayırt edildiği bir **terâzidir** (الراوق). Her ilim ehlinin onda fertleri/üyeleri vardır. Kelâm, her şeyi tahsil için bir **âlet** ve **model**dir (آلة و مثال).³⁰

Bu pasajda, Câhiz, *kelâm* ilmini tavsif ettiği **ölçü**, **kıstas**, **terazi**, **âlet** ve **model** gibi nitelikler üzerinden kelâmın nasıl bir disiplin olduğunu oldukça açık bir biçimde dile getirmektedir. Buna göre kelâm, diğer sanatların ölçüsü, âleti ve modelidir. Câhiz’in kelâmı, gerçekliğin bilgisinin kendisiyle elde edildiği bir sanat olarak tanımlaması,

³⁰ Câhiz, *Risâle fi Sınâati’l-Kelâm, Resâilü’l-Câhiz [er-Resâilü’l-Kelâmiyye-Keşşâfü’l-Âsâri’l-Câhiz]* (nşr. Ali Bû Mühlîm), Beyrut: Dârü Mektebeti’l-Hilâl, 2002, s. 53-54.

إنَّ صناعة الكلام علق نفيس، و جوهري ثمين، و هو الكنز الذي لا يفنى و لا يبلى، و الصاحب الذي لا يمل و لا يغل، و هو العيار على كل صناعة، و الزمام على كل عبارة، و القسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء و رجحانه، و الراوق الذي يعرف صفاء كل شيء و كدره، و الذي كل أهل علم عليه عيال، و هو لكل تحصيل آلة و مثال.

“Mu‘tezile kelâmcılarının kelâmı bir hakikat araştırması şeklinde kurmuş oldukları”nı açık bir biçimde göstermektedir.

1. Ölçü İlmi Olarak Kelâm

Pasajda dikkat çeken noktaların başında, kelâmın, diğer bütün sanatların ölçüsü (العیار) olarak ifade edilmesi gelmektedir. Çünkü Câhiz kelâmın henüz başlangıç döneminden itibaren zihinlerde olan “gerçekliğin ne olduğu ve ona nasıl ulaşılacağı” sorusunun esasen kelâm tarafından cevabının verilebileceğini düşünmektedir. Hiç kuşkusuz bu, kelâmın hem diğer sanatlarla ilişkisine, hem de bu ilişkinin mâhiyetine yönelik bir ifadedir. Kelâm diğer sanatların ölçüsü ise burada kelâmın diğer sanatların bilimsel değerini belirleyen bir kriter anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Kuşkusuz bu nitelik, kelâmı diğer disiplinlerin üstünde bir konuma yerleştirmektedir. Peki, kelâm hangi anlamda ölçüttür?

Câhiz, kelâm sanatının amacının, hakîkatin idrâki (درك الحقيقة) olduğunu açıkça yazar.³¹

Dolayısıyla kelâm, gerçekliğe ilişkin bilginin ölçütü olarak doğru bilgiye nasıl ulaşılacağını temin eden bir disiplindir. Öyleyse doğru düşünme formlarını ortaya koymak kelâm sanatının amacıdır. Kelâmcı, “Doğru bilginin kriteri nedir?”, “Doğru bilgiye nasıl ulaşılır?” şeklindeki sorularla meşgul olarak epistemolojiye ilişkin düşünce üretiminde bulunur. Kelâmın her türlü bilgi sahası için bir ölçüt olması, kelâmın bilgi ve istidlâl teorisinin ele alındığı bir mantık veya epistemolojiye sahip olmasını gerektirmektedir. Kelâm doğru düşünmenin (*nazar*) formlarını vererek, düşünme sürecinde (*nazar*) kişiyi hatadan koruyan ve onun doğru bilgiye erişmesini temin eden doğru düşünme yöntemidir. Bu nedenle Cahiz’a göre kelâmın söz konusu yönü, mantık ve epistemolojiye karşılık gelmektedir.

Kelâm, düşüncede insan zihnini hatadan korumakla birlikte, aynı fonksiyonu düşüncenin dile getiriliş formlarında da yerine getirmektedir. Bu aslında, kelâmın düşüncenin ölçütü olmasının gerektirdiği bir sonuçtur. Çünkü düşünce, dilsel ifadelerle

³¹ Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 56.

dışa vurulmaktadır. Bu sebeple Câhiz, kelâmın, bütün sözlerin (*ibâre*) dizgini (الزمام) olduğunu ifade etmiştir. Hattâ Câhiz'e göre "Aklın rûha, rûhun da bedene etki etmesi gibi kelâm da ibâreleri meydana getiren bir sanat olarak akıllara tesir etmektedir."³² Kelâmın, şeylerin eksiklik ve fazlalığının, duruluk ve bulanıklığının kendisiyle açığa çıktığı bir "kıstâs" veya "terazi" olarak nitelendirilmesi tam da bu noktada anlam kazanmaktadır. Öyleyse Câhiz'in kelâm algısında, kelâmın, hem düşünmede hem de tartışmada kişiyi gerçeklik tasarımının dışında bir şeye yönelmekten alıkoymak gibi bir işlevi bulunmaktadır.

2. Âlet İlmi Olarak Kelâm

Kelâm sanatının diğer disiplinlerin ya da herhangi bir bilgi sahasının ölçütü olması, aynı zamanda, kelâmın bir âlet ilmi olarak görüldüğü anlamına gelmektedir. Bu nedenle kelâm doğru bilgiye ulaşmanın nasıl gerçekleşeceğini deruhte etmesi nedeniyle doğru bilgiye ulaşmanın imkânını sağlayan bir vasıttır. Câhiz, kelâm'ın kişinin tahsil edeceği şeyler için bir âlet olduğunu yazarken bunu kastetmektedir. Burada kelâm, öğrenilecek ne varsa, hepsi için bir âlet olarak değerlendirildiği için kelâmın tümelliğine yeniden dikkat çekilmektedir.

3. Model İlim Olarak Kelâm

Câhiz, söz konusu pasajın sonunda kelâmın her tür bilgi elde etme aktivitesi için bir model olduğunu ifade etmişti. Kelâm, gerek yöntemi gerekse de pratiği bakımından kişiyi herhangi bir tahsil faaliyeti için yetkinleştirdiği için kelâm diğer bütün sanatların ölçüsü, kıstası ve âleti olmakta; bu kelâmı, onlar için model (مثال) bir disiplin kılmaktadır.

Mu'tezile kelâmcılarının kelâm ile diğer disiplinler arasında ne türden bir ilişki olduğu sorusuyla önemli ölçüde ilgilendiklerini görüyoruz. Nitekim Kadı Abdülcebbâr,

³² Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 54.

Nazzâm'ın *fıkıh*, dilbilim (*nâhiv* ve *lûgat*) ve tıp ilimlerinin bilimsel değeri hakkındaki söylediklerini şöyle nakleder:

Kelâm ilmi, fukahânın kendisiyle meşgul olduğu diğer ilimlerden başkadır. Çünkü fıkıh iki çeşittir: Birincisinin yöntemi, kesin bilgiye (*el-kat'u*) dayanır ve *mütekellim* bu hususta fakîhle ortaktır. Diğerinin yolu ise ictihâd, yani zann-ı gâlibdir. Fakîh bununla nitelenir. Nâzzam, nahiv ve lûgat hakkında şöyle derdi: Bu Arabın kelâmının/sözünün ilmidir. Bu ilmin çoğu, hikâyelere dayanır. Tıp hakkında da şöyle derdi: Bu ilmin çoğu kendisine kesin bir şekilde sabit olmayan (*gayri maktu'in biha*) tecrübeye veya onu haber verenin ibhârına dayanır.³³

Kelâmcılar kendi disiplinlerinin bilimsel karakteri üzerinde özellikle yöntem açısından durmakta, kelâmın metodolojik olarak diğer bilimlerden daha yetkin olduğunu, çünkü bilimsel temellerinin kesin bilgiye dayalı olduğunu düşünmektedirler. İşte kelâm bu nedenle, diğer bilimlerin ölçütü, aleti ve modeli olarak görülmektedir.

Kelâmın model bir ilim oluşu, doğru bilgiye erişmenin yollarını hem teorik olarak incelemesi hem de bunları birebir uygulamasından geçmektedir. Câhiz, kelâm sanatında yetkinleşmek için uygulanabilecek yöntemi şöyle anlatır:

Eğer kişi, kelâm sanatında ileri bir seviyeye ve son noktaya erişmeyi dilerse o zaman güçlü bir arzuya sahip olmalı ve bu sanatı çalıştığı zaman başaracağına, alıştırma yaptığı zaman da kapıyı çalıp içeri gireceğine kesin bir şekilde (*maa'l-yakin*) inanmalı, aynı zamanda kelâm sanatını, diğer bütün sanatlardan daha üstün görmelidir. Bu ilme rağbet ederek hakkını verirse ilim de ona mükâfat olarak hakkını verecektir.³⁴

Kuşkusuz kelâm pratiği olan bir disiplindir; çünkü kelâm aynı zamanda söz söyleme veya tartışma sanatıdır. Câhiz'a göre tartışmak, kelâm sanatındaki yetkinliğin ortaya çıktığı bir aktivitedir.

³³ Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 184.

³⁴ Câhiz, *Risâle fî Sınâati'l-Kelâm*, s. 55.

Bu sanat, ancak *hasmın* huzurunda kuvvetini gösterir ve son noktasına ulaşır. *Hasım*, bu sanata duyduğu sevgiye, sesini yükseltmek ve elini hareket ettirmek sûretiyle erişir. Bu ikisi tartışmacılardan oluşan kalabalıkla birlikte büyük bir mecliste (*mahfel*) bir araya gelir. Bir araya gelinen gün ve toplanılan saatte, iki kişi toplanır, güçleri bir araya gelir, kuvvet, saklı kaldığı yeri (*meknûn*) iyileştirir, kendisinden yoksun olunan ve kendisine ihtiyaç duyulan gün için saklanan kuvvet hazinesi sonuna kadar harcanır. Bu hal, kazanma sevgisine sebep olur. Kazanma sevgisi ve kazanmayla birlikte gelen bağırma dışında hiçbir şey, kazanmaya daha çok yardım etmez. Ancak bu, kazanmayı bozan bir şeydir. Kazanmanın bozulması bozanın tabiati gereği ortaya çıkar. Bu ikisi niyetin bozulmasına neden olur ve hakikatin idrâk edilmesini engeller. [Tartışmacılar] itidâl sınırını aştıkları zaman, niyet (*kasd*) açısından hata etmiş olurlar.³⁵

Şu halde kelâm tartışmalarının amacı, sırf kazanma sevgisiyle tartışmacılardan birinin diğerine üstün gelmesi değil, hakikatin ortaya çıkarılması olmalıdır. Ancak kelâmın, pratiği olan bir sanat olması, ona bu tür âfetlerin bitişmesine neden olmaktadır. Bu nedenle Câhiz, kelâm sanatının birçok âfeti, hoş görülme (mekrûh) bazı şekillerinden (*durûb*) bahseder.³⁶ Ona göre bu âfetlerin bir kısmı gözler ve akıllar için zâhir; bazıları ise sadece akıllarla idrâk edilebilir. Fakat bu âfetler terkîbi iyi olan selîm bir akıl ve cevheri hâlis olan sağlam bir zihin tarafından idrâk edilebilir. Kişi, bu tür âfetleri, ancak düşünce idmânı yaparak (*idmânu'l-fıkr*), kitapları çalışarak (*dirâsetü'l-kütüb*), ustaca münâzarada bulunarak ve sabırlı bir öğretmenden tahsil görerek fark edebilir.³⁷ Câhiz'a göre kelâm sanatının âfetleri şunlardır:

Bu sanatın bir kısmında bilgi sahibi olan kişi (*ahsene*), kendisini sanki onun tamamında uzmanmış gibi görür. Tartışma yapan (*hâsım*) da kendisini karşısındakinin üstünde zanneder. Öyle ki bu ilimde başlangıç seviyesinde bulunan (*mübtedî*) kendisini sanki bu ilmin zirvesindeymiş gibi görür. Aptal da kendini zekinin üstünde tahayyül eder. Kişinin, bu ilmin ehlinden uzak durması, hiçbir ilimde araştırması (*nazar*) bulunmayan, hayatı boyunca edebiyatla (*edeb*) meşgul olmamış, temsîl ve tahsîlin ne olduğundan

³⁵ Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 55-56.

³⁶ Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 58.

³⁷ Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 55.

habersiz, ihmâl ile tefkîr arasındaki farkı bilmeyen kişinin yanına intisab etmesi de bu ilimde görülen âfetlerdendir.³⁸

Câhiz bir bilim olarak kelâmın neliğine yer verdikten sonra, Matematik ve Geometri bilginlerinin kelâmın bilimsel kimliğine yönelik bir takım haksız eleştiriler (*mezâlim*) yönelttiklerini kaydeder. Câhiz, bu eleştirileri şöyle nakletmektedir:

Kelâmın yöntemi, kişisel görüş (*ictihâdü'r-re'y*) ve sezgisel akla (*savâbü'l-hads*) dayalı bir yöntemdir. Onun yöntemi, sahte ve gerçek olmayan şeyleri ihtiva eden (*takrîb* ve *temvîh*) bir yöntemdir. Halbuki kelâm, te'vîle açık; manası çok anlamlı (müşterek vecihlere muhtemel), lafızları da müteşabih tanımlarla mücâdele halinde olmayacak şekilde tabîi ve zorunlu (*izdırârî*) olduğu zaman bir bilim olabilir. Üstelik onların ilimlerinde biri diğerinin aynı olan bir şey, dahi söz konusu değildir. Bir kelâmcı vukûfiyet (*itkân*), bilgiyi ortaya çıkarma (*istibâne*), gönül rahatlığı (*selcü's-sadr*) anlamında ve güvenilir hükmüyle nitelenmede diğerinden farklıdır.³⁹

Söz konusu bilginler, kelâmın nesnel bir temele değil, kişisel görüş ve sezgiye dayandığını öne sürerek onun bilim olmanın koşullarını yerine getirmediğini, bu nedenle gerçek anlamda bir bilim olamayacağını düşünmektedirler. Pasaja göre onların, kelâmî önermelerin hem birbiriyle çelişmekte oluşu, hem de bu önermelerin anlamı kesin olmayan, dolayısıyla teville açık önermeler oluşundan dolayı bu yargıya vardıkları anlaşılmaktadır. Bununla beraber Câhiz'a göre kelâma ilişkin yargısını kesinleştiren ve hükmünü yaygınlaştıran Geometri ve Matematik bilginleri, sağlam bir akıl, güzel bir fitrat (*karîha*), uygun bir tabiat, tam bir dikkat ve doğruluktan medet umarak, meşguliyeti azaltarak, bilgiyi arzularak ve isabet etmeye kesin bir şekilde inanarak kelâm hakkında araştırmada (*nazar*) bulunmuş olsaydı, hüküm vermekten çekinmesi

³⁸ Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 54. Câhiz, bu âfetlerin diğer sanat erbâbı için, meselâ matematikçiler, yazarlar, nahiv ve arûz âlimleri, ashâbü'l-haber, siyerciler (*hammâlû's-siyer*), rivâyet hafızları (*huffâzü'l-âsâr*), şiir râvîleri, ferâiz ashâbü, hatipler, şâirler, ashâbü'l-ahkâm, helâl ve haram hakkında fetvâ verenler, ashâb-ı te'vîl, doktorlar, müneccimler, geometriciler ve herhangi bir sanat ve ticâret erbâbı için söz konusu olmadığını yazar. bk. Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 55.

³⁹ Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 57.

أن سبيل الكلام سبيل اجتهاد الرأي، و سبيل صواب الحدس، و في طريق التقريب و التمويه، و أنه ليس العلم إلا ما كان طبيعيا و اضطراريا لا تأويل له، و لا يحتمل معناه الوجوه المشتركة، و لا يتنازع ألفاظه الحدود المتشابهة، و يزعمون أنه ليس بين علمهم بالشيء الواحد أنه شيء واحد و أنه غير صاحبه فرق في معنى الإتيان و الاستبانة، و تلج الصدور و الحكم بغاية الثقة.

onun için daha güzel ve bununla yetinmesi de ona daha uygun olacaktı.⁴⁰ Ancak Câhiz, bunu onlardan beklemenin pek mümkün olmadığını, çünkü onların kelâm sanatında orta düzeyde bilgi sahibi kişiler kadar bile kelâmı bilmediklerini yazar. Üstelik Câhiz’a göre, Matematik ve Geometri bilginleri de benzer eleştiriler almaktadırlar:

Söz konusu bilginlerin hemen tamamı sözde aşırılığa kaçmaktan emin olunmayan ve tahsilli insanlar tarafından eleştirilen kişilerdir. Güya onun kazıyyesi, hakikatleri bilen ve şeylerin neticelerini (*avâkib*) algılayan, şeylerin tamamını ölçüp biçen, bütün anlamları sınavıp deneyen ve emin olanın nerden emin olacağını, yanıtılan kişinin de nerden yanıtılacağını bilen kişinin yargısıdır.⁴¹

Câhiz, söz konusu bilginlerin kendi sanatlarında bir takım kapalı noktaların bulunduğunu, bunun sebebi olarak da insanın şeylere ilişkin idrâkinde bir tür eksiklik bulunduğu düşüncesinde olduklarını söyleyerek kelâm sanatı ile söz konusu iki sanat arasında şöyle bir karşılaştırma yapar:

Onlar Matematikte bilinmeyen, Geometride ise idrâk edilmeyen ve anlaşılmayan şeylerin var olduğunu kabul ederler. Halbuki *mütekellimûn* kendi sanatları hakkında bu aczi ve kendi mizaçlarındaki (*ğarâiz*) bu eksikliği aslâ kabul etmezler.⁴²

Sonuç olarak Câhiz, kelâm sanatının amacının şeylerin hakikatinin idrâk edilmesi olduğunu; bu nedenle kelâm sanatın gerçekliğe ilişkin bilginin kelâm tarafından temin edileceğini; bu iki özelliğin kelâmı gerçek anlamda bir bilim yapacağını düşünmektedir. Kuşkusuz kelâmın teorik olduğu kadar, aynı zamanda pratik bir disiplin oluşunun kelâm sanatı için gündeme getirdiği bir takım olumsuz (*âfet*) durumlar da vardır. Câhiz’a göre sırf bunları söz konusu etmek suretiyle kelâmın gerçek anlamda bir bilim olamayacağı, ya da kelâmî aktivitenin gerçekliğin ortaya çıkarılması olmayıp, tartışmada üstün gelmenin yollarını tedarik eden bir sanat olarak görülmesi doğru değildir. Kelâmda görülen söz konusu afetler, kelâmın bilimsel kimliğinden bir şey kaybettirmemektedir. Üstelik Câhiz’a göre tek bir kelâm ve mütekellim de yoktur. Câhiz’a göre “Mütekellim

⁴⁰ Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 57.

⁴¹ Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 57.

⁴² Câhiz, *Risâle fî Snâati'l-Kelâm*, s. 57.

Ezrakî, Gâlf, Haricî, Rafizî, Şîa, Mu‘tezile, Mürcie ve hatta şâz mezheplere mensup olanlara da şâmil olan bir isimdir”.⁴³ Bu nedenle kelâm sanatının uygulamasında karşılaşılan hatalar, kelâmın bilginin kriteri ya da hakikatin ölçütü olması gerçeğini değiştirmez.

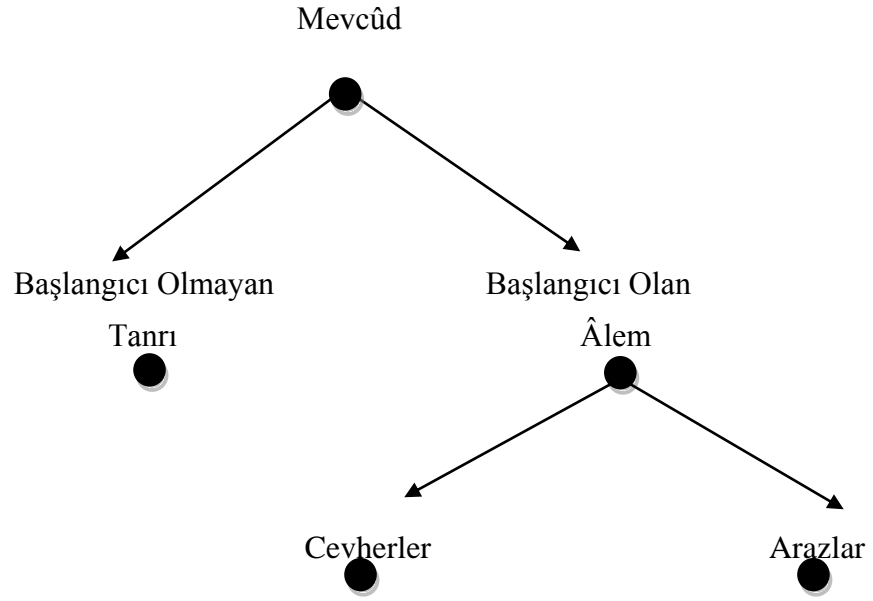
III. Sonuç

Kelâmcıların tümelleşme döneminde ilgilendikleri meselelerle, dinî savunmak için ilgilenmediklerini daha önce ifade etmiştik. Naslar tarafından belirlenen genel ilkelere bağlı kalmakla birlikte kelâmcılar, ürettikleri düşüncenin bütününde aklî bir soruşturma yürüttüler. Şöyle ki; başlangıçta kelâmcıların ilgilendikleri meselelerin kökeninde teolojik amaçlar bulunuyordu. Bu bağlamda kelâmcılar sözgelimi “Tanrı’nın görülmesi” (*rü’yetullah*) problemini çözmek için yola çıktılar, ancak onlar “Görme nedir?”, “Görme nasıl gerçekleşir?” gibi sorularla meseleyi tümelleştirerek bir hakikat araştırmasına dönüştürdüler. Bu nedenle kelâmın bir bilim olarak tesisini mümkün kılan koşullar, kelâmcıların bir hakikat araştırması şeklinde varlıkların bütünü hakkında konuşarak var olanları var olmaları bakımından ele almalarıyla sağlanmıştır. İşte bu sebeple *kelâm* ikinci evresinde –yaklaşık olarak II. (VII.) yüzyılın ikinci yarısı ile III. (IX.) yüzyılın ilk yarısına kadarki süreçte– varlık, bilgi ve teoloji alanlarına ilişkin bütünlüklü ve kapsamlı bir açıklama haline geldi. Bu bağlamda *kelâm*, varlıkların bütününe ilişkin tümel bir açıklama; *mütekellim* de varlıkların bütününe ilişkin tümel bir şekilde konuşan ve bununla uyumlu bir epistemoloji geliştiren; bilgi ve varlık zemininde teolojiyi tümdengelimsel bir şekilde inşâ eden kişidir. Sonuç olarak kelâmcıların varlığın bütününe ilişkin kapsamlı bir analiz getirmeleri ve meseleleri ele alma biçiminin, tam anlamıyla bir hakikat araştırması özelliği taşıması onların kelâmı sadece teoloji, doğa bilimi veya kozmoloji olarak değil, tümel bir disiplin olarak tasarladıklarını göstermektedir. Bu sebeple kelâmı, teoloji veya doğa bilimi olarak tasarlamak ile tümel bir disiplin olarak tasarlamak arasındaki ince çizginin, kelâmcıların varlığa ilişkin getirdikleri açıklamanın bütünlüklü olmasıyla belirlendiğini söyleyebiliriz. Kelâm,

⁴³ bk. *a.g.e.*, s. 58.

tümel bir disiplin olarak gerçekliğin doğasına ilişkin bir araştırma olduğu için, muhtevâ bakımından teoloji, doğa bilimi veya kozmolojiden daha kapsamlı olacaktır. Buna göre *kelâm*, tek tek bilimlerin yaptığı gibi varlığın belirli bir sahasını değil; bütünü ele alan bir disiplin; *mütekellim* de genel olarak şeylerin hakikatine özel olarak da “fizik ötesinin idrâkine nazar ve istidlâl yoluyla ulaşan kişi” olacaktır.

Tablo-1



1. Renkler
2. Tatlar
3. Kokular
4. Sıcaklık
5. Soğukluk
6. Elem
7. Sesler
8. Hayat
9. Kudret
10. Arzu (Şehvet)
11. Nefret
12. İrade
13. İsteksizlik (*kerâhet*)
14. İtikâd
15. Zan
16. Nazar
17. Yaşlık
18. Kuruluk
19. Kevnler
20. Te'lîf
21. İ'timâd
22. Fenâ ⁴⁴

⁴⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 2.

SONUÇ

Kelâm müslümanların karşılaştıkları politik sorunların tetiklediği teolojik problemlere ilişkin bir çözüm bulma arayışı neticesinde ortaya çıktı. I. (VII.) yüzyılın son çeyreğinde özellikle büyük günah (*kebîre*) sorununun bir uzantısı olarak tartışılan îmân-küfür kavramlarına ilişkin soruşturma, insan fiillerine (*a'mâl*) yönelik bir açıklama yapmayı gerektirdi. İnsan fiillerine ilişkin yapılan açıklama, “fiillerinin kökeninde kendisinin mi yoksa Tanrı'nın mı bulunduğu” sorusunu tartışmayı gerektirdi. Böylece Tanrı, nazârî araştırmanın konusu haline geldi.

Başlangıç döneminde kelâm, önce kavramlarını, kavramlarıyla da önermelerini oluştururken; bunlar büyük oranda nasların ve dolayısıyla dilin içerikleriyle belirleniyordu. Bu süreçte karşılıklı tartışma tekniğine dayanan ve mantıksal formların da kullanıldığı bir yapı söz konusuydu. Ancak II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren, Mu'tezile kelâmcıları teolojik problemlere ilişkin getirilen çözümlerin öznel olduğunu düşünerek, bunların nesnelleştirilmesi gerektiğini düşündüler. Böylece kelâmî önermelerin doğruluk değerini, yani gerçeklikle mutâbakatını soruşturmaya başladılar. Bunun sonucunda gerçekliğin ne olduğu ve buna nasıl ulaşılabileceği hususu soruşturulmaya başlandı.

Gerçekliğin ne olduğuna ilişkin en erken kelâmî çözüm, “Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu” ilkesinin bir sonucu olarak varlıkların, yaratan-yaratılan ilişkisi üzerinden “Tanrı” ve “O'nun dışındaki her şey” şeklindeki ikili ayrımına dayanıyordu. Ancak Ebü'l-Hüzeyl'in de içinde bulunduğu kuşak, doğrudan nasların sonucu olan bu varlık görüşünü, “kelâmî önermelerin doğruluğunun, yani gerçeklikle mutâbakatının aklî olarak belirlenmesi” şeklinde ifade edilebilecek bir epistemolojik gerekçeyle, başlangıç noktası olarak almadılar. Onlar, önce aklî olarak şeylerin en genel özelliği (*eammi'le-şyâ*) ve bütün şeylerdeki ortak anlam olan “mevcûd olma” üzerinde nazar ettiler; bu, mevcûdları mevcûd olmaları cihetiyle soruşturarak mevcûdlara ilişkin nitelikleri tek tek tespit etmelerini sonuç verdi. Kelâmcılar, mevcûdlara mevcûd olmak bakımından bitişen nitelikleri araştırarak “başlangıcı olma” ve “başlangıcı olmama” (*lâ evvele li-vücûdihî*) şeklinde iki niteliğe ulaştılar. Buna göre vücûd sıfatına sahip olan “mevcûd” kavramından, tündengimsel bir şekilde “başlangıcı olan” ve “başlangıcı olmayan” iki

varlık türüne/tarzına ulaştılar. Başlangıcı olmayan mevcûdun Tanrı; başlangıcı olan mevcûdun ise Tanrı dışındaki her şey, yani âlem olduğunu söylediler. Buna göre, varlık skalasının bir tarafında kadîm Tanrı; diğer tarafında ise hâdis veya muhdes âleme ulaşıldı.

Böylece kelâmın varlık düşüncesi, Tanrı ile âlem arasında mutlak bir ayrılık bulunduğu fikri üzerine kuruldu. Tanrı ile âlem arasını ayırıştırarak olan ortak noktayı belirginleştirmek adına kelâmcılar, genel olarak şeyleri özel olarak da Tanrı ile âlemi birbirinden ayıracak şeyin nasıl gerçekleşeceği sorusunu sordular. Böylece şeyleri birbirinden ayırıştırarak ve bir şeyi her ne ise o yapan niteliği, *ehassu evsâf*, yani niteliklerin en özeli olarak belirlediler. Sözelimi *kıdem* Tanrı'nın; *hudûs* ise nesnelere en özel niteliği olduğunu düşündüler. *Hudûs*, nesnelere en husûsî vasfı olmakla birlikte; bir mekânda ve yönde bulunma, değişim, hareket, sonluluk vb. niteliklerin tümünü îmâ ediyordu. Tanrı ile âlem ayırıştırmasının bir sonucu olarak söz konusu iki varlık türü arasında hiçbir şekilde *müşâbehetin* bulunmadığı düşüncesi üzerinden, anılan cisimsel niteliklerin tamamı Tanrı'dan soyutlandı. Böylece Tanrı'nın gayri cismânî, O'nun dışındaki her şeyin ise cismânî olduğu ifade edilerek gerçekliğin biri maddî; diğeri de gayr-i maddî olmak üzere iki türü berliğin bir şekilde ifade edilmiş oldu.

Bir şeye ilişkin herhangi bir hükümde bulunmak, o hükmün îmâ ettiği bütün anlamları söz konusu şeye taşıyacağı için, Mu'tezile kelâmcıları Tanrı'ya mevcûd olmak bakımından ilişen nitelikler ile nesnelere mevcûd olmak bakımından ilişen nitelikleri tümengelsel bir şekilde tespit ettiler. Kelâmcılar, varlık anlamı üzerindeki nazarlarının sonucu olarak, varlıkların bütününe ilişkin bir araştırma yürütmekle, varolan şeyler ve onların nitelikleri arasındaki zorunlu, mümkün ve imkânsız durumları da belirlediler. Çünkü bir şeye ilişkin zorunlu durumların belirlenmesi, o şeyin zorunsuz ya da mümkün durumlarını tespit etmeyi gerektirdiği gibi aynı zamanda söz konusu şey için yokluğu zorunlu, yani imkânsız durumların da neler olduğunu tespit etmeyi de gerektirecektir. Böylece kelâmcılar, şeylerin genel durumlarını zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde belirleyerek ontolojik kiplere ilişkin bir düşünce geliştirdiler.

Kelâmcılar, Tanrı'ya mevcûd olmak bakımından ilişen nitelikleri de, zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak belirlediler. Tanrı için zorunlu nitelikler, *zâtî sıfatlardı*. Çünkü zât sıfatlarından biriyle nitelenen, zât olmaya devam ettiği sürece hiçbir şekilde bu sıfatlardan ayıramazdı. Var olmak, Tanrı için bir takım mümkün nitelikleri de vermekteydi. Mu'tezile kelâmcıları, bu mümkün anlamları daha çok fiilî sıfatlar olarak düşündüler. Aynı şekilde var olmak Tanrı'da hiçbir zaman bulunmayacak bir takım sıfatlara da işaret ediyordu; bunlar da Tanrı için imkânsız (*muhâl*) durumları teşkil ediyordu. Bu temel üzerinde Mu'tezile kelâmcıları, Tanrı'nın sıfatlarını zâtî ve fiilî sıfatlar şeklinde ayırarak, zâtî sıfatların zorunlu olduğu için ezelde sâbit; fiili sıfatların mümkün olduğu için hâdis olduğunu düşündüler. Böylece Tanrı'ya mevcûd olmak bakımından bitişen nitelikleri tek tek belirlemeleri sonucunda, Tanrı için zorunlu, mümkün, imkânsız olan durumların tespitini tamamladılar.

Gerçekliğin kendisiyle ele alındığı *mevcûd* kavramına ilişkin analizin bir diğer ayağını, hiç kuşkusuz "fiziksel gerçeklik" teşkil ediyordu. Kelâmcılar, Tanrı dışındaki *mevcûdun* tamamını araştırmalarının konusu haline getirdiler. Bu süreçte kelâmcılar fiziksel gerçekliği oluşturan nihâî unsurların ne olduğu sorusunu sorarak *cevher-araz teorisini* geliştirdiler. Kelâmcılar arazlar üzerinden var olan ne varsa hepsine ilişkin bir açıklama getirdiler. Bu anlamda şeyler hakkında konuşma, arazlar üzerinden yerine getirildi. Bu nedenle araz düşüncesi, bir bütün olarak fiziksel gerçekliği açıklamak amacıyla sonuna kadar kullanıldı. Cevher-araz teorisinin özellikle *ashâbü'l-a'râz* tarafından yapılan yorumu, hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda bir süreklilik problemini doğurmuştu. Bu problemi çözmek için özellikle Nazzâm ve Muammer tarafından tabiat düşüncesi geliştirilerek kelâm ontolojisinin merkezine yerleştirildi.

Gerçeklik veya varlık hakkında konuşmak her şeyden önce gerçeklik/varlığın kendisini insana açabilir olmasını ve aynı şekilde insanın buna yönelik imkânının bulunmasını îmâ ettiği için, kelâmcılar, gerçekliğin ne olduğu ve ona nasıl ulaşılacağı sorusuyla insanın bilgi elde etme kapasitelerini ayrıntılı bir şekilde tahlil ederek epistemolojilerini inşâ ettiler. Kelâmcıların varlık araştırmalarının mukaddimesi olarak yer verdiğimiz epistemolojide onlar, ilk olarak insanın nesnelere doğası ve yüklemelerinin tespitini mümkün kılacak bir epistemoloji inşâ ettiler. Bunu temellendirmenin bir yolu, insanın

idrâk güçlerinin analizinden geçiyordu. İnsanın mâhiyetine ilişkin soruşturmada farklı açıklamalar olmakla birlikte, kelâmcıların insanın şeylerinin doğasına ilişkin bilgi elde etme imkânının bulunmasından hiçbir şekilde kuşku duymadılar. Onlara göre kişi her şeyden şüphe edebilirdi, ancak kendi varlığına ilişkin bilgisinden aslâ! Böylece insanın/nefsin duyular ve akıl yürütme gücüyle şeylerin hakikatlerine ilişkin bilgi elde edilebileceği ortaya konuldu. Onlar, kendinde açık yani bedîhî bir takım kavramlar ve önermeleri bilgi teorisinin başlangıcına koydular. Böylece aklın içerdiği bedîhî bilgiler ve duyu bilgileri zarûrî bilgiler olarak kabul edildi. Bu zarûrî bilgiler ile bütün nazari bilgilere erişilebilecekti. Zira kelâmcılar, kuramsal düşünme gücü olan nazar ile kişinin algısal gerçekliğin ötesine geçerek şeylerin hakikatlerine ilişkin bilgiyi elde edebileceğini düşünüyorlardı. Netice itibariyle kelâmcılar gerçekte neyin var olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceği sorularıyla; ontoloji ve epistemolojiyi inşâ etmiş oldular. Kelâmcıların epistemolojik görüşleri onların ontoloji tasarımlarıyla oldukça uyumluuydu.

Kelâm ilminin tümel bir disiplin olarak inşâ süreci, aynı zamanda kelâmî önermelerin bireysellikten tümelliğe doğru evrilme süreci olarak okunabilir. Bu nedenle Mu‘tezile kelâmcıları, kurulan önermelerin, tek tek bireylerden ve tek tek zamanlardan bağımsız bir şekilde, tüm özneler ve tüm zamanlar için geçerli olması gerektiğini düşünüyorlardı. Böylece, hem önermelerin içeriğini hem de önermelerin doğruluğunu nesnel bir zemin üzerinde inşâ etmenin yolları arandı. Mu‘tezile kelâmcılarının vahyin önermeleri ile aklın önermelerinin birbirlerine tam anlamıyla örtüşükleri düşüncesindeydiler. Onlar, kelâmı tümel bir disiplin olarak kurmaya giriştiklerinde, bunun koşullarını yerine getirmek için oldukça haklı olarak kelâmî öncüllerin dayandığı önermelerin akli önermeler olması gerektiğini söylediler. Bunu yapmalarının iki sebebi vardı: Birincisi bütün öncülleri nakli olan, yani doğrudan naslara dayanan bir kıyâsın kurulamayacağı düşüncesiydi. Üstelik nasların içeriklerini söz konusu etmeden önce, nasların bilgisel değerini tespit etmek gerekiyordu ki bunu üstlenecek tek kaynak akıldı. İkincisi ise nasların, belirli bir özne için anlamlı olan önermeler ihtivâ etmesiydi. Mu‘tezile kelâmcılarının bu yaklaşımı, sonraki dönemde mantıkçıların “Vahiy önermeleri ancak onlara inananlar için yakîn bilgi ifade eder” görüşleriyle de oldukça uyumluuydu. Dolayısıyla kelâm, tümel bir disiplin olarak inşâ edilecekse, kelâmî öncüllerin dayandığı önermelerin belirli bir özne için değil, bütün özneler için bilgi değeri ifade

edecek şekilde kurulması gerekecektir. İşte Mu‘tezile kelâmcılarının akli hareket noktası almalarının sebebi ve anlamı budur. Bununla beraber Mu‘tezile’nin bu yaklaşımını savunulabilir kılan, akılla ulaşılan tümel önermelerin, vahyin önermeleriyle birebir örtüştüğü ilkesine olan mutlak inançlarıydı. Öyleyse Mu‘tezile kelâmcıları açısından bakıldığında, gerçekliğe ilişkin aklın tasarımının (*felsefe*); gerçekliğe ilişkin vahyin tasarımından (*teoloji*) farklı olduğu veya çeliştiği söylenemezdi. İşte Mu‘tezile kelâmcılarının yürüttükleri aktiviteyi, teolojik olmaktan çıkararak onu tümel/evrensel kılan nokta burasıdır. Bu anlamda kaynakları farklı olsa da, teoloji ve felsefenin içeriksel olarak birbirleriyle zâten örtüşecekleri düşüncesi, bize Mu‘tezile kelâmcılarının söylenilegeldiği üzere şeylerin doğasına ilişkin araştırmalarda teolojik gayeleri değil, gerçekliği tasvir etme amacını güttüklerini göstermektedir. Bu, aynı zamanda Mu‘tezile kelâmcılarının araştırmalarında muhâlefet ettiği noktaların sebebinin, teolojik değil, felsefî olduğunu da göstermektedir. Onlar varlığı açıklama faaliyetinde nasları değil değil; insan aklının ürünü olan kavramlar ve birikimi kullanmayı tercih etmişlerdi. Bu nedenle kelâmcılar, gerçekliğin nihâî doğasını akli olarak ortaya koyma anlamında birer hakikat araştırmacısıydılar. Bu nedenle kelâmî düşünce, köken itibariyle teolojik bir mâhiyet arzetsede de; bu düşünce zamanla söz konusu teolojik karakterini aşarak tümel bir karakter kazandı.

Öyleyse kelâmın başlangıç ve başlangıç sonrası dönemleri arasındaki çizgiyi, kelâmî problemlerin tikellikten-tümelliğe doğru geçişiyle ifade edebiliriz. Başlangıç döneminde ele alınan problemler, tikel/mevzî problemler olduğu için bu problemlere getirilen çözümler de tikel karakter arz ediyordu. Problemler Müslümanların kendi hayatlarında karşılaştıkları (İslâm-içi) problemler olduğu için bunlara getirilen çözümler de sadece Müslümanlar için geçerli tikel çözümler olacaktır. Ancak II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren, kelâmî problemler tümelleşti ve bunun sonucunda kelâm bir hakikat araştırmasına dönüştü. Bu nedenle kelâmın hakikat araştırmasına dönüşmesi, kelâmî problemlerin tümelleşmesinin bir sonucuydu. Problemlerin tikellikten, tümelliğe doğru evrilmesi, bu problemlere ilişkin getirilen çözümlerin de tümel olmasını gerektirdi. Dolayısıyla başlangıç döneminde kelâmî önermeler, nasların içeriğiyle belirlenirken, tümelleşme döneminde naslardan daha ziyade, akılla belirlendi. Naslar, kelâmcıların problem alanlarını belirlemekle birlikte, bu problemlere ilişkin nihâî

hakikatleri de ihtivâ ediyordu. Ancak ifade ettiğimiz üzere hem kelamcıların muhataplarının değişmesi hem de kelâmı herkese hitap edecek şekilde kurma düşüncesi, kelâmıcıların kelâmî önermeleri naslar üzerinde değil, insanlığın ortak paydası olarak düşündükleri akıl üzerine kurmalarını sağladı.

İşte bu nedenle tümelleşme döneminde ortaya atılan teoriler, tamamen gerçekliği anlamak ve îzâh etmek için geliştirilmişti. Kelâmıcılar, varolanları ve var olanlardaki ilkeleri ve nedenleri bilme merakı içerisinde oldular. Böylece zamanla gerçekliğin tasvirine ilişkin önermeler kurmaya başlamakla, “Ne vardır?” ve “Varolan şeyler nasıldır?” gibi sorularla en temel ve en genel özellikleri açısından gerçekliğin nihât doğasını araştırarak tam anlamıyla *felsefî* bir aktivite yürüttüler. Bu anlamda Ebü'l-Hüzeyl'in “cevher-araz”; Nazzâm'ın “kümûn-zuhûr”; Muammer'in “tabiat” ve Şahhâm'ın “ma'dûmun şeyliği” teorileri, “Gerçekliği nasıl tasvir edebiliriz?” sorusuna ilişkin olarak geliştirilen teoriler şeklinde anlaşılmalıdır. Böylece *mütekellimûn*, diğer bilimlerin parça parça incelediği gerçekliği bir bütün olarak kavramayı amaçlayan bir düşünce etkinliği yürüterek *kelâmı* tümel bir disiplin olarak inşâ ettiler. Netice itibariyle kelâm, müslümanların karşılaştıkları sorunlara cevap bulma, problemler çözme amacıyla ortaya çıkmış olsa da, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Basra Mu'tezilesi kelâmıcıları tarafından hem gerçekliği konu edinen hem de gerçekliği bilme etkinliğinin yollarını araştırıran tümel bir disiplin olarak inşâ edilmiştir.

Tezimizde “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâ Süreci”ne ilişkin bir çerçeve ve zemini tesis etmeye çalıştık. Kuşkusuz burada tespit ve takip edilen araştırma programı ve problem alanları, müstakil araştırmalarla ayrıntılı bir şekilde çalışılmalıdır. Bu nedenle tezimizin bundan sonraki araştırmalar için bir bağlam ve hareket noktası teşkil etmesini ve klasik dönem kelâmının entelektüel tarihinin yeniden yazılmasını sağlayacak bir metodoloji inşâsına katkı sağlamasını ümit etmekteyiz.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLKÂHİR BAĞDÂDÎ, *el-Fark beyne 'l-firak ve beyânü 'l-firkati 'n-nâciye minhum* (nşr. Muhammed Osman el-Huşt), Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, [t.y.].

ABDÜLKÂHİR el-BAĞDÂDÎ, *el-Milel ve 'n-Nihal* (nşr. Albert Nasri Nâdir), Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1992.

ABRAHAMOV, Binyamin, “Bi-Lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri (çev. Orhan Ş. Koloğlu), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: XI, sayı: 2, s. 213-226.

ABRAHAMOV, Binyamin, “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi” (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 28, s. 231-251.

ADANALI, A. Hadi, “Kelâm: İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci”, *İslâmiyât* (2000), sayı: 1, 55-70.

AHMED b. HANBEL, *er-Red ale 'z-zenâdika ve 'l-Cehmiyye: fimâ şekket fihî min müteşâbihi 'l-Kur 'ân ve teevvelethü alâ gayri te 'vîlih*, Kuveyt: Garas li'n-Neşr, 2005.

AHMED EMÎN, *Duha 'l-İslâm*, I-III, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1964.

ALPER, Hülya, *İmâm Mâtüridî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

ALTAŞ, Eşref, “Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün Müdür? Gazzâlî'nin Kelâm Tasavvuru”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta, 2014, s. 273-85.

ÂMİDÎ, Seyfüddîn, *Ebkârü 'l-efkâr fi usûli 'd-dîn*, II (nşr. Ahmed Muhammed Mehdî) Kahire: Dârü'l-Kütüb ve 'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2002.

ARISTOTLE, *Posterior Analytics* (nşr. ve çev. Hugh Tredennick) Cambridge: Harvard University Press, 1997.

ARISTOTLE, *Topics, Books I and VIII, with excerpts from related texts* (çev. Robin Smith), Oxford: Clarendon Press, 1997.

ARİSTO, *en-Nassü'l-kâmil li-mantiki'l-Aristo I = Organon: Kitâb el-makûlât; Kitâb el-İbâre; Kitâb el-Kıyâs; Kitâb el-Burhân* (nşr. Ferîd Cebr), Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999.

ARİSTO, *en-Nassü'l-kâmil li-mantiki'l-Aristo II = Organon: Kitâb el-Cedel ; Kitâb el-Muğâlata* (nşr. Ferîd Cebr), Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999.

ARİSTO, *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

ASKERÎ, Ebû Hilâl, *el-Evâil*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

AYDINLI, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

BAC, Murat, “Bilgi ve Varlık Alanlarında Yeni-Kantçılık ve Nesnellik Sorunu”, *Bilgi Felsefesi* (ed. Betül Çotuksöken, Ahu Tunçel) içinde İstanbul: Heyamola Yayınları, 2010, s. 177-193.

BAC, Murat, “Epistemoloji”, *Çağdaş Epistemoloji'ye Giriş* (ed. Nebi Mehdiyev), İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 21-48.

BEYÂZÎZÂDE AHMED EFENDÎ, *İşârâtü'l-Merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yusuf Abdürrezzâk), Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949.

BERGH, S. van den. “*DJawhar*” *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman; , Th. Bianquis; , C.E. Bosworth; , E. van Donzel; and W.P. Heinrichs. Brill, 2012. Brill Online. McGill University (18 January 2012).

BOLAY, M. Naci, “Beş Sanat”, *DİA*, V, 546-547.

BUHÂRÎ, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-ta'til* (nşr. Fehd b. Süleymân el-Füheyd), Riyad; Dımaşk: Dâru Atlâsi'l-Hadra, 2005/1425.

BULĞEN, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

CÂHİZ, *el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife, Resâilü'l-Câhiz* içinde (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979, IV, 47-65.

CÂHİZ, *Risâle fi nefyi't-teşbih* (*Resâilü'l-Câhiz*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn) içinde, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979, I, 283-308.

CÂHİZ, *Risâle fi Sınâati'l-Kelâm* (*Resâilü'l-Câhiz*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn) içinde, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979, IV, 243-250.

CÂHİZ, *Risâle fi Sınâati'l-Kelâm, Resâilü'l-Câhiz* [*er-Resâilü'l-Kelâmiyye-Keşşâfü Âsâri'l-Câhiz*] (nşr. Ali Bû Mülhim), Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, 2002, s. 53-58.

CÂRULLAH, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2002.

COOK, M. A., "The Origins of Kalam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, c. 43, no. 1 (1980), s. 32-43.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkif*, V (nşr. Muhammed Bedreddîn Ebû Firas en-Na'sânî), Kum: İntişârâtü'ş-Şerîf er-Radî, 1991.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn), İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.

ÇAĞRICI, Mustafa, "Zarûriyyât", *DİA*, XLIV, 146-148.

ÇELEBÎ, İlyas, "el-Menzile beyne'l-menzileteyn", *DİA*, XXIX, 161-162.

ÇELEBÎ, İlyas, "el-Muğni", *DİA*, XXX, 382-384.

ÇELEBÎ, İlyas, "İsim-Müsemmâ", *DİA*, XXII, 548-551.

ÇELEBÎ, İlyas, "Nazzâm", *DİA*, XXXII, 466-469.

ÇELEBİ, İlyas, “Mu‘tezile”, *DİA*, XXXI, 391-401.

ÇELEBİ, İlyas, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 100-106.

ÇELEBİ, İlyas, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1, sayı: 28, s. 5-35.

DAIBER, Hans, *Wasil ibn Ata als Prediger und Theologe: Ein Neuer Text Aus* içinde, Leiden: E. J. Brill, 1988.

DAIBER, Hans, *Das Theologisch-Philosophische System des Muammar ibn Abbad as-Sulami* (gest. 830 n. Chr.), Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1975.

DÂREKUTNÎ, *Ahbâru Amr b. Ubeyd b. Bâbi'l-Basrî el-Mu‘tezilî ve Kelâmuhu fi'l-Kur‘ân ve İzhâru Bid‘atihi* (nşr. Josef van Ess), *Traditionistische Polemik gegen Amr b. Ubaid* [*Ahbâru amr b. Ubeyd*] içinde, Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1967.

DÂRİMÎ, Osmân b. Saîd, *er-Redd ale'l-Cehmiyye* (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Kuvety: Dâru İbni'l-Esîr, 1995.

DAVIDSON, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University, 1987.

DENKEL, Arda, *Nesne ve Doğası*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2003.

DEMİR, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

DEMİR, Mahmut–M. Emin Özafşar, “Vehb b. Münebbih”, *DİA*, XLIII, 608-610.

DEMİR, Osman, “Tevlîd”, *DİA*, XLI, 38-39.

DEMİR, Osman, *İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

DEMİRLİ, Ekrem, “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 18, s. 27-48.

DHANANI, Alnoor, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space And Void In Basrian Mutazili Cosmology*, Leiden: E. J. Brill, 1994.

DİMAŞKÎ, Muhammed Münîr, *Nemûzec mine 'l-a 'mâli 'l-hayriyye*, Riyad, 1988.

EBÛ RÎDE, Muhammed Abdülhâdî, *Min şüyûhi 'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü 'l-keâmîyyeti 'l-felsefiyye*, Kahire: Dârü'n-Nedîm, 1989.

EBÛ SA'DE, Mehrî Hasan, *İtticâhü 'l-aklî fi müşkileti 'l-ma'rife inde 'l-Mu'tezile*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1993.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, *el-İtticâhü 'l-aklî fi't-tefsîr*, Beyrut: et-Tenvîr, 1983

EBÛ'L-HÜSEYİN el-BASRÎ, *Tasaffuhu 'l-Edille* (nşr. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke), Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

EFLATUN, *Menon* (çev. Adnan Cemgil), Ankara: Maarif Matbaası, 1942, s. 26.

EMİROĞLU, İbrahim, “Cedel Nedir?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 12, s. 17-37.

EMİROĞLU, İbrahim, “Sûfestâiyye”, *DİA*, XXXVII, 468-469.

EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2004.

ER, Rahmi, “Sâlih b. Abdülkuddûs”, *DİA*, XXXVI, 35-36.

ERDEMÇİ, Cemalettin, “İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları Ğaylân ed-Dımaşkî-Ömer b. Abdülaziz”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim*, 2006, sayı: 43-44, s. 198-223.

ERDEMÇİ, Cemalettin, “Kelâm İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum”, *İslâmi İlimler Dergisi*, yıl 1, sayı 2 (Güz, 2006), s. 18 vd.

ERDEMCI, Cemalettin, *Mütekaddimîn Kelâmında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

ERDOĞAN, Eyüp, “Aristoteles’in Çağdaş Epistemolojik Ekollerden Hangisine Dâhil Edilebileceği Tartışması Üzerine”, *Felsefe Tartışmaları*, XLIV, (2010) s. 73-102.

ESEN, Muammer, “Kur’ân’da Akıl-İman İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: LII, sayı: 2, s. 85-96.

ESS, Josef van, “al-Jahiz and Early Mu‘tazilî Theology”, *Al-Jahiz: A Muslim Humanist for Our Time* içinde (ed. Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi), Würzburg: Ergon Verlag, 2009, s. 13-14.

ESS, Josef van, “Early Development of Kalam”, *Studies on the First Century of Islamic Society* (ed. G. H. A. Juynboll), Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982, s. 109-123.

ESS, Josef van, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi” (çev. Mehmet Bulgen), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 46, s. 267-286.

ESS, Josef van, “Eine Predigt Des Mutaziliten Murdar”, *Bulletin d’ Etudes Orientales*, XXX (1978), 307-318.

ESS, Josef van, “İslâm Kelâmının Mantıksal Yapısı” (çev. Hayrettin Nebi Güdekli), *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelenek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* içinde (ed. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, s. 477-506.

ESS, Josef van, “Mu‘tazilah,” *The Encyclopedia of Religion* (ed. Mircea Eliade-Charles J. Adams), New York: Macmillan, 1987, X, 220-229.

ESS, Josef van, “Mu‘tezile Atomculuğu” (çev. Mehmet Bulgen), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2012, cilt: X, sayı: 1, s. 255-274

ESS, Josef Van, “Niçin Kelâm?” (çev. Mehmet Bulgen), *İSAM Konuşmaları: Osmanlı düşüncesi - Ahlâk - Hukuk - Felsefe - Kelâm* içinde (hazırlayan Seyfi Kenan), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 247-266.

ESS, Josef van, “The Beginnings of Islamic Theology”, [*The Cultural Context of Medieval Learning* içinde (ed. John Emery Murdoch-Edith Dudley Sylla) Dordrecht-Boston: 1975, s. 87-104.

ESS, Josef van, “Theology and Science: Mutazilite Atomism”, *The Flowering of Muslim Theology* içinde (çev. Jane Marie Todd), Cambridge: Harvard University Press, 2006, s. 79-115

ESS, Josef van, İslâm Kelâmının Başlangıcı (çev. Şaban Ali Düzgün), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, cilt: XLI, s. 399-423.

ESS, Josef van, *Theologie und gesellschaft im 2. und 3. jahr. Hundert hidschraft: eine geschishte des religiosen denker im frühen Islam*, New York: Walter De Gruyter, I, II, III, V (1991); IV, VI (1995).

EŞ‘ARÎ, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ’htilâfî’l-Musallîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

EŞ‘ARÎ, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri [Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ’htilâfî’l-Musallîn]* (çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç), İstanbul Kabalcı Yayınevi: 2005.

FÂRÂBÎ, *İhsâü’l-ulûm: İlimlerin Sayımı* (çev. Ahmed Ateş), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

FÂRÂBÎ, *İhsâü’l-ulûm* (haz. Ali Bu Mülhim), Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1996.

FÂRÂBÎ, *Risâle fi’l-akl* (nşr. Maurice Bouyges), Dâru’l-Meşrik, Beyrut, 1986.

FRANK, Richard M., “Tanrı Kötülük Yapabilir mi?” (çev. Hayrettin Nebi Güdekli), *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, II, 269-278.

FRANK, Richard M., “The Science of Kalam”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992), s. 7-37.

FRANK, Richard M., *Beings and their attributes*, Albany: State University of New York, 1978.

FRANK, Richard M., *The metaphysics of created being according to Abu l-Hudhayl al-Allâf: a philosophical study of the earliest Kalâm*, Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1966.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü* (nşr. Hasan Hacak; çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

GAZZÂLÎ, *el-Munkiz mine'd-dalâl* (nşr. ve çev. Abdürrezzak Tek), s. 18/12.

GAZZÂLÎ, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Ramazan İbrahim Muhammed), Beyrût: Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm (t.y.)

GÖLCÜK, Şerafettin, “Cehm b. Safvân”, *DİA*, VII, 233-234.

GÖLCÜK, Şerafettin-Süleyman Toprak, *Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler*, Konya: Tekin Kitabevi, 2001.

GRIFFEL, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı* (çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç), İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

GRÜNBERG, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul: Yapıkredi Yayınları, 2006.

GÜDEKLİ, Hayrettin Nebi, *Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişisine Yaklaşımı: Haller Teorisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

GÜNDOĞAN, Ali Osman, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2010.

HACAK, Hasan, *Atomcu Evren Anlayışının İslâm Hukukuna Etkisi, Kelâm-Fıkıh İlişisine Dair Bir Analiz*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

HALLAQ, Wael B., *İslâm Hukukuna Giriş* (çev. Necmettin Kızılkaya), İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.

HARARİ, Orna, *Knowledge and Demonstration: Aristotle's Posterior Analytics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

HARPÛTÎ, Abdüllatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, Dersâdet: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330.

HASAN b. MUHAMMED b. el-HANEFİYYE, *Risâle fi'r-Redd ale'l-Kaderiyye* (nşr. Josef van Ess), *Anfange Muslimischer Theologie: Zwei Antiquaristische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra* [*Bidâyetü ilmi'l-keâm fi'l-İslâm: risâletân fi'r-redd ale'l-Kaderiyye mine'l-karni'l-evvel li'l-hicre*] içinde, Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977, s. , s. 11-37.

HASAN el-BASRÎ, *Risâle fi'l-Kader (Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, nşr. Muhammed İmâre içinde), Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1971, I, 111-117.

HATİB el-BAĞDÂDÎ, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye (t.y.), IX.

HAYYÂT, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1988.

HEEMSKERK, Margaretha T., *Suffering in Mutazilite Theology, 'Abd al-Jabbâr's Teaching on Pain and Divine Justice*, Brill: London, Boston, Köln, 2000.

HEINEN, Anton M. "Kelâmcılar ve Matematikçiler: Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri" (çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [MÜİFD], 2012/2, sayı: 43, s. 305-320.

HİLLÎ, İbnü'l-Mutahhar, *Nihâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm II* (nşr. Fazıl el-İrfân), Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1419.

HÖKELEKLİ, Hayati, "Duyu", *DİA*, X, 8-12.

İSFAHÂNÎ, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, III, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

İZUTSU, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı* (çev. Selahaddin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.

İBN ABDÛRABBÎH, *el-İkdü'l-ferîd*, II (nşr. Ahmed Emin vdğr.), Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, 1969.

İBN ASÂKÎR, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, LIX (nşr. Ali Şîrî), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.

İBN ASÂKÎR, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arâbî, 1984.

İBN FÛREK, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret) Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.

İBN HALDÛN, *Mukaddime*, II (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları, 2009:

İBN HAZM, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, III, (nşr. Ahmed Şemsüddîn), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

İBN KESÎR, *el-Bidâye ve'l-Hidâye*, IX (nşr. Halîl Şehâde), Beyrut: Daru'l-Fikr [t.y.].

İBN KUTEYBE, *Hadîs Müdâfaası* (çev. M. Hayri Kırbaşoğlu), İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979.

İBN KUTEYBE, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* (nşr. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar), el-Mektebü'l-İslâmî: Beyrût, 1999.

İBN METTEVEYH, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz = Al-tadkira fi ahkâm al-ğawâhir wa l-a'râd* (nşr. Daniel Gimaret), I-II, Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransî, 2009.

İBN SÎNÂ, *Fizik*, I (çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ, *Kitâbü'l-Fâik fî usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermott), Tahran: Müessese-i Pezûheşi Hikmet-i ve Felsefe-i Îrân, 2007.

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung-Martin J. McDermott), London: el-Huda, 1991.

İBNÜ'L-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahyâ, *el-Münye ve'l-emel, Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile* içinde (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrût, 1987.

İBNÜ'N-NEDÎM, *el-Fihrist* (nşr. Muhammed Rızâ Teceddüd), Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1366.

İSFERÂÛYÎNÎ, Ebü'l-Muzaffer, *et-Tebîr fî'd-dîn, temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fırak*, (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs (t.y.).

İZMİRLÎ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, *el-Mecmû' fî'l-muhît bi't-teklîf* (nşr. J. J. Houben), I-II Beyrut: el-Matbaatu'l-Katulikiyye, 1965.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, *el-Muhît bi't-teklîf* (nşr. Ömer es-Seyyid Azmî), Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, [t.y.].

KÂDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IV, *Rü'yetü'l-Bârî* (nşr. Muhammed Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefâ Ganîmî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KÂDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IX, *et-Tevlîd* (nşr. Tefik Tavîl-Saîd Zâyd), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KÂDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, V, *el-Fıraku ğayrû'l-İslâmiyye* (nşr. Mahmûd Muhammed Hudayrî), Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, VI/1, *et-Ta'dîl ve't-Tecvîr* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, VI/2, *el-İrâde* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, VII, *Halku'l-Kur'ân* (nşr. İbrâhim Ebyârî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, VIII, *el-Mahlûk* (nşr. Tefvik Tavîl-Saîd Zâyid), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XI, *et-Teklîf* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XII, *en-Nazar ve'l-Ma'ârif* (nşr. İbrâhim Medkûr), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XIII, *el-Lutf* (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XIV, *el-Aslah, İstihkâku'z-Zemm, et-Tevbe*, (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XV, *et-Tenebbüât ve'l-mu'cizât*, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XVII, *eş-Şer'iyât* (nşr. Tâhâ Hüseyin), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XX/2, *Fi'l-Îmâme* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Süleymân Dünyâ), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *Fazlu'l-Î'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus: Dârü't-Tunusiyye; Cezâir: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, 1986/1406.

KĀDÎ ADÜLCEBBÂR, *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, (nşr. Jan Peters), I-III Dârü'l-Meşrik: Beyrut: Lübnan, 1999.

KADÎ ADÜLCEBBÂR, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* I (nşr. Adnan Muhammed Zerzur), Kahire: Dârü't-Türas, 1969.

KADÎ ADÜLCEBBÂR, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi* I-II (çev. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

KARLIĞA, H. Bekir, "Cisim", *DİA*, VIII, 28-31.

KĀSİMÎ, Cemâleddîn, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

KĀTİB, Ebü'l-Hüseyn, *el-Burhân fi vücûhi'l-beyân* (nşr. Ahmed Matlûb-Hadice Hadisi) [y.y.], 1967.

KAYA, Mahmut, "Vücûd" (Felsefe), *DİA*, LXIII, 139-140.

KOLOĞLU, Orhan Şener, "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, sy: 1 (2008), s. 193-218.

KÖROĞLU, Burhan, "Tafra", *DİA*, XXXIX, 371-372.

KUTLUER, İlhan, "Cevher", *DİA*, VII, 450-455.

KUTLUER, İlhan, "İbnü'r-Râvendî", *DİA*, XXI, 179-184.

KUTLUER, İlhan, "İlmü'n-Nefs", *DİA*, XXII, 148-151.

KUTLUER, İlhan, “Lâedriyye”, *DİA*, XXVII, 41-42.

KUTLUER, İlhan, “Rûh”, *DİA*, XXXV, 193-197.

KUTLUER, İlhan, “Şey”, *DİA*, XXXIX, 34-36.

LÂMÎŞÎ, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.

MACÎT, Muhittin, “İmkân Metafiziği Üzerine: Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1997/1, cilt: II, sayı: 3, s. 93-141.

MAKDİSÎ, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târîh* (nşr. Clement Imbault Huart), I Tahran: Mektebetü'l-Esedî, 1962.

MALÂTÎ, Ebü'l-Hüseyin, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1968.

MELCHERT, Christopher, “Ahmad ibn Hanbal”, *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (ed. Gerhard Bowering), s. 24-5.

MOURAD, Suleiman Ali, *Early Islam Between Myth and History: Al-Hasan al-Basri (d. 110 H/728 CE) in Classical and Modern Scholarship*, Yale University (PhD), May 2004.

MUSGRAVE, Alan, *Common Sense, Science and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University, 1993.

MÜLHİM, Ali Bu, *el-Menâhiyyü'l-Felsefiyye inde'l-Câhiz*, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1994.

NADER, Albert Nasrî *Felsefetu'l-Mu'tezile: Tevhîd: Allah - el-Âlem I*, İskenderiye: Matbaatu Dâru Neşri's-Sekâfe, 1950.

NADER, Albert Nasrî, *Felsefetü'l-Mu'tezile: el-Adl: İnsan - el-Ahlâk - es-Siyâse II*, Rabat: Matbaatü'r-Rabat, 1951.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm* (nşr. Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Farfûr), Dımaşk, 2000.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn, *Tebsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Muhammed Enver Hamid Îsâ), I, II Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

NEŞŞÂR, Ali Sâmi, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I-II (çev. Osman Tunç), İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

NÎSÂBÛRÎ, Ebû Reşîd, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde), Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

NÎSÂBÛRÎ, Ebû Reşîd, *Fi't-Tevhîd* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969.

ÖMER b. ABDÜLAZÎZ, *Risâle fi'r-Redd ale'l-Kaderiyye* (nşr. Josef van Ess), *Anfange Muslimischer Theologie: Zwei Antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra* [Bidâyetü ilmi'l-keâm fi'l-İslâm: risâletân fi'r-redd ale'l-Kaderiyye mine'l-karni'l-evvel li'l-hicre] içinde, Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977 s. 43-57.

ÖZERVARLI, M. Sait, "Abu'l-Hudhayl al-Allaf", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, New York, 2004, I, 10.

ÖZLEM, Doğan, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2003.

ÖZLEM, Doğan, *Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1999.

PARET, Rudi "An-Nazzam als Experimentator", *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, XXV (1937) 228-233.

PETERS, Jan R.T.M., *God's Created Speech*, Leiden: E. J. Brill, 1976.

RASHED, Marwan, "Tabiat Felsefesi", *İslâm Felsefesine Giriş* (ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor; çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 317-338.

RITCHIE, David G., “The Relation of Metaphysics to Epistemology”, *The Philosophical Review*, Vol. 3, No. 1 (1894), s. 14-30.

RITTER, Hellmut, “Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu” (çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1954, cilt: III, sayı: 3-4, s. 75-84.

ROSS, W. David, *Aristoteles* (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.

ROSS, W. David, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics = Aristotelous Analytika* Oxford: Oxford University Press, 1957.

SABRA, A.I., “Science and philosophy in medieval Islamic theology: the Evidence of the Fourteenth Century”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften / Majallat Tārīkh al-'Ulūm al-'Arabīya wa 'l-Islāmīya*, no: IX, 1994, s. 1-42.

SABRA, A.I., The Simple Ontology of Kalām Atomism: An Outline, *Early Science and Medicine*, 14 (2009), 68-78.

SALIBA, George, “Al-Jahiz and the Critique of Aristotelian Science”, *Al-Jahiz: A Muslim Humanist for Our Time* içinde (ed. Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi), Würzburg: Ergon Verlag, 2009, s. 39-50.

SAYAN, Erdiñç, “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış”, *Kaygı*, 2012 (19), s. 37-54.

SCHACHT, Joseph, “İslâm'da Kelâm ve Hukuk” (çev. Adnan Bülent Baloğlu), *Kelâm Araştırmaları I* içinde, İzmir, 1988, s. 14-31

SCHMIDTKE, Sabine, “Theological Reasoning in the Medieval World of Islam”, *al-Usur al-Wusta*, 20.1 (2008), 17-29.

SORABJİ, Richard, *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988.

SORENSEN, Roy, “Epistemic Paradoxes”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/epistemic-paradoxes/>>.

(23.05.2015).

STEEL, Carlos, “Theology as First Philosophy: The Neoplatonic Concept of Metaphysics”, *Quaestio*, 5/1 (2005), s. 2-21.

ŞAHİN, Hasan, “Ayniyyet”, *DİA*, IV, 278.

ŞEHRİSTÂNÎ, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. Emîr Alî Mehnâ-Ali Hasan Fa‘ver), I-II, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1995.

ŞEHRİSTÂNÎ, *Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi* (çev. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık: İstanbul 2008.

ŞÜŞTERÎ, Nûrullah el-Hüseynî el-Mar‘aşî, *İhkâku'l-Hak ve İzhâku'l-Bâtıl*, I (nşr. Âyetullâh es-Seyyid Necefi, Kum: Âyetullahü'l-Uzmâ el-Mar‘aşî, 1986.

TEHÂNEVÎ, Muhammed b. A‘lâ b. Ali el-Farûkî el-Hanefî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn*, (nşr. Ali Ferîd Dahrûc), I-II, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

TEFTÂZÂNÎ, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ), Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1987.

TEPE, Harun, “Ontolojinin Işığında Bilgide Nesne, Doğruluk ve Görelilik”, *Bilgi Felsefesi* içinde (ed. Betül Çotuksöken-Ahu Tunçel), İstanbul: Heyamola Yayınları, 2010, s. 137-160.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2013.

TOPALOĞLU, Bekir-İlyas ÇELEBİ, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015.

TRIEGER Alexander, “The Origins of Kalam”, *Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press, 2014, (www.oxfordhandbooks.com);

TÛSÎ, Nasîruddîn, *Risâletü Kavâidi'l-Akâid* (nşr. Ali Hasan Hâzım), Beyrut: Dârü'l-Garbe, 1992.

TÛSÎ, Nasîruddîn, *Telhîsu'l-Muhassal* (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahrân: Müessesese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahrân, 1980.

TÛRKER, Ömer, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 18, s. 1-26.

TÛRKER, Ömer, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 19, s. 1-24

TÛRKER, Ömer, “İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler = International Ibn Sina Symposium*, 22-24 Mayıs 2008, İstanbul, 2009, I, 317-324.

TÛRKER, Ömer, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 17, s. 1-24.

TÛRKER, Ömer, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2007/2, cilt: XII, sayı: 23, s. 75-92.

TÛRKER, Ömer, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 17-40.

TÛRKER, Ömer, “Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, cilt: L, sayı: 1, s. 15-26.

TÛRKER, Ömer, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (ed. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 603-654.

TÛRKER, Ömer, “Nefis”, *DİA*, XXXII, 529-531.

TÛRKER, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.

TÜRKER, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

VÂSİL b. ATÂ, *Hutbe* (nşr. Hans Daiber), *Vâsils Hutbe Als Prediger und Theologie* içinde, Leiden: 1981.

WATT, William Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Rûhi Fığlalı), İstanbul: Şato İlahiyat, 2001.

WATT, William Montgomery, *İslâmi Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı* (çev. Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1968.

WEISS B., “Abu al-Hudhayl al-Allaf”, *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. Julie Scott Meisami-Paul Starkey) London: Routledge, 1998, s. 37.

WEISS B., “al-Nazzam, İbrahim ibn Sayyar” *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. Julie Scott Meisami-Paul Starkey) London: Routledge, 1998, s. 586.

WISNOVSKY, Robert, “İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek”, *İslâm Felsefesine Giriş* (ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor; çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 103-149.

WISNOVSKY, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği* (çev. İbrahim Halil Üçer), İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

WOLFSON, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi, 2001.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Câhiz” (Kelâmî Görüşleri), *DİA*, VII, 24-26.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Cedel”, *DİA*, VII, 208-210.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, XV, 371-375.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “İstidlâl”, *DİA*, XXIII, 326.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Kümûn”, *DİA*, XXVI, 552.

YAVUZ, Yusuf Şevki, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.

YURDAGÜR, METİN, “Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, X, 330-332.

YÜCEFER, Hakan, “Aristoteles'in Metafiziği Ontoteolojik mi?”, *Cogito Aristoteles*, İstanbul: YapıKredi Yayınları, 2014, sy. 77, s. 9-50.

YÜKSEL, Emrullah, “Hafs el-Ferd”, *DİA*, XV, 117-8.

ZEHEBÎ, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm: h.141-160* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî) Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988.

ZIMMERMANN, Fritz, “Kalâm and the Greeks”, *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone* (ed. Behnam Sadeghi-Asad Q. Ahmed - Adam J. Silverstein-Robert G. Hoyland), Leiden: Brill, 2015, s. 343-363.