



**T. C.**

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**KELÂM-METAFİZİK İLİŞKİSİ**  
**(FÂRÂBÎ EKSENLİ BİR İNCELEME)**

**Doktora Tezi**

**Yunus ÖZTÜRK**

**Çorum 2019**



**KELÂM-METAFİZİK İLİŞKİSİ  
(FÂRÂBÎ EKSENLİ BİR İNCELEME)**

**Yunus ÖZTÜRK**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

**Doktora Tezi**

**TEZ DANIŞMANI  
Prof. Dr. Hilmi DEMİR**

**Çorum 2019**

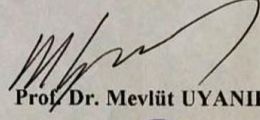
## KABUL VE ONAY

Yunus ÖZTÜRK tarafından hazırlanan *Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbi Eksenli Bir İnceleme)* başlıklı bu çalışma 16/12/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

**Prof. Dr. Mahmut AY (Başkan)**



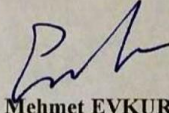
**Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ**



**Prof. Dr. Mevlüt UYANIK**



**Prof. Dr. Hilmi DEMİR (Danışman)**

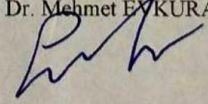


**Prof. Dr. Mehmet EVKURAN**

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

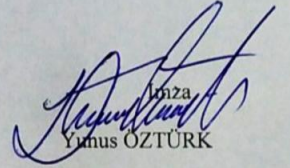
Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN



**T.C.**  
**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim. (16/12/2019)

  
Yunus ÖZTÜRK

## ÖZET

ÖZTÜRK, Yunus. *Kelâm-Metafizik İlişkisi, (Fârâbî Eksenli Bir İnceleme)*, (Doktora Tezi), Çorum, 2019.

Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Eksenli Bir İnceleme) başlıklı tezimiz, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi, kavramsal çerçevesi, kapsamı ve sınırlılıkları hakkında bilgi verdik. “Kelâm ilminin metafizik bir disiplin olma imkânı nedir?” sorusu tezimizin temel sorusudur. Varsayımımız ise bu imkânı destekleyen ve zayıflatan gerekçelerin bulunabileceği yönündedir. Tezdeki temel amacımız her iki varsayımı, temellendirebilmektir. Konu, varsayım ve amacı Fârâbî eksenli olmak ile sınırlandırdık. Dolayısıyla Fârâbî'nin kelâm hakkındaki açıklamaları üzerinden tezimizi şekillendirmiş bulunmaktayız. Bunu gerçekleştirmek için karşılaştırmalı analiz yöntemini izledik. Fârâbî ve kelâm hakkındaki çalışmalar arasında karşılaştırmalı analiz yöntemini kullanması, Fârâbî'nin kelâma nispet ettiklerinin tutarlılığını tartışması ve kelâm geleneği ile *II. Analitikler* arasında bağ kurması açısından ulaştığımız sonuçlar, bilimsel bilgi evrenimize katkı sağlayacak niteliktedir.

Bu tez birkaç sonuç ortaya koymaktadır. İlk olarak, hicri ilk üç asırda fıkıh ve kelâmın nazarî ve amelî konuları kapsayan kullanımlarının, Fârâbî'nin el-ârâ ve el-ef'âl ayrımında belirleyici olduğunu saptadık. İkinci olarak, Fârâbî'nin meşhûr nitelemesinin, kelimacılar hakkında mutlak olmadığı sonucuna ulaştık. Kelâmcıların ahlâkî eylemlerdeki akıl kullanımının tecrübî akıl olduğunu belirledik. Buna ek olarak Larry Benjamin Miller'in kelimacılarla Aristoteles arasında kurduğu bağı, daha incelikli kıldık. Üçüncüsü, kelâmdaki haber-i resul kategorisinin, Fârâbî'nin makbûl tanımının kapsamında yer aldığı altını çizdik. Son olarak kelimacıların haber-i resulün doğruluk değerini kurma çabalarının, Fârâbî'nin makbûl tanımının dışına çıkmada yeterli olmadığı sonuçlarına ulaştık.

Varsayımlarımız açısından ulaştığımız iki sonuç bulunmaktadır. Fârâbî'nin akıl ve meşhûr üzerinden kelâma nispet ettikleri ile kelimacılar arasındaki mukayesemiz neticesinde, kelâmın metafizik bir disiplin olma imkânını artıracak bulgulara ulaştık. Diğer taraftan Fârâbî'nin makbûl nitelemesi etrafında yaptığımız araştırma ise bu imkânı zayıflatan yön olarak tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Fârâbî, Meşhûrât, Akıl, Makbûlât.



## ABSTRACT

OZTURK, Yunus. *The Relation Between Kalam and Metaphysics (A Study in the Context of al-Fārābî)* (PhD Thesis), Corum, 2019.

This dissertation consists of an introduction and three chapters. The introduction part includes the maintopic, aim, importance, method, conceptual framework, scope and limitations of the research. Answering the question “What is the possibility of kalam as a metaphysical discipline?” is the main subject of our thesis. My assumption in this dissertation is that “there might be some grounds both supporting and weakening these possibility”. The main purpose in this dissertation is to able to justify both assumptions. The discussion of subject, assumption and purpose of the research is limited to al-Fārābî’s thoughts. Therefore, this dissertaion relies of the explanations of al-Fārābî about Kalam. For this, the comparative analysis method was used in this study. The use of comparative analysis method for this disertation with the discussion of the consistency of al-Fārābî’s sayings about Kalam and the comparison between the tradition of Kalam and Posterior Analytics, fill the gap in this subject and contribute to our scientific knowledge.

This dissertation exhibits several conclusions. First, I determined that the uses of “fiqh” (Islamic Jurisprudence) and “kalam” (Islamic theology) covering the theoretical and pratical subjects in the first three centuries of Hijri Calendar, was the determinant of al-Fārābî’s distinction between “al-ârâ and al-ef’âl”. Second, I found that al-Fārābî’s notion of the “mashour” (common sense) of “aql” (the intellect) does not comprehend or not represent for Mutakallimuns’ arguments. In addition to Benjamin Miller’s comments on the relationship between the ideas of “Mutakallimun” and Aristotle, I have provided more specific examples that shows the existance of the relationship. Third, I highlighted the category of the khabar of probhet in Kalam is parallel to the definition of maqbulat (plausible propositions) in al-Fārābî’s writings. Last, I stressed that the efforts of the Mutakallimun to establish the truth value of the khabar of probhet were not sufficient to go beyond the definition of al-Fārābî’s maqbulat.

Two conclusions can be drawn from the assumptions of this dissertation. As a result of my comparison between the writings of al-Fārābî and the Mutakallimun on mashour and aql would increase the posibility to consider Kalam as a metaphysical



discipline. On the other hand, the writings of al-Fārābî's on maqbulat decrease the possibility of considering Kalam as a metaphysical discipline.

**Keywords:** Kalam, al-Fārābî, Mahourat, Intellect/'Aql, Maqbulat.



## TEŞEKKÜR

Alana yönelmemden tezin okunacak noktaya gelmesine değin ilgisini asla eksik etmeyen, akademik kazanımlarımın çoğunda aslî katkının sahibi, ilmi ve hilmi ile ufkumu açan danışman hocam Prof. Dr. Hilmi DEMİR'e; ilmin, cehd ve nasibin bileşimi olduğu öğüdüyle başlayıp kaynakları okuma ve anlamamda kendisinden istifade imkânı sunan hocam Prof. Dr. Kâşif Hamdi OKUR'a, lisans döneminden bugüne odalarını bir tartışma meclisi olarak kullanabilmemi ve farklı bakış açıları kazanabilmemi sağlayan hocam Prof. Dr. Mehmet EVKURAN'a, tez öneri, izleme ve savunma süreçlerinde sağlamış olduğu destek ve katkıları dolayısıyla hocam Prof. Dr. Mevlüt UYANIK'a, metnin tamamını okuma nezaketi gösteren hocam Prof. Dr. Kadir GÜRLER'e, yoğunluklarına rağmen tezin daha anlaşılır hale getirilmesi ve akademik üslup açısından tavsiyeleri dolayısıyla Doç. Dr. İsmail BULUT, Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU, Dr. Öğr. Üyesi Özden KANTER AKBAŞ ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAÇ hocalarıma da müteşekkirim. İngilizce metinleri etüt etme konusunda yardımları dolayısıyla Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir TANIŞ ve Dr. Murat YILMAZ hocamlarıma da hususen teşekkür ederim. Tezin belirli kısımlarını müzakere etme noktasında kendi vakitlerinden kısma nezaketi gösteren Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ASLAN hocalarıma; kıymetli büyüklerim Arş. Gör. İlhami ÇITIR, Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU, Arş. Gör. Ersin KABAKCI'ya, aynı odayı paylaşım çoğu zaman tez hakkındaki konuşmalarımı sabırla dinleme nezaketi gösteren ve katkılarını sunan dostlarım Arş. Gör. Hazfullah GENÇ ve Arş. Gör. Abdullah Sıtkı İLHAN'a sükranlarımı sunuyorum. Kaynak temini konusundaki isteklerimi geri çevirmeyen hocam Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, arkadaşlarım Arş. Gör. Arif GÖREN ve Ömer Musab DOĞAN'a teşekkürü bir borç bilirim.

Bu tez çalışmasına 2211 Programı 2228B – Yüksek Lisans Öğrencileri İçin Doktora Burs Programı 2015/2 kapsamında 1059B281501168 başvuru numarasıyla vermiş olduğu destekten ötürü TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

Akademik bir çalışma, hayatın tüm evrelerini saran çok boyutlu bir süreçtir. Bu sebeple tezimizin ortaya çıkmasındaki büyük pay, yaşamımın en değerli parçalarını oluşturan aileme aittir. Haklarını ödeyemeyeceğim anne ve babam başta olmak üzere anlayış, özveri ve sabrı dolayısıyla eşim Esra ÖZTÜRK'e; bazı dönemlerde kendileri ile

geçirdiğim sürenin birkaç saati aşmadığının farkında olarak sabır ve anlayışla babasını bekleyen kızım Sena ÖZTÜRK'e ve belki de şu sıralar bunların farkında olamayacak kadar küçük olan oğlum Ali Asaf ÖZTÜRK'e sevgi ve teşekkür borçluyum.



## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET .....	i
ABSTRACT.....	iii
TEŞEKKÜR .....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
TABLolar DİZİNİ.....	x
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	xi
KISALTMALAR .....	xii
ÖN SÖZ .....	xiii
GİRİŞ .....	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU .....	1
B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ .....	3
C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	6
D. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	7
E. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLILIKLAR.....	8

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### KELÂMİN METAFİZİK OLDUĞUNA-DİNÎ OLMADIĞINA DAİR TANIMLAMA: EHL-İ HADİS'E GÖRE KELÂM

<b>1.1. SİSTEMLEŞME ÖNCESİ KELÂM VE FIRKALARIN KELÂMÎ KARAKTERİ.....</b>	<b>10</b>
1.1.1. Çatı Bir Kavram Olarak Kelâm .....	11
1.1.2. Kelâm Muhalifi Olarak Ehli Hadis'i Tanımlama .....	12
1.1.3. Kelâm Kimliğinin Bir Parçası: Ehli Hadis .....	14
<b>1.2. SİSTEMLEŞME ÖNCESİ KELÂM MUHALEFETİ.....</b>	<b>17</b>
1.2.1. Nazar Öncesi Nazar Muhalefetinin Taşıyıcı Kavramı: Re'y.....	17
1.2.2. Re'y ve Kelâm İlişkisi .....	19
1.2.3. Re'y ve Kelâm Konularının Taşıyıcı Bir Terimi: Fıkıh .....	21
1.2.4. İlk Dönem Kelâm Muhalefetinin Karakteri.....	27
<b>1.3. KELÂMİN NAZARÎ OLARAK İNŞASI VE GELENEKLEŞMESİ.....</b>	<b>30</b>
1.3.1. Eser İsimlerinden Hareketle Teşekkülün İzleri .....	30
1.3.2. Tercüme Hareketleri Sürecinde Teşekkülün İzleri .....	34
1.3.3. Terimlerin İçeriği: Ebû Hanîfe, Mâlik, Câhız ve Eş'arî .....	42
<b>1.4. NAZARÎ KELÂM'A YÖNELİK MUHALEFET: NAKLÎ KELÂM VE GELENEKLEŞME.....</b>	<b>44</b>
1.4.1. Tevhîd ve Sünne Başlıklı Eserlerin Zihniyet Analizi .....	46
1.4.2. Nazarî Kelâma Yönelik Muhalefetin Ortak Muhatapları: Kelâm ve Kindî.....	51
1.4.3. Nazarî Kelâmın Bir Yönü: Kelâmu'l-Felsefe Ya Da Kelâmu'l-Felâsife .....	53
1.4.4. Lafzen ve Mefhûmen Felâsifetü'l-Mütেকellimîn: Câhız ve Eş'arî Örneği.....	56
<b>1.5. NAZARÎ KELÂM MUHALEFETİNİN MUHATABI OLARAK KELÂMU'L-FELÂSİFE .....</b>	<b>62</b>
1.5.1. Nazarî Kelâm Eleştirisinin Bir Yüzü: Akıl.....	69

1.5.2. Nazarî Faaliyetin ('İlmu'l-eşyâ bi hakâikihâ) Meşruiyeti Hakkında Benzer Hareket Tarzı: Nazarî Kelâm ve Kindî .....	77
1.5.3. Kindî ve Kelâmcıların Argümantasyonunun Mukayesesi .....	81
1.5.4. Felsefe Eleştirisinin Mahiyeti .....	89

## İKİNCİ BÖLÜM

### KELÂMİN METAFİZİK OLMADIĞINA-DİNİ OLDUĞUNA DAİR TANIMLAMA: FÂRÂBÎ'YE GÖRE KELÂM

<b>2.1. FELSEFE-DİN ARASINDAKİ ZAMANSAL İLİŞKİ.....</b>	<b>94</b>
2.1.1. Öncelik ve Sonralığın Psikoevrimsel Zemini .....	98
2.1.2. Dinin Burhânî Felsefeye Göre Konumlandırılması .....	100
2.1.2.1. Fârâbî'nin Filozof-Peygamberi: Kelâm Geleneği İle Kısa Bir Mukayese	102
2.1.2.2. Fârâbî'nin Filozof ve Filozof-Nebîsi: Bir Örnek Denemesi .....	104
2.1.3. Süreçlerin Psikoevrimsel Okunmamasının Çıkmazları: Câbirî Örneği .....	106
<b>2.2. FÂRÂBÎ VE KELÂMCILARIN DİN TASAVVURLARININ MUKAYESESİ</b>	<b>115</b>
2.2.1. Kelâmcılarda ve Fârâbî'de Nübüvvet-Din İlişkisinin Tahlili .....	118
2.2.2. Nazarî ve Bâtınî Kelâm Karşılaştırması: Mâtürîdî ve Fârâbî .....	125
<b>2.3. SAHİHLİK VE FÂSİTLİK AÇISINDAN KELÂM.....</b>	<b>130</b>
<b>2.4. FÂZİL MİLLELER'DEN BİR MİLLE OLARAK İSLAM.....</b>	<b>137</b>
<b>2.5. FÂRÂBÎ'YE GÖRE FIKIH VE KELÂM .....</b>	<b>142</b>
2.5.1. Fıkıh: Ortaya Çıkışı, Çeşitleri ve İşlevleri .....	145
2.5.1.1. Fıkıhın Ortaya Çıkışı.....	145
2.5.1.2. Fıkıhın Çeşitleri .....	150
2.5.1.3. Fıkıhın İşlevi .....	152
2.5.2. Kelâm: Ortaya Çıkışı, Çeşitleri ve İşlevleri .....	153
2.5.2.1. Kelâm'ın Ortaya Çıkışı .....	153
2.5.2.2. Kelâm'ın Çeşitleri .....	157
2.5.2.3. Kelâmın İşlevi.....	159
2.5.3. Kelâmcıların Kelâmı'nın Fârâbî'deki Açılımları: el-Fıkh fi'l-Ârâ, el-Kelâm fi'l-Ârâ ve Kelâm fi'l-Ef'âl.....	164

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KELÂMİN METAFİZİK OLMAMASININ ÜÇ YÖNÜ: AKIL, MEŞHURLUK VE MAKBÛLÂT

<b>3.1. FÂRÂBÎ'YE GÖRE KELÂMCILARIN KULLANDIĞI AKIL.....</b>	<b>173</b>
3.1.1. Fârâbî'ye Göre II. Analitikler'deki Akıl.....	174
3.1.2. Kelâmî Gelenekler Açısından Fârâbî'nin Kelâmcılara Akıl Nispetinin Kapsamı .....	180
<b>3.2. MU'TEZİLE'DE AKLIN BİLGİ ANLAMINDA KULLANIMI.....</b>	<b>182</b>
3.2.1. Ulûmun Mahsûsa (Belirli Birtakım Bilgiler) Olarak Akıl.....	184

<b>3.3. KEMÂL-İ AKLIN ÜST ÇATISI OLARAK ZARÛRÎ BİLGİLER.....</b>	<b>186</b>
3.3.1. Bilginin İbtidâi ve Tarîk ile Oluşumu.....	187
3.3.2. Kemâl-i Aklın Bir Yüzü: Tecrübeye Dayanmayan Bilgiler ve Oluşum Özellikleri .....	189
3.3.2.1. Tecrübeye Dayanmayan Bilgiler .....	191
3.3.2.2. İlkeler Üzerinde Bir Mukayese.....	196
3.3.2.3 Bilfiil/Mevcûd ve Bilkuvve/Ma‘dûm Mukayesesi .....	201
3.3.3. İlkeler ve Bunların Oluşum Tarzı Üzerine Mukayeseli Bir Tahlil.....	204
3.3.4. Kemâl-i Aklın Diğer Yüzü: Tecrübeye Dayanan Bilgiler .....	207
3.3.5. Kelâmcıların Ahlâkî Eylemlerin Gerekliğinde Kullandıkları Aklın II. Analitiklerdeki Akıl Olma Olasılığı .....	210
3.3.5.1. Ahlâkî Eylemlerin Bilinmesi .....	215
3.3.5.2. Cümleten/Mücmelen Olmanın Mahiyeti .....	218
3.3.5.3. Ahlâkî Eylemlerin Bilgisinin Mücmelen Olmasının Anlamı .....	225
3.3.5.4. Ahlâkî Eylemlerin Bilgisinin Bedîhetü’l-Akl İle Bilinmesinin Anlamı... ..	230
<b>3.4. ÖNCÜLLERİN MEŞHURLUK KONUMU VE KELAM.....</b>	<b>232</b>
3.4.1. Fârâbî’de Meşhur ve Kapsamı .....	233
3.4.2. Meşhurluğun Taklit Üzerinden Tahlili .....	237
3.4.3. Bulguların Analizi.....	244
<b>3.5. KELÂMA MEŞHÛR VE MAKBÛL NİTELEMESİ: PSİKO-SOSYAL VE EPİSTEMOLOJİK BİR ANALİZ .....</b>	<b>250</b>
3.5.1. Fârâbî’nin Makbûlât Nitelemesinin Kelâmî Epistemolojideki Uzanımı: Haber-i Resul .....	252
3.5.2. Kitâb’ın Doğruluk Değeri .....	255
<b>SONUÇ .....</b>	<b>261</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>269</b>

## TABLolar DİZİNİ

Tablo	Sayfa
Tablo 1.1. Kindî ve kelâmcıların eser isimlerinden bazılarının mukayesesi.....	52
Tablo 1.2. Kindî ve kelâmcıların cedel içerikli eser isimleri mukayesesi .....	52
Tablo 3.1. Fârâbî’de ilkelerin özellikleri .....	206
Tablo 3.2. Kâdî’da ilkelerin özellikleri .....	206



## ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil	Sayfa
Şekil 2.1. Kelâmdaki süreç tablosu şekli.....	104
Şekil 2.2. Fârâbî'deki süreç tablosu şekli.....	104
Şekil 2.3. Fârâbî ve kelâmda filozof ve nübüvvetin kapsamı şekli.....	123
Şekil 2.4.Fârâbî'de kelâm ve fikhın iki tarzlı şekli.....	144
Şekil 2.5.Fârâbî'de zannî ve hakîkî felsefe ve dinin psikoevrimsel şekli.....	170
Şekil 2.6. Fârâbî'de felsefeden kelâma nazarî ve amelî ayrımının şekli.....	171
Şekil 3.1. Olumlama ve olumsuzlama şekli.....	204
Şekil 3.2. Sıfatın olumlaması ve olumsuzlanması şekli.....	205
Şekil 3.3. Makbûlât ve meşhûrât ilişki şekli.....	253



## KISALTMALAR

Age.	:Adı geçen eser
Agt.	:Adı geçen tez
Bk.	:Bakınız
ev.	:eviren
Der.	:Derleyen
Dpt.	:Dipnot
Ed.	:Editör
h.	:Hicri
Haz.	:Hazırlayan
Krş.	:Karşılaştırmız
Nşr.	:Neşreden
Sy.	:Sayı
Thk.	:Tahkik eden
Vr.	:Varak

## ÖN SÖZ

Kelâm ilmi metafizik bir disiplin miydi? Kelâm ilminin gerçekten de metafizik bir disiplin olma imkânı var mı? Var ve/veya yok ise bunları nasıl bilebilir ve ortaya koyabiliriz? gibi sorular, bu çalışmanın tez olarak seçilmesinde ve hazırlanmasında etkili oldu. Buna ilaveten, klasik ve karşılaştırmalı bir çalışmayı, Eco'nun da işaret ettiği gibi, öğrenme aşaması olarak telakki etmemizin konu tercihimizi belirlediğini ifade etmeliyiz.

Her türlü zorluğa ve çıkmaza hatta bazen çelişkiye düşme riskine rağmen, İslâm Felsefesi ile Kelâm arasında karşılaştırma niteliğinde bir konunun tercih edilmesi, akademide düşünüş şeklinin biri olarak polemik hedeflerin sonucu değildir. Bilakis bu tercih; varlık, bilgi ve değer kapsamında belirli bir sorun etrafında gerçeği arayışımızın, bu arayış sürecindeki öğrenme ve anlama arzumuzun bir neticesidir.

Arayış içinde bir fert olarak nerede, ne derece ve nasıl olduğunun farkında olalım ya da olmayalım, düşüncelerimiz geleneklerin etkisi altında şekillendiğinden, bu tezi ortaya çıkaran düşünsel arka planda; dînî, felsefî ve kelâmî geleneklerin katkısı da yadsınamaz.

Yukarıda işaret ettiğimiz soru, duygu ve olgular, bizi ilgili sorunu Fârâbî eksenli inceleyebileceğimiz fikrine yöneltti. Fârâbî'nin Kelâm ve Fıkıhı özellikle ârâ (آراء)/inançlar ve ef'âl (أفعال)/eylemler şeklinde ikiye ayırmış olması, bunun nedeni üzerinde düşünmemizi; bu düşünce de birinci bölümün içeriğini etkiledi. Bu sebeple birinci bölüm, Fârâbî'nin kelâm ve fıkıh tasavvurundaki İslâm düşüncesinin kelâm ve fıkıh birikiminin etkisini araştırdığımız; bu araştırma esnasında bölüm eksenli yeni bulgu ve önerileri ortaya çıkardığımız bir niteliğe kavuştu.

I. bölüm, Fârâbî'nin kelâm ve fıkıh anlayışına yoğunlaşan II. bölüm için tarihsel ön incelemedir. II. bölümdeki tespitlerin ve karşılaştırmaların anlaşılması, I. bölümün üzerinde dikkatle durmaktan geçmektedir. Bu sebeple I. bölümü, II. bölüm açısından hazırlık ve betimleyici olarak kurguladık. I. bölümdeki bilgi ve bulgulara II. bölümde, geriye dönük atıflarla yer verdik. I. bölümün II. bölüm için bir giriş olma dışında taşıdığı değere de işaret etmemiz gerekir. Zira bu bölüm, kendi içinde yargısal bazı iddiaları bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla birinci bölümde kendi açısından

yargısal olarak düşündüğümüz iddia ve sonuçlarımızın II. bölüm için betimleyici iddialar haline geldiğinden bahsedebiliriz.<sup>1</sup>

Birinci bölümde tarihsel, etimolojik ve problematik şeklinde üç konu takip ettik. Erken dönem kelâmî bir fırka olmanın mahiyeti; ilim olarak teşekkül etmeyen döneme ait kelâm eleştirilerinin, ilim anlamında kelâm eleştirilerinden ayırıştırılma olasılığı, kelâm ilminin nazarî ve amelî konuları bünyesinde barındırma imkânı sorun haritamızı ifade etmektedir. Bu bölümde kelâm, fıkıh, re'y terimlerinin kullanım alanları ve birbirleri arasındaki ilişkinin boyutunu; kelâmu'd-dîn, kelâmu'l-felsefe, el-kelâm fi'l-amel/ahkâm, el-fıkh fi'd-dîn/ahkâm/amel, mütekellim, kelâmu'l-felsefe, felâsifetü'l-mütekellim vb. kullanımların içeriğini Ebû Hanîfe, Mâlik, Câhız, Eş'arî vb. hicri ilk dört asrın bilginleri üzerinden araştırdık.

İlgili bölümde bir zihniyetin ve bu zihniyetin taşıyıcısı metinlerin hicri altıncı asra kadar izini sürdük. H. 6. Yüzyıl sonrası müelliflere daha önceki dönemdeki iddiaları destekleyici olması anlamda yer verdik. Dolayısıyla bu bölüm, ilâhiyat, nübüvvet ve meâd konuları içinden herhangi bir soruna yönelik değildir. Bilakis burası ilgili konuların ortaya konuş tarzını belirleyen, farklı konuşma/kelâm modellerini olumlayan ya da olumsuzlayan zihniyetin anlamını yakalamaya; buna ilaveten tespit edebildiğimiz noktaların, nazarî kelâm açısından taşıdığı anlamı ortaya koymaya çalıştığımız yerdir.

Fârâbî'nin felsefe-mille, nübüvvet vb. anlayışlarının etkisi, ikinci bölümü şekillendirmemizde yönlendirici oldu. Bu yönlendirici etkinin itici gücü de ikinci bölümde felsefe-mille arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin ve nübüvvet teorisinin mahiyetini, Kelâm ve İslâm Felsefesi arasında kurulan bazı benzerliklere yönelik yargısal ve betimleyici iddiaları tartışmamızı sağladı.

II. bölümde, Fârâbî'nin ifadelerinin bütüncül okumasını gerçekleştirmeye gayret ettik. Bu sebeple bölüm içinde Fârâbî'nin cümlelerini alıntıladığımız yerler bulunmaktadır. Bu şekilde parça-bütün açısından Fârâbî'nin ifadeleri arasındaki bağlantıları tespit etme ve bunları gösterebilme olanağına kavuştuk. Bölümde takip ettiğimiz bir metot da Fârâbî ve kelâmcıların açıklamalarını karşılıklı ele almaktır.

Bahsettiğimiz metotları, Fârâbî'de felsefe-mille ilişkisi, bunların eklentileri, kelâm-fıkıh tasnifi ve ortaya çıkardığı yeni sorunlar üzerinde de takip ettik. Birinci

---

<sup>1</sup> Yargısal ve betimleyici iddia kullanımlarımızın kaynağı için bk. Eugene Volokh, *Akademik Metinler Nasıl Yazılır? Hukukçular için Rehber*, çev. Ertuğrul Uzun, (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2019), 39 vd.

bölümle ilintisi olan noktalarda geriye dönük atıflar yaptık. Ayrıca Fârâbî'nin açıklamaları ile kelâm gelenekleri arasında benzeşen ve farklılaşan yönleri öne çıkardık. Burada birtakım sembolleştirmelerde bulunduğumuz gibi konunun anlaşılması ve özeti olması için tablo gibi görsel imkânlardan da faydalandık.

Bu açıklamalardan sonra ilk iki bölüm hakkında şu değerlendirmeleri yapmamız da mümkündür. Bu bölümler, kelâmın kendi iç dinamiklerini yeri geldikçe kullanan ancak asıl iddia ve sorunlarımızın cevabını, nazarî kelâmı yargılayan karşıt ve karşı bir tutum olarak naklî kelâm ile Fârâbî'nin açıklamalarında aradığımız yerlerdir. Bunu soru formatında şöyle ifade edebiliriz: Nazarî kelâmın dînî meşruiyeti hakkında, daha dînî bir tutum sahibi olduğu iddiasındaki naklî kelâmın ve nazarî kelâmın bilimsel meşruiyeti hakkında daha felsefî bir zeminde bulunan Fârâbî'nin açıklamaları, nazarî kelâm hakkında bize neler söylemektedir?

Kelâm'ın metafizik ve tümel bir disiplin olma imkânı, epistemolojik ölçütler üzerinden daha güçlü araştırılacağından, üçüncü bölümde Fârâbî'nin kelâma yönelik akıl, meşhûrât ve makbûlât hakkındaki vargılarını inceledik. Bu sebeple ilgili bölüm, Fârâbî'nin aklın ilkeleri, ilkelerin oluşum şekilleri vb. *II. Analitikler* eksenli konular ile kelâm müelliflerinin ilkeler, ilkelerinin oluşumu, zarûrî bilgiler, akıl, aklen vacip olma, ahlâkî eylemlerin aklî temeli ve vacipliği hakkındaki açıklamalarının mukayesesidir. Bu metot, Fârâbî'nin ifadelerinin nerede ve hangi açıdan haklı olduğunu ortaya koymamıza, Fârâbî'nin *II. Analitikler*'deki akla dair betimleyici açıklamaları ile kelâmcıların benzeştiği ve farklılaştığı noktaları tespit etmemize olanak tanıdı. Bu karşılaştırmayı Fârâbî'de aklın ilkelerinin kelâmda bulunup bulunmadığı, bulunduğu takdirde neler olduğu, özellikleri, oluşum şekilleri açısından aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinden gerçekleştirdik.

Karşılaştırmalı bir okuma gerçekleştirirken, tespit ettiğimiz bulguların taşıdığı anlamlara da değindik. Örneğin Fârâbî'nin kelâma nispet ettiği meşhurluk yargısının, meşhurun tanımı ve kapsamı dolayısıyla ne anlama geldiğini sorduk. Bunun Fârâbî tarafından kelâmcılara başkalarının doğrularını doğru kabul etmiş olma ithamı ve iması olabileceği üzerinde durduk. Bu nitelemenin, kelâmî epistemolojide karşılığının bulunmadığının altını çizdik. Nihai anlamda meşhurluk nitelemesinin psikolojik ve sosyolojik çıkarımlarına da işaret etmeyi ihmal etmedik. Üçüncü bölümde karşılaştırmasını yaptığımız bir konu da Fârâbî'nin kelâma yönelik makbûl

nitelemesidir. Bu sebeple Fârâbî'nin sistemindeki makbûl kategorisinin kelâmî epistemolojide haber-i resule nisbetinin imkân ve geçerliliğini tartıştık.

Sonuç kısmında ise bölümlerde tespit ettiğimiz bulgular ve ulaştığımız sonuçlara yer verip ardından tezde işaret ettiğimiz, kısaca değindiğimiz ya da dipnotlarda dikkat çektiğimiz, başka çalışmalara konu olabileceğini düşündüğümüz hususları öne çıkardık. Bölüm içlerinde ulaştığımız “ikincil bulguların” da altını çizdik.

Kaynakların kullanımında etik ilkelere riayet bütün bölümlerde üzerinde durduğumuz bir metot olmuştur. Birincil ve ikincil kaynakları kullandığımız gibi modern araştırmalardan da istifade ettik. Ancak iddia ve bulgularımızın, bu kaynakların belirleyiciliği altında şekillenmemesine azami gayret gösterdik. Bilakis çıkarımlarımızı, Eco'nun da işaret ettiği üzere,<sup>2</sup> başkalarının yorumu üzerinden değil, kendi okuma ve anlamlandırmalarımıza dayanarak ortaya koyduk.

Burada bir hususun altını çizmemiz gerekir. Metinde bazı karşılaştırmalar neticesinde tespit ettiğimiz benzerliklere ve farklılıklara yer verdik. Aceleci bir tavırdan kaçınarak basit benzerliklerden hareketle genel yargılara varmamaya gayret gösterdik. Bütün bunlara rağmen metin içinde işaret edilen bulgular, klasik kaynakları okuma ve anlamlandırmamızın bir sonucu olduğundan, yazar olarak okurlardan tek isteğimiz, kaynaklara dair alıntı ve atıflarımızı etüt etmeleridir. Çünkü asırlar önce yaşayan ve yazan bilginlerin fikirleri ve hedefleri anlamaya çalışıldığında, sonraki süreçlerde ortaya çıkan yorum ve okumaların etkisi kaçınılmazdır. Doğal bir süreç olarak görülebilse de yoruma dayalı fikrî birikim, olanı kendine özgü anlamlandırmanın önünde engel ya da anlamın önünde bir perde olarak düşünülebilir. Bu durum doğal olarak konu ve/veya bilginleri anlamada kısmen bir tahrif yaratabilir.

Bir tez, araştırmacının salt bilimsel çabasının, kişisel arzusunun ve yeterliliğinin ürünü değildir. Danışman başta olmak üzere, fikir alış-verişinde bulunulan, kendi yoğunluklarına rağmen taslak metni okuma zahmeti gösterip düzelti ve önerilerle metnin içerik ve üslup açısından düzenlenmesinde katkısı bulunan birçok hoca ve arkadaşın desteği ile hazırlanan yoğun ve uzun bir sürecin ürünüdür. Bu noktada tezdeki başarılı noktaların ilgili sürece katkıları olan herkese; kusurların da şahsımıza ait olduğunu belirtmek isteriz.

---

<sup>2</sup> Umberto Eco, *Tez Nasıl Yazılır*, çev. Betül Parlak, (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 97.

İlim yolunun bir yolcusu olarak çalışmamızın, her türlü eksikliklere rağmen, bilimsel bilgi evrenine, İslâm Düşüncesi, Kelâm ve İslâm Felsefesi'ne yönelik düşünsel faaliyetlerimize/nazariyatımıza bir nebze zenginlik katması arzusuyla...

Bu tez çalışmasına 2211 Programı 2228B – Yüksek Lisans Öğrencileri İçin Doktora Burs Programı 2015/2 kapsamında 1059B281501168 başvuru numarasıyla vermiş olduğu destekten ötürü TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

Yunus ÖZTÜRK

Çorum 2019



# GİRİŞ

## A. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Tezimizin konusu, İslâm düşüncesinde Kelâm'a yönelik en güçlü eleştirilerin sahibi olan Fârâbî'nin, bu eleştirilerinin arka planını, iç tutarlılığını ve Kelâm ilmini tanımlama biçimini araştırmaktır. Bunu yapabilmek için öncelikle Kelâm ilmini tanımlamada görülen farklılıklara temas edip sorunu teşhis etmek önem arz etmektedir. Kelâm ilminin karakterini dînî ve/veya felsefî olarak tanımlamak, klasik dönemden itibaren tartışma konusudur. Kelâmın dînî meşruiyeti naklî kelâm tarafından, felsefî zemini de özellikle Fârâbî'den başlayarak filozoflar nezdinde tartışılmıştır. Bu konumlandırma sorunu varlığını hala devam ettirmektedir.

Bahsi geçen sorun, klasik ve modern müslüman düşünörlere özgü olmayıp, Müslüman olsun olmasın Batılı araştırmacıların da dâhil olduğu bir süreçtir. 19. yüzyıl sonrası Batılı araştırmacıların, Kelâm ilminin; apoloji, teoloji, apolojik teoloji vb. karakteri üzerinde durdukları dikkat çekmektedir.<sup>3</sup> Bununla birlikte 20. yüzyılın ikinci çeyreğinden sonraki döneme ait çalışmalar,<sup>4</sup> Kelâm ilminin ontolojik ve epistemolojik anlamda felsefî karakterini öne çıkarmaktadır.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Louis Gardet, "İslâm Din İlimleri İçinde İlm-i Kelâmın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler", Çev.: Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 24, (1981): 609-619. Anton M. Heinen bu duruma, "Kelâm ilmi, şimdiye kadar sadece İslâm'ın skolastik teolojisi şeklinde değerlendirilerek, genelde apolojikle bir yöntem içinde oldukça karmaşık bir disipline dönüşen dini ilimlerden biri olarak çalışıldı." cümleleri ile temas etmektedir. Anton M. Heinen, "Kelâmcılar ve Matematikçiler Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri", Çev.: Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 43, (2012): 306. İbn Sînâ özelindeki çalışmaları ile bilinen Robert Wisnovsky de "Aslında pek çok ortaçağ tarihçisi şu anda bilfiil felsefe ve teoloji arasındaki geleneksel ayrımı yeniden gözden geçirmekle meşgul olmaktadır." ifadeleri ile Batı'daki çalışmaların mahiyeti hakkında gelinen noktaya dikkat çekmektedir. Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 148.

<sup>4</sup> Bu tarz evriliş hakkında yaptığımız tarihsel ayırım genel bir yargı olsa da mutlak bir yargı olarak düşünölmemelidir. Dahası bu ifade, bir durum tespiti olarak kaydedilmelidir. Bu yargıyı tahsis ve tashih etmeyi gerektirecek tikel örnekler bulmak pekâlâ mümkündür. Burada böyle bir evrilişin sebebi üzerinde kapsamlı şekilde durmak mümkün değildir. Bu durum, tarihsel ve nedensel bağları incelikli ve derinlikli araştırmalar yapmayı gerektirmektedir. Ancak biz burada üç ihtimale dikkat çekmek isteriz. Bunlardan birincisi, İslâm düşüncesine özellikle de kelâm ilmine ait klasik ve öne çıkan eserlerin bazılarının yeni tespiti, mevcut olanların ise daha yaygın ve ulaşılabilir olmaya başlamasıdır. İkinci husus, Anton M. Heinen'nin dikkat çektiği husustur. O da mevcut materyalin bağlamsal kopukluk içinde rastgele kullanılmasının terk edilip (Anton, "Kelâmcılar ve Matematikçiler", 305.) daha bütüncül ve sistemli bir okumaya doğru evrilişin başlamış olabileceğidir. Üçüncü ihtimal ise bu tarz bir evrilişin kökeninde, kendi geleneksel kodları ile hareket etme kaygısını eskisi kadar taşımayan daha akademik ve bilimsel kaygı taşıyan bir anlayışın yer edinmeye başlamış olması zikredilebilir. Ülkemizdeki bu evrilişin süreci ise çok boyutlu nedenler silsilesi içinde araştırılmaya değerdir. En önemli iki unsur olarak, bu evrilişin sonuçlarını yaşayan Batı'nın bilim paradigması içinde eğitim almış olma ve bu yeni paradigmanın taşıyıcısı olan eserlerin ve çevirilerinin ülkemizde bilinir olması zikredilebilir. Ayrıca bilginin

Ülkemizde de benzer sürecin yaşandığını ifade edebiliriz. Ancak bu sürecin ülkemizde 20. yüzyılın sonlarına doğru geliştiği dikkat çekmektedir. Araştırmacılar, çalışmalarında, Kelâm ilminin metafizik, tümel, felsefî bir disiplin olma karakteri üzerinde durmaktadır.<sup>6</sup> İlgili çalışmaların en önemli özelliği, iddialarını, Kelâm ilminin kendi ürünleri üzerinden ortaya koymalarıdır. İşaret ettiğimiz kaynakların değerlendirmeleri bizim açımızdan kayda değerdir. Tezimizin problemlerini belirlerken, ilgili kaynakların etkisi göz önünde bulundurulmuştur. Ancak hemen belirtelim ki Kelâm ilminin, dînî meşruiyetini, Ehli Hadis'in kelâm eleştirisini dikkate almadan; bilimsel/felsefî/metafizik/tümel meşruiyetini de, Fârâbî'nin iddia ve eleştirileri ile yüzleşmeden temellendirmek mümkün görünmemektedir.

Fârâbî'ye göre Kelâm ilmini araştırmak ve bunu karşılaştırmalı olarak gerçekleştirmek, çalışmamızda çözmemiz gereken bazı temel soruları gündeme getirmektedir. Bu soruları “Fârâbî'nin Kelâm anlayışının tarihsel arka planı, amacı, kapsamı, açılımı ve sonuçları nasıl anlaşılmalıdır?” sorusu etrafında şekillenen,

1. Fârâbî'ye göre kelâmî yöntemin kendine özgü bir karakteri var mıdır? Fârâbî'nin kelâma nispeti ettikleri ile kelâmcıların kelâm algısı arasında nasıl bir ilişki vardır?

2. Fârâbî'nin felsefe-mille ilişkisindeki öncelik ve sonralığı peygamber ve filozofun psiko-evrimsel süreci<sup>7</sup> ile açıklayabilir miyiz? Bunu başaramadığımız takdirde Fârâbî'nin açıklamaları bizi nasıl bir tablo ile karşı karşıya bırakacaktır?

---

uluslararasılaşmasında ve bilgi teknolojilerinin hızla gelişmesi de kaydedilebilir. Winovsky'nin felsefe ve teoloji ayrımı hakkındaki algının kökenine dair analizleri oldukça dikkat çekicidir. Bk. Wisnovsky, “İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek”, 126.

<sup>5</sup> Larry Benjamin Miller, “Islamic Disputation Theory A Study of The Development of Dialectic in Islam From The Tenth Through Fourteenth Centuries”, (Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi, 1985), 12; Alnoor Dhanani, “İslam Düşüncesinde Atomculuk”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (2011): 393-400; Alnoor Dhanani, “Kelâmcıların Atomları ve Epikürcü Parçalar” çev. Mehmet Bulğen, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 40 (2011): 245-258; Anton, “Kelâmcılar ve Matematikçiler”, 305-320.

<sup>6</sup> Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 51 vd.; Ömer Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 23 (2007/2): 75-92; Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 2, 8-9, 14-15 vd; Fadıl Aygan, “Müteahhirün Döneminde Kelâmın Metafizik Olarak İnşasının Boyutları”, *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelam İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ed. Mahmut Çınar vd. (Gaziantep: 2017), 121-124 vd.

<sup>7</sup> Yaşar Aydın'ın konunun bu yönüne psiko-entelektüel şeklindeki tanımlaması ile işaret etmektedir. Bk. Yaşar Aydın, “Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar*, sy. 8, (1988): 39.



3. Din ve nübüvvet/nebî anlayışları açısından Fârâbî ile kelâmcılar arasındaki ortaklıklar ve farklılıklar nelerdir? Bunların taşıdığı anlam üzerinden neler çıkarsanabilir?

4. Kelâm ve Fıkıh ilmini, Fârâbî'nin ârâ ve ef'âl ayırımına tabi tutmasında etkili olan unsurlar nelerdir? Bunlar arasında İslâm düşüncesinin özellikle de Kelâm ve Fıkıh ilminin tarihsel, yöntemsel, problematik etkisi var mıdır? Var ise bunlar ne derece belirleyicidir?

5. Kelâmcılar “akıl” terimini Arisoteles'in *II. Analitikleri*'ndeki akıl anlamında kullanmakta mıdır? Bu tarz kullanımlar var ise kelâmcılar bunları nasıl ifade etmişlerdir? Ahlâkî eylemlerde “aklen vacip” nitelemesi, kelâmî epistemoloji ışığında ne anlama gelmektedir? Bu ifade, ahlâkî eylemlere dair bilginin akılda verili olduğunu mu yoksa başka bir durumu mu dile getirmektedir?

6. Fârâbî'nin sistemindeki “meşhur ve makbûl” boyut, kelâmî epistemolojide hangi noktaya işaret etmektedir? Kelâmcıların haber kategorisi, Fârâbî'nin sistemi açısından hangi boyutta ele alınmıştır? Bunun temel sebebi nedir?

7. Fârâbî'nin meşhûr ve makbûl nispeti, kelâm ilmi hakkında ne gibi yargılara varmamızı sağlayabilir? Fârâbî'nin kelâma meşhûr ile makbûl nispeti arasında nicel ve nitel fark var mıdır? Var ise bu kelâm için ne ifade etmektedir?

8. Kelâm ve Fârâbî üzerinden yapacağımız epistemolojik mukayese, kelâmî epistemoloji açısından nelerin keşfini sağlayacak; ulaşılabilecek sonuçlar, kelâmın felsefî, tümel, metafizik bir disiplin olma imkânına nasıl bir etkide bulunacaktır? vb. sorular üzerinden inceleyeceğimizi belirtmek isteriz. Dolayısıyla problem alanımız birçok sorun tarafından çevrelenmiş durumdadır.

## **B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ**

Tezdeki amacımız, Kelâm ilminin neliği problemini kelâm-metafizik ilişkisi başlığı altında Fârâbî eksenli incelemek; Fârâbî'nin kelâm tasavvurunda belirleyici unsurları tespit edip, kelâmın dînî ve/veya felsefî bir ilim olduğu şeklindeki iddiaları Fârâbî'nin düşüncesi üzerinden sorgulamaktır. Buna ilaveten Kelâm ilminin gerek dînî gerekse felsefî karakterini öne çıkaran çalışmaların bulgularının doğrulanmasına imkân tanıyan yeni sonuçlar tespit etmek aslî amaçlarımız arasındadır.

Bunlar dışında Fârâbî'nin kelâm ve fıkıhî ârâ ve ef'âl şeklinde kurgulamasının, kelâm ve fıkıh ilminin tarihsel şartları ile sıkı bağını göstermek de aslı

maksatlarımızdandır. Başka bir hedefimiz de Fârâbî'nin, "akıl, meşhurât ve makbûlât" üzerinden, kelâma nispet ettiklerinin tutarlılığını tartışmaktır. Dolayısıyla bu çalışma, "Kelâm Nedir? Metafizik mi? yoksa Doğa felsefesi mi? Apoloji mi? yoksa Apolojik teoloji mi?" sorularının taşıdığı Kelâm ilmini konumlandırma sorununa, Fârâbî eksenli bir inceleme ile ulaştığı bir takım bulgular üzerinden, mütevazı bir katkı, okuma biçimi ve çözüm kazandırabilme; önceki çalışmaların bulgularının bazılarını, destekleme ve/veya eleştirel değerlendirme iddiasındadır.

Ülkemizde ilgili konuyu Fârâbî özelinde araştıran tez çalışmaları bulunmamaktadır. Makale ve bildiri formatında ise iki önemli çalışma kayda değerdir. Mevcut çalışmalar, Fârâbî sistemi üzerinde yoğunlaşmakta; konuyu ilm-i medenî çerçevesinde incelemektedir.<sup>8</sup> Bizim amacımız ise Fârâbî'nin açıklamalarını kelâm kitaplarından hareketle karşılıklı etüt etmektir. Karşılıklı etüt niteliğindeki çalışmalar ise belirli konulara yoğunlaşmış; bizim araştırma alanımıza doğrudan müdahil olmamıştır.<sup>9</sup> İşaret ettiğimiz olgusal durumları dikkate aldığımızda, tezimizin ilgili sorunu çok boyutlu ele alan ilk doktora çalışması olduğunu söyleyebiliriz.

Tezin varsayımları arasındaki bazı noktalar da çalışmaya önem katmaktadır. Bu açıdan öncelikle Fârâbî'nin kelâm ve fıkıh kurgusunda, kendinden önceki kelâm ve fıkıh birikiminin ciddi etkisinin olduğu varsayımının özgünlüğünden bahsetmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla tezimizin bir kısmının Fârâbî'ye gelen kelâmî unsurlar şeklinde düşünülmesi mümkündür. Bu yaklaşım tarzının, Wisnovsky'nin "İbn Sînâ'ya Kelâm'dan gelen unsurlar" şeklindeki incelemesi<sup>10</sup> ile metodolojik benzerliği olduğunu da söyleyebiliriz.

Fârâbî'nin felsefe-mille/din ve bunlar arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi, kelâm ve fıkıh anlayışı daha önce bazı çalışmalara konu olmuştur. Ancak Gürbüz Deniz'in din-mille üzerinden ifade ettiği gibi, zikrettiğimiz konularda açık bir tablo ile karşılaşmak hâlâ zor görünmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden biri, Fârâbî'nin kavramsal örgüsünün taşıdığı sır perdesinin tam olarak kaldırılamaması, diğeri de, Fârâbî'deki etkinin Platon, Aristoteles ve Yeni-Eflatunculuk gibi uzak gelenekler

---

<sup>8</sup> Yaşar Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, (Ankara: Elis Yayınları 2005) 25-45; Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sy. 28, (2014): 97-136.

<sup>9</sup> Örnek olarak bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 237-252.

<sup>10</sup> Robert Wisnovsky, *İbn Sina Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 189.

üzerinde aranmasıdır. Uzak gelenek üzerinden yaptığımız değerlendirmemiz, Fârâbî üzerinde İslâm'ın etkinliğine işaret eden çalışmalar olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira İslâm'ın Fârâbî üzerinde etkilerine değinen kıymetli çalışmalar bulunmaktadır. Ancak bizim iddiamızın ve konumuzun önemi, Fârâbî'deki etkinin izlerinin salt din olarak İslâm'da değil yakın gelenek olarak İslâm düşünce geleneklerinde de aranması gerektiğinde yatmaktadır.

Tezin önemini ve özgünlüğünü artıran bir diğer husus da, Fârâbî'nin ifadelerindeki kapalılığı açmaya teşebbüs etmesidir. Bu teşebbüs sırasında, onun ifadelerinin tarihsel anlamda neye/kime karşılık geldiğini göstermeye gayret ettik. Nitekim başka çalışmalarda Kanunkoyucu ve “Fâzıl İlk Reis” ile Hz. Muhammed vb. şekilde kurulan özdeşliklerle karşılaşmak mümkündür.<sup>11</sup> Biz ise bu yorumları, tarihsel ve problematik anlamda Kelâmın ve Fıkhın ortaya çıkışına taşımak; Fârâbî'nin ârâ ve ef'âl tasnifinin kelâmî ve fikhî (ârâî ve ef'âlî) bir örnek ile somutlaştırma amacındayız. Bu açıdan daha önceki çalışmalarda belirli noktaya kadar getirilen bu tarz özdeşliklerin, daha da ileriye taşınmaya çalışılması, bu tezin Fârâbî ile ilgili kısımlarının önemli bir özelliğidir. Bu özellik, üzerinde incelikli çalışmalar yapıldığı takdirde, İslâm Tarihi'nin felsefî okunuşuna Fârâbî eksenli bir model çıktısı sunabilecek niteliktedir.

Tezin önemine dair yukarıdaki açıklamalar ilk iki bölüm eksenli kurgulanmıştır. Üçüncü bölüm özelinde de tezin değerine atıf yapan bazı hususları vurgulamamız gerekir. Burada kelâmî epistemoloji açısından Fârâbî'nin açıklamalarının, kelâm kitapları ile mukayesesini yaptık. Karşılaştırmayı akıl, meşhurluk ve makbûlât hakkındaki Fârâbî'nin ifadeleri üzerinden gerçekleştirdik. Bu tarz bir yöntem, özellikle Fârâbî ve Kelâm alanındaki mukayeseli çalışmalar açısından sık karşılaşılan bir durum değildir. Dolayısıyla biz, Fârâbî'nin ilgili açıklamalarının, kelâmcıların metinleri ile mukayesesini yaparak, iç tutarlılığını ve kelâmî epistemolojide neye karşılık geldiğini göstermeye çalıştık.

İlgili açıklamalar dikkate alındığında, üçüncü bölüm kelâmî ve felsefî epistemolojilerinin sınırlı ve belirli alanlar (meşhurluk, makbûlât ve akıl) üzerinden karşılaştırılmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu bölüm, Fârâbî'nin nispet ettiği

---

<sup>11</sup> Örnek olarak bk. Macid Fahri, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld, 2002), 49; Gürbüz Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*, ed. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 49-70; Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, “Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsâu'l-Ulûm Adlı Eseri”, *İlimler Sayımı* (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 33-65.

durumların niteliğine ve özel anlamda da kelâmî epistemolojinin yapısına dönük, tespit ve bulgular taşıması bakımından ayrıca önemi haizdir.

### C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Tezin bütünü, Fârâbî ve Kelâm arasında karşılaştırma üzerine kurulmuştur. Bu sebeple özellikle ikinci ve üçüncü bölümlerde karşılaştırmalı analiz (comparative analysis) yöntemi benimsenmiştir. Tarihsel verilerin ve dilsel ifadelerin anlam küresini tespit etme ve farklı verilerin bir bütün içinde değerlendirilme imkânı üzerinde çalıştık. Fârâbî'nin açıklamalarının bütünlüğünü muhafaza etmek için Fârâbî öncesi kelâm kültürünü ve bu kültürün Fârâbî'ye etkisini içeriden anlamaya gayret ettik. Buna bağlı olarak tezimizde kavramsal analizlere yer verdik. Genel ve tümel yargılardan da mümkün olduğunca kaçınmaya gayret sarfettik. Bütün bunlardan hareketle sosyal bilimlerde izlenen yöntemler arasında tezimizde, anlamacı bir tarzı benimseyerek fenomenolojik yaklaşımı takip ettiğimizi belirtebiliriz.<sup>12</sup>

Yorum ve çıkarımlarımızda modern okuma ve anlama tarzları ile tartışmaya girmemeyi de bir metot olarak tercih ettik. Buna rağmen yer yer metne içkin kıldığımız bazı yorumlarla karşılaşmak mümkündür. Bunları bizim iddiamızın ve bulgularımızın anlaşılmasına hizmet ettiği oranda, ayrıca farklı yorumların doğuracağı çıkmazları gösterme adına teze taşıdık. Çalışmamızı, farklı yorumlarla bir çatışmaya sokmamaya özel gayret gösterdik. Bunun temelde iki sebebi vardır. Çalışmamızda bizatihi, Fârâbî gibi bir sistem filozofunun iddialarının bir kısmını etüt etmeye girişmiş olmamız ve farklı okuma ve yorumlar arasındaki çatışmalara tezimizi sıkıştırmama arzumuzdur.

Tez başlığı ve bölüm başlıklarına taşıdığımız “Metafizik” terimi ile tez boyunca Felsefe-i Ūlâ/el-İlâhiyyât'ı kastetmekteyiz. Bunlar dışında birinci bölümde nazarî ve naklî kelâm geleneği şeklinde bir ayırım yoğun olarak kullanılmıştır. Nazarî kelâm ile özellikle nazarî faaliyetin meşruiyetini savunan yaklaşımları, naklî kelâm tercihi ile de belirli bir fırkayı değil, nazarî faaliyete yönelik menfî tutum taşıyan ve özellikle nakilden akâid inşasındaki zihniyet yapısını kastetmekteyiz. Ayrıca ilk bölümde felsefeyi “Nazarî Kelâmın Bir Yönü: Kelâmu'l-Felsefe ya da Kelâmu'l-Felâsife” başlığından itibaren nazarî kelâmın örgüsüne de dâhil ederek kullandık.

---

<sup>12</sup> Detaylı bilgi için bk. Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 154, 163, 165, 166, 168, 173, vd.

İkinci bölümde “Felsefe-Din Arasındaki Zamansal İlişki” ana başlığı altında bazı sembolik tercihlerde bulunduk. Bunun temelde iki sebebi vardır. İlki, bölümün ilerleyen sayfaları ile bağlantıyı kurabilmek; bu şekilde bölüm içi tekrarları en aza indirmektir. Diğeri ise Fârâbî'nin ifadelerini bütün-parça ilişkisi içinde ele alma ihtiyacı hissetmemizdir. Bu durum, ilgili bölümde daha açık görüleceği üzere, Fârâbî'nin benzer konular hakkındaki genel ifadelerinin ait olduğu anlam kümesini daha iyi tespit edebilmemize olanak sağladı. Dolayısıyla bu bölümdeki karakterleri, Fârâbî'nin ifadelerini, parçacı yoruma tabi tutmayıp bütüncül okuma amacımıza uygun kurguladık.

Bölümdeki karakterler iki şekilde ele alındı. Birincisi A, B, C, D harfleri; diğeri ise A1-A10 aralıkları ile harf-rakam birlikteliği şeklindedir. Sadece harflerden oluşanlar, Fârâbî'de felsefe-mille ilişkisi içindeki farklı süreçlere gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla salt harfler farklı süreçler açısından bir sembolik tercihi yansıtmaktadır. Harf-sayı birlikteliğini özellikle A1-A10 aralıklarında kullandık. Bu kullanım, aynı süreç içindeki farklı aşamalara işaret etmektedir. A1-A10 arası özel olarak Fârâbî'de bireysel ya da insanlık aklının evrimsel gelişimi olarak niteleyebileceğimiz hatabî yollarla başlayıp nebîlikle son bulan süreçteki gelişim aşamalarını ifade etmektedir. Kelâm ve Fıkıh başlıkları altında kullandığımız O, Ç ve İ karakterlerini “Ortaya Çıkış, Çeşit ve İşlev” başlıklarının kısaltması olarak tercih ettik.

#### **D. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ**

Araştırmamızın konusu, kelâmın metafizik bir disiplin olma imkânını Fârâbî eksenli soruşturmadır. Bu sebeple çalışmamız literatürde iki tarz çalışmayla konu açısından benzeşmektedir. Bunlardan ilki, kelâmın metafizik bir disiplin olma imkânına yönelen çalışmalardır. Diğeri ise “Fârâbî'nin kelâm tasavvurunu” araştıran çalışmalardır. Bizim çalışmamız, her iki tarz çalışmayı ihtiva etmektedir. Buna göre kelâmın metafizik bir disiplin olma imkânını Fârâbî'nin kelâm hakkındaki açıklamalarından hareketle soruşturmak, literatürde tam olarak yer almayan bir niteliğe sahiptir.

Kelâmın metafizik bir disiplin olma imkânı ile Fârâbî'nin kelâm hakkındaki açıklamalarına özgü çalışmaların temel özelliği, konularını ait oldukları alan içinde ele almalarıdır. Kelâmın metafizik karakteri, daha çok kelâm ilminin kendi olanakları

üzerinden incelenmekte;<sup>13</sup> kelâmın metafizik bir disiplin olmasını mümkün görmeyen Fârâbî'nin eleştirileri ile karşılaştırmalı analize başvurulmamaktadır.

Benzer şekilde Fârâbî'nin kelâm tasavvurunu ortaya koyan çalışmalar, Fârâbî'nin açıklamalarını kendi kitaplarından hareketle incelemekte ve onun söylemlerini kelâm kitaplarındaki açıklamalar ile mukayese ederek etüt etmemektedir.<sup>14</sup> Bizim çalışmamız, Fârâbî'nin açıklamalarını kelâm kitapları ile karşılıklı ele almaya çalışan ilk doktora çalışması niteliğini taşımaktadır.

Bunlara ilaveten Fârâbî'nin kelâm ve fıkıh anlayışını inceleyen çalışmaların özelliği, bazı istisnaları olsa da, Fârâbî'nin mille/din, vahiy, nübüvvet vb. konularda Yeni-Eflatuncu geleneğe atıf yapmaları; kelâm ve fıkıh anlayışını salt İslâm kelâmına ve kelamcılara özgü incelemeleridir. Bizim çalışmamız Fârâbî'nin felsefe, mille, nübüvvet vb. konularda İslâm'ın etkinliğine; fıkıh ve kelâmı ârâ ve ef'âl ayırımında Müslüman kelâm ve fıkıh birikiminin etkisine; mille, fıkıh ve kelâm sanatlarını tüm dinler üzerinden kurguladığına dikkat çekmesi bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

## E. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLILIKLAR

Tezimiz konu ve dönem olarak iki açıdan sınırlandırılmıştır. Kelâm ve metafizik ilişkisi konumuz, Fârâbî eksenli sınırlandırılmıştır. Bu kapsamda Fârâbî'nin kelâm hakkındaki spesifik eleştirileri arasında meşhûr ve makbûl nitelemeleri incelenmiş ve bu şekilde Fârâbî'nin kelâm hakkındaki açıklamaları arasında ayrı bir sınırlandırmaya da gidilmiştir. Bu sınırlandırmamızı da tezimizin temel iki varsayımına göre gerçekleştirdik. Buna göre kelâmın metafizik bir disiplin olma imkânını, Fârâbî'nin meşhûr ve makbûl nitelemeleri ile sınırlandırarak incelemiş bulunmaktayız.

Fârâbî'nin *İhsâu'l-'Ulûm*'daki kelâmcı gruplara dair açıklamaları, tezde özel bir soruşturmaya konu olmamıştır. Bunun sebebi, ilgili açıklamaların daha önce bazı çalışmalar tarafından yeterince incelendiğine dair kanaatimizdir. Ayrıca *İhsâ*'daki gruplar, hangi kelâmî fırkayı nitelediğine dönük bir araştırmanın konusu olmaya daha

<sup>13</sup> Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 51 vd.; Ömer Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75-92; Güdekli, “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”, 2, 8-9, 14-15 vd.; Fadıl Aygan, “Müteahhirûn Döneminde Kelâmın Metafizik Olarak İnşasının Boyutları”, 121-124.

<sup>14</sup> Fahri, *Al-Farabi*, 49; Aydınli, “Fârâbî’de İlm-i Kelâm ve Fıkıh”, 25-45; Korkut, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 97-136; Humeysi, “Fârâbî’ye Göre Kelâm İlminin Anlamı”, 243-254; Şenol Korkut, “Farabi’nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 107-112.

uygundur.<sup>15</sup> Böyle bir araştırma tezdeki temel varsayımlarımız ile doğrudan ilintili olmadığı için kelâmcı gruplar hakkında incelemelerde bulunmadık. Varsayımlarımızla ilintili olduğu nispette makbûl ve meşhûr konusuna bazı atıflar yapmakla yetindik.

Fârâbî'nin *Kıyâsu's-Sağîr'deki* açıklamalarının tamamını teze dâhil etmedik. Bu kitaptaki makbûl konusu üzerinden bir soruşturma yürüttük. Nitekim makbûl niteliği, kelâmın metafizik bir disiplin olma imkânını zayıflatan ve varsayımlarımızdan birini temellendirmemizde yeterli olmuştur. Bu sebeple ilgili imkânı zayıflatan farklı niteliklere dair bir araştırmaya başvurmadık.

Araştırmanın konusu, hicri ilk beş asır içinde incelendiği için tezin dönemsel sınırlılığı hicri ilk beş asır olarak belirlenmiştir. Bu dönemden sonraki süreçlere yapılan atıflar, geçmişteki bulguların teyidi ve gelenek haline gelişini gösterme amaçlıdır.

---

<sup>15</sup> Macid Fahri, *Al-Farabi*, 50-51; Rudolph, Fârâbî'nin kelâmcı grupları hakkındaki açıklamalarında “bilgilendirme isteğinden çok dramatize etme amacıyla” olduğu kanaatindedir. Yazar kelâmcı gruplardan üç, dört ve beşinci grupların belirli bir mezhebi nitelemekten uzak olduğuna değinmektedir. İlk grubun Hanbelîleri ve Van Ess'e atıfla İbn Râvendî'yi nitelediğinin; ikinci grup ile de Mu'tezile'nin kastedildiğine dikkat çeker. Bk. Ulrich Rudolph, “Fârâbî ve Mu'tezile”, çev: Cahid Şenel-Nilüfer Koval, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi - I*, Derleyen: Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 238-242. Humeysî de birinci grup hakkında “naşçılar” yorumunda bulunmaktadır. Bk. Saîd Humeysî, “Fârâbî'ye Göre Kelâm İlminin Anlamı”, çev. Mehmet Şaşa, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (2016): 249. Ancak buradaki grupların sadece İslâm kelâm ekolleri üzerinden okunması Korkut'un ifade ettiği üzere Fârâbî'nin kelâm hakkındaki “evrensel bakışın” gözden kaçırılmasından kaynaklanmaktadır. Tezde Fârâbî'nin kelâma dair anlatılarının salt İslâm mezhepleri üzerinden yorumlanamayacağına dair daha geniş açıklamalar yapacağız. Bu sebeple burada sadece işaret etmekle yetiniyoruz. Ancak ilgili gruplar hakkında daha evrensel ve bütüncül bir bakış yansıtan Şenol Korkut'un yorumunun doğruya daha yakın olduğunun altını çizmeliyiz. Yazar bu konuda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Bahsedilen bu zümreleri tarihsel kelâm ekolleri ile özdeşleştirmekten ziyade filozofun tasavvur ettiği mümkün kelâmcı numuneleri olarak yorumlamak daha makûldür.” ve “Birinci sınıf kelâmcılarla Hristiyan teoloji ve kelâmı ile ilgisi de kurulabilir. Böyle bir olasılık durumunda hocası Yuhanna b. Haylan'a zımnî bir eleştiri yöneltmiş olabileceğini söyleyebiliriz.” Detaylı bilgi için bk. Korkut, “Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 105-107.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## KELÂMİN METAFİZİK OLDUĞUNA-DÎNÎ OLMADIĞINA DAİR TANIMLAMA: EHL-İ HADİS'E GÖRE KELÂM

### 1.1. SİSTEMLEŞME ÖNCESİ KELÂM VE FIRKALARIN KELÂMÎ KARAKTERİ

Kelâm, siyasi olayların gölgesinde şekillenip ilâhî hitabı anlama çabası olarak ortaya çıkmıştır. Hilafet tartışmalarının akabinde büyük günah, iman amel ilişkisi, insan fiilleri, kader ve sıfatlar gibi kelâmın ilk sorunları gündeme gelmiştir. Bilginin ne olduğu, mahiyeti, çeşitleri, metafizik bilginin temellendirilmesi gibi epistemolojik konular ele alınmamış; iman ve kader konularıyla ilişkili olarak kısmî anlamda bilgi sorununa değinilmiştir.<sup>16</sup> Bu sebeple ilk dönem fırkalarına verilen Şi'î, Hâricî ve Mürcîî nitelendirmeleri, sosyo-politik duruşun temsil edildiği dini gruplaşmaları ifade etmektedir.<sup>17</sup>

İlk problemlerin içeriğini iman, amel, kudret, kaza, kader, cebr, irca, istitaat, halk, şey, mahlûk vb. kavramlar oluşturmaktadır. Bu kavramlar ve kelâmî sorunların temellendirilmesinde asıl/ilke konumunda bulunan ise nastır.<sup>18</sup> H. I. yüzyılın son çeyreğinden itibaren şekillenmeye başlayan kavramsal çerçeve üzerinde etkili olan nassın, kelâmın başlangıç döneminde de benzer etkiyi gösterdiği söylenebilir. Buna paralel olarak temel sorunların çözümünde belirleyici olan nastır; akıl ise nassın yorumlanması ve ayetler arasındaki diyalektik yapının kurgulanmasında etkili olmuştur.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Louis Gardet, Georges Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev: Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 46, 49, 52; Ömer Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75; A. I. Sabra, “Ortaçağ İslam Kelamında Bilim ve Felsefe: Ondördüncü Yüzyılın Tanıklığı”, Çev: Mehmet Bulğen-Bilal Taşkın, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (2016): 649; İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcabbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, (Ankara: OTTO Yayınları, 2014) 93-94, 95; Claude Salame, “Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) Ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar Ve Büyük Kelâm Okulları”, Çev.: Kamil Güneş, *Marife*, sy. 1 (2002): 205; Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 2.

<sup>17</sup> Ignaz Goldziher, *İslamda Fıkıh ve Akaid*, çev: İlhan Başgöz (Ankara: Ardıç Yayınları, 2004) 92, 99, 111; Salame, “Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) Ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar Ve Büyük Kelâm Okulları”, 205.

<sup>18</sup> Erken döneme ait risaleler incelendiğinde bu husus dikkat çekmektedir. Bkz. Hasan Basri, “Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu”, Çev: Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. III-IV (1954): 75-84; Sönmez Kutlu, “İlk Mürcii Metinler ve Kitabü'l-İrca”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1997): 317-331.

<sup>19</sup> Salame, “Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) Ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar Ve Büyük Kelâm Okulları”, 197; Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelâm İlminin Yöntemsel Olarak İnşası”,



Nas, bir metin olarak Müslümanların tamamının kabul ettiği başvuru kaynağı niteliğindedir. Bu durum Farabi'nin kelâmı makbûle dayandığı şeklinde nitelemesinin h. I. ve II. yüzyıl için haklılık payının olduğu anlamında değerlendirilebilir.<sup>20</sup> Zira nas, erken dönemde insanlığın ortak bilgi nesnesi değil; Müslüman toplumun inandığı bir metin anlamında bilgi kaynağıdır. Bu sebeple nas, epistemik değeri tartışılmadan ve niteliği ortaya konulmadan önce  *kabul*  edilmiş bir metin konumundadır.

### 1.1.1. Çatı Bir Kavram Olarak Kelâm

Bir âlimin veya fırkanın ait olduğu geleneği ve zihnî yapıyı belirleyebilmek için tarihsel, yapısal, coğrafi bir takım tasnif modelleri geliştirilebilir. Ancak tasniflerde müelliflerin şahsi tercihleri, mezhebî aidiyetleri vb. hususlar etkili olabilmektedir. Kaynaklar incelendiğinde bu tasniflerin mutlakiyet arz etmediği de görülmektedir. Kimi müellifin Mürcie'ye dâhil ettiği Ebû Hanîfe, (ö. 150/767) bazı müelliflere göre Kaderî ya da Cehmî olarak da anılabilmektedir.<sup>21</sup> Bu durum, Selef ve Ehli Hadis kavramlarının kullanım içeriği hakkında da geçerliliğini sürdürmektedir.<sup>22</sup>

“Kelâm”, bütün fırkaları nitelese de bu niteleme, aynı anlam içeriğine sahip değildir. Örneğin Ehli Hadis, kelâm muhalefeti ile bilinmesine rağmen kelâm fırkası şeklinde nitelenebilir. Aynı şekilde sistematik bir bilgi topluluğu kimliği ile tanımlanamayan erken dönem “Mürcie, Hâriciyye, Kaderiyye, Cehmiyye, Cebriyye, Râfiziyye, Şi'a” gibi kelâm fırkaları da Ehli Hadis gibi belirli görüşler üzerindeki birliktelik üzerinden tanımlanmaktadır. Bu sebeple, kelâmî nitelemenin temel

---

*İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelam İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ed. Mahmut Çınar vd. (Gaziantep: 2017), 37-39.

<sup>20</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı (Metin-Çeviri)*, çev: Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015) 156/157.

<sup>21</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe'nin Cehmî ve Mürcî olduğunu Süfyan, Mâlik, Evzâî ve Abdullah b. Mübarek'ten nakletmektedir. Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, thk: Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, (Riyad: Dâru'r-Râye, 1994) 180-229. Mezheplerin ve âlimlerin tasnifi hakkında ihtilafa değinen bazı çalışmalar için bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2012) 30-34, 41-53; Mehmet Emin Özafşar, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması: Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2005): 246; Atullah Şahyar, “Ehli Hadis Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler”, *Journal Of Islamic Research*, Issue. 1 (2013): 10, 11; Abdurrahman Haçkalı, “Ehli Hadis – Ehli Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (2003): 60-64.

<sup>22</sup> Re'y ve Ehli Hadis'in çerçevesini kesin olarak belirlemenin güçlüğü hakkında bk. Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 47; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Re'y Tartışmaları Şeybânî Örneği*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 126-130. Bu durum özellikle Ehli Hadis'in en önemli isimlerinden olan İmam Mâlik hakkında da geçerlidir. Bazen re'y bazen hadis grubu içerisinde zikredilebilmektedir. Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Re'y Tartışmaları*, 136-140; Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 47.

ölçütlerine dair bir tespit yapmamız gerekmektedir. Biz erken dönemde “Kelâm kimliğinin” problematik, terminolojik, metodolojik şeklinde üç niteliği olduğunu söyleyebiliriz. Kaderî, Cebrî, Mürcîî, Şî‘î nitelendirmelerinin temelinde tikel anlamda kaderi reddetme, cebri savunma, irca fikrine sahip olma, imameti Ali ve oğullarına hamletme gibi belirli hususiyetler bulunduğu da görülmektedir.

Mevcut niteliklerden ilki problemlerdir. Birçok çalışmanın sistemleşme öncesi olarak işaret ettiği bu dönemin kelâmî karakteri, terminoloji ve problemlerdir. İlk dönem fırkalarının kelâm ekolü olarak nitelenmesi, belirli sorunlar hakkında belirli bir dil ile kelâm/konuşma sahibi olmasına dayanmaktadır.<sup>23</sup> Erken dönemden itibaren isimleri bize nakledilen fırkaların kelâm üst çatısı altında yer almalarının sebebi; iman-amel, kaza-kader, insan fiilleri, imamet, irca vb. erken dönem tartışmalarında belirli bir yaklaşıma sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu dönem, kelâmın sistematik ve metafizik bir yapıyı kazanmasından önceki bir süreci ifade etmektedir. Bu sebeple Mu‘tezile öncesi kelâmcılara yönelik eleştiriler ile Mu‘tezile ve sonraki süreçte gelişen eleştiriler arasında önemli bir ayrım yapılmalıdır.

### **1.1.2. Kelâm Muhalifi Olarak Ehli Hadis’i Tanımlama**

Ehli Hadis’in kelâm muhalefetine ve bu muhalefetin kelâmın mahiyeti açısından taşıdığı anlamlara doğrudan eğilmeden önce bazı açıklamaların yapılması gerekir. Öncelikle Ehli Hadis ile ilgili bir tanımlama ve sınırlandırma yapılmalıdır. Bunu yapmadaki amacımız, hicri II. asırdan itibaren belirginleşen kelâm muhalefetine altında yatan bilinci tespit ederek muhalefetin kelâmın mahiyeti hakkında taşıdığı anlamları ve bunların doğurduğu sonuçları ortaya koymaktır.

Bütün bu çabalar, toplumda öne çıkan eserleri/nakilleri ve bilginlerin zihin yapısını incelemeyi; sorgulamayı ve yorumlamayı gerektirecektir. Ehli Hadis’in kelâm konularını nasıl ele aldıkları, Mu‘tezile ya da diğer fırkaları eleştirirken yaptıkları açıklamaların tutarlılığı, bizim tezimizin amacının ve kapsamının dışındadır. Bu tarz bir

<sup>23</sup> Bağdâdî “Hz. Ali, Abdullah b. Ömer, Ömer b. Abdülaziz, Zeyd b. Ali, Hasan el-Basrî, Şa‘bî, Zührî, Cafer-i Sâdık, Ebû Hanîfe ve Şâfi‘î” gibi isimleri kelâmcı tasnifinde zikreder. Bu isimlerin aynı listede yer almasını sağlayan etken, Hâricî ve Kaderî fırkaları reddetmeleri ve nübüvvet, kader vb. konularda risaleler yazmalarıdır. Ancak el-Bağdâdî’nin daha önceki sayfalarda zikrettiği Ehli Sünnet’in birleştiği esaslar arasındaki bu isimlerin bilgi teorileri hakkındaki görüşleri veya eserleri bilinmemektedir. Müellif başka yerlerde de Mâlik, Şâfi‘î, el-Evzâ‘î, es-Sevrî, İbn Ebi Leylâ, Sevrî’nin ashâbı ve Ahmed İbn Hanbel’e uyanları ve Zâhirîleri Ehli Sünnet’in kısımlarından saymaktadır. Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev: Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 246-248, 253-257, 289-290.

soruşturmanın Ehli Hadis'in kelâmî görüşleri, akaid ilkeleri vb. içerikli çalışmaların konusu olması daha uygundur. Bu sebeple çalışmamızda işaret etmek amacıyla vereceğimiz bazı örneklerle yetineceğiz.

Ehli Hadis özelinde yapılacak bir araştırmanın cevaplaması gereken ilk soru, "Ehli Hadis ile neyin kastedildiği" olmalıdır. Ehli Hadis için Ashâbu'l-Hadîs, el-Muhaddisûn, Ehlü's-Sünne, Ashâbu'l-Âsâr, Ehlu'l-Âsâr vb. farklı kullanımlar mevcuttur. Bu kavramların tarihsel ve yapı itibarıyla çoğu zaman eşanlamlı kullanıma sahip olduğu; bununla birlikte yazarların kimlik aidiyetleri ve yaşadıkları döneme göre bazı farklılıklar taşıdığı birçok çalışmaya konu olmuştur.<sup>24</sup> Ehli Hadis'in nakil eksenli anlayışının oluşum ve gelişmesinde, bedevî ve sözlü kültür,<sup>25</sup> Arap milliyetçiliği, mevâlî muhalefeti (örneğin Ebû Hanîfe),<sup>26</sup> Emevî-Abbâsî dönemi olayları<sup>27</sup> vb. psikolojik, sosyolojik ve siyasi unsurların etkisine dikkat çekilmiştir. Ancak Ehli Hadis'e mensup âlimler arasında sayıları yadsınamayacak derecede medenî/şehirli, eğitilmiş, Arap olmayan unsurlar da bulunmaktadır.<sup>28</sup> Dolayısıyla naklî geleneğin oluşumunda yukarıdaki sebeplerin etkisini aşan boyutların aranması gerekir.

Bir hakikat tasavvuru iddiasında farklı açıklama modellerini yok sayan bir zihniyetin, Emevî-Abbâsî dönemlerini aşip daha uzun tarihsel süreçlere ve bölgelere yayıldığı da bilinmektedir.<sup>29</sup> Bu durum Ehli Hadis'in kelâm muhalefetine, farklı

<sup>24</sup> Örnek olarak bk. Kırbasoğlu, *Ehli Sünnet'in Kurucu Ataları*, 27, 29. Kadir Gürler, *Ehli Hadis'in Düşünce Yapısı – İlk Dönem Ehli Hadis Örneği-* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 105; Abdullah Aydın, "Ehli Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 507-508; Salim Ögüt, "Ehli Hadis", c. 10 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 508-512; Özşenel, *age*, 126-153; Murtaza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 61-66.

<sup>25</sup> Hayatta kalmanın ve emniyetin bedevi toplumdaki dayanağı ancak ve ancak kendinden önceki izleri ve geleneği takip etmektir. Bedevinin hayatını şekillendiren çölde yol ve güzergâh tespitinin geleneğe ve nakle dayanmasının İslam düşüncesindeki etkisi hakkında Watt ve Hatipoğlu'nun dikkat çektiği bu husus için bk. Gürler, *Ehli Hadis'in Düşünce Yapısı*, 195.

<sup>26</sup> Re'y ile ümmetin içinde üç kişinin meşhur olduğuna dair İbn Uyeyne'nin rivayeti hakkında bkz. Ahmed b. Hanbel, *İlel*, III: 137; Ünal, *age*, 51; Bağdâdî de dini konulardaki bidatleri Vasıl ve Amr üzerinden esirlerin çocuklarına atfetmektedir. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 87.

<sup>27</sup> Siyasi ideolojinin desteklenmesi veya reddedilmesi anlamında Mihne hadisesi ve Şuubiyye hareketi zikredilebilir. Adem Apak, "Şuubiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 244-246.

<sup>28</sup> Bunun için Kütüb-ü Sitte müellifleri arasında Arap olmayanlar hatırlanabilir. Yine burada İslam bilim tarihinin seyirinde etkili olanların, çeviri faaliyetlerinin mümessil ve destekçilerinin Abdülmelik, Hişam, Mansur, Harun er-Reşid ve Memûn olduğu düşünüldüğünde, zihniyet tasavvurunun Arabî ve gayr-i Arabî şeklinde katı bir tasnifle anlaşılmasının sorunlu olacağı söylenebilir. Zira bu halifeler, Kureyş kökenli Arap halifelerdir. Detaylı bilgi için bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev: Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınları 2015), 18, 37, 38-48 vd.

<sup>29</sup> Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn* nşr: Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2006), 15.

etkenlere dayandığını göstermektedir. Bizce bu etkenler, epistemoloji<sup>30</sup> ve bireylerin dini kaygısı<sup>31</sup> ile açıklanabilir. Bu iki unsur, Ehli Hadis zihniyetinin ve kelâm muhalefetinin devamlılığını açıklayabilecek önemli hususların başında gelmektedir. Ehli Hadis'in re'y değişikliğini (din konusunda görüş değiştirmek) “küfür, bid‘at, din değiştirme” şeklinde kabul etmeleri dini kaygılarına; her şeyin kitap ve sünnette bulunduğu iddiaları, hem dini kaygılarına hem de epistemolojilerine işaret etmektedir.

Kelâm muhalefetinin “dini kaygıya” dair yönü bir hakikattir. Ancak bu kaygının ideolojik ve ötekileştirici bir dil inşa ettiği de bir o kadar gerçektir. Bu iki gerçeğin taşıyacağı sübjektif yaklaşımlar, kelâm muhalefetinin nesnel yönünün tespitini zorlaştıracaktır. Biz bu sebeple dini kaygıdan ziyade nakil anlayışının nazara yönelik muhalefette kelâm açısından sonuçları üzerinde duracağız. Böylece iki geleneği, epistemolojik zeminde incelemeye ve kelâm muhalefetini bilgi teorileri üzerinden açıklamaya çalışacağız.

### 1.1.3. Kelâm Kimliğinin Bir Parçası: Ehli Hadis

Mu‘tezile öncesi fırkalar arasında Kaderiyye, Hâricilik, Cehmiyye, Cebriyye, Mürcie gibi ilk dönem sistematik bir yapı arz etmeyen kelâm fırkaları bulunmaktadır. Bu fırkalar arasında Ehli Hadis'i de zikredebiliriz. Çünkü Ehli Hadis de temel tartışma konuları hakkında belirli bir tutumu temsil etmektedir. Örneğin onlar “Allah'ın sıfatları, imanın tanımı, imanda istisna, küfür-şirk, imanda artma ve eksilme, halku'l-Kur'ân, ru'yetullah, ef'al-i 'ibâd” vb. konular hakkında belirli kelâmî görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Bu zihniyetinin epistemolojik bir tavrı yansıttığına dair bir yorum için bk. M. Hayri Kırbasoğlu, “Maziden Âtiye Selefi Düşüncenin Anatomisi”, *İslamiyat*, sy. 1 (2007): 144; Bulut, “Selefliğin Kelam İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler”, 289.

<sup>31</sup> Mehmet Paçacı, “İmam Şâfi'nin Metodolojisinde Öznenin (Müctehidin) Rolü: Hermeneutik Bir Eleştiri”, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü*, haz: Hayri Kırbasoğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 199; Gürler, *Ehli Hadis'in Düşünce Yapısı*, 192.

<sup>32</sup> Hâfiz Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Kitâbu's-Sifât*, thk: Abdullah el-Guneyman (Medine: Mektebetü'd-Dâr bi'l-Medineti'l-Münevvere, 1402), 12-44; Ebu Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtu Sifâti'r-Rabbi Azze ve Celle*, thk: Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân (Riyad: Daru'r-Rüşd, 1408/1988), 11-587 (Sıfatlar bahsine ayrılmış), 588, 658 vd.; Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî Ebu Abdullah, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk: Muhammed Hasan Raşid (Kahire: el-Matbatu's-Selefiyye, 1393), 7, 19, 22; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ebû Abdullah, *el-Akîde rivâyetü Ebî Bekir el-Hallâl*, thk: Abdülaziz İzzeddin Şirvânî (Dimeşk: Dâru Kuteybe, 1408), 102, 117, 118, vd.; Osman b. Saîd b. Hâlid b. Saîd Ebu Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk: Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Dâru İbni'l-Esir, 1995), 32, 40, 71, 102 vd.; İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dineveri, *Hadis Müdafası*, çev: M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 38, 110-114, 123-127, 131-132 vd.; Ashâbu'l-Hadis'in sıfatlar görüşü hakkında önemli bir çalışma olarak bk. M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehli Sünnet'in Kurucu Ataları: Ashâbu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi* (Ankara: OTTO Yayınları,

Ehli Hadis'in kelâm kimliğini taşıdığı yargısını destekleyecek birçok veriden bahsetmek mümkündür. Bunun için el-Evzâi (ö. 157/774), İmam Malik, Rabiâtü'r-Re'y ve Dâvûd İbn Ebî Hind (ö. 140/757) gibi Ehli Hadis'in h. II. yüzyılının en önemli âlimlerinin, Gaylan ed-Dımeşkî ile kader konusunda fikri mücadelede bulunmaları örnek gösterilebilir.<sup>33</sup> Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 99-101/717-720) 'Adiy b. Ertât'tan "kaderin olmadığını iddia edenler hakkında" hükmünü sormasına binaen 'Adiy'in verdiği cevap da hatırlanabilir.<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel'in, İmam Malik'in imanı kavı ve amel şeklinde tanımladığını belirtmesini de zikredebiliriz.<sup>35</sup> Ayrıca Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbu'l-Îmân*'da dönemin iman tanımlarını eleştirerek iman tanımı, imanda istisna, amelîn imana dâhil olup olmaması konularında Ehli Hadis'in görüşlerini/kelâmalarını öne çıkarması bu örneklere eklenebilir.<sup>36</sup>

Ehli Hadis'in kelâmî bir hareket inşasında olduklarını destekleyen en önemli mesele sıfatlar konusudur. Kelâm fırkalarının Müşebbihe, Mücessime, Muattıla şeklinde adlandırılmasındaki temel gerekçe olan Allah'ın Sıfatları konusu, Ehli Hadis'in tavrını da belirleyen başat konulardandır. Kitap ya da sünnette hakiki veya mecazî olduğuna dair doğrudan bir işaret olmasa da<sup>37</sup> Cehm b. Safvan, Ca'd b. Dirhem, Vasıl b. Ata gibi ilk dönem kelâm bilginlerinin kelâmı/görüşleri, hadis bilginlerinin konu hakkındaki tutumlarını etkilemiştir.

Ehli Hadis'in öncü âlimlerinden sıfatlara işaret eden ifadelerin zâhirî manası üzere anlaşılması, teville gidilmemesi, nassın olduğu şekilde kabul edilmesi, "yed" in "kudret", "sem' ve basar"ın "ilim" olduğu şeklinde açıklamalar yapılmaması gerektiğine dair birçok rivayet vardır.<sup>38</sup> Ancak hadis bilginlerinden Süfyân es-Sevrî gibi

---

2017). Ashâbu'l-Hadis'in iman ve imanla ilgili konular hakkındaki görüşlerini ele alan önemli bir çalışma için bk. Sönmez Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 79-168.

<sup>33</sup> Geylan ed-Dımeşki ile girilen kader tartışmaları ve bunların faileri hakkında bkz. Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli 'İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a Mine'l-Kitâb ve's-Sünne ve İcma'is-Sahabe*, thk: Ahmed Said (Riyad: Dâru Tayyibe, 1402), IV: 718; İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Kırnati eş-Şehir bi's-Şatibi, *el-İ'tisam*, thk: Selim b. İdü'l-Hilali (Suudi Arabistan: Darü İbn Affan, 1412/1992), I: 86; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 170-171; Kırbaçoğlu, *Ehli Sünnet'in Kurucu Ataları*, 84.

<sup>34</sup> Ebu Bekir Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdullah el-Âcurriyye el-Bağdâdî, *eş-Şerî'a*, thk: Velid b. Muhammed b. Nebih Seyfunasr (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1417/1996), II: 91, V: 280.

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel Ebu Abdullah eş-Şeybani, *İlel ve Marifetü'r-Rical*, thk: Vasiyullah b. Muhammed Abbas (Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1408/1988), III: 180.

<sup>36</sup> Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları*, 247-293.

<sup>37</sup> Kırbaçoğlu, *Ehli Sünnet'in Kurucu Ataları*, 111; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 125.

<sup>38</sup> Abdullah b. Ahmed b. Kudame el-Makdisi, *Zemmu't-Te'vil*, thk: Bedr b. Abdullah el-Bedr (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1406), 15, 25; Ebu'l-Hüseyn İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanabile*, thk: Muhammed

bilginlerin “vech” kelimesini, Allah’ın rızasını elde etmeyi sağlayacak salih amel, “celâl”i, “zât ve vücûd” şeklinde tevil ettikleri nakledilmektedir.<sup>39</sup> Buna ilaveten “Allah’ın iki elinin de sağ olacağı” rivayetinin “mükemmeliyet”;<sup>40</sup> “istivanın” ise “istikrar”<sup>41</sup> anlamında değerlendirildiği, “Allah’ın elinin bağlı olmasının” cimrilik ve cömertlik anlamında yorumlayan nakiller de bulunmaktadır.<sup>42</sup> Bu durum aslında Ehli Hadis’in tevilden uzak durma iddiasının ya hakikati tam yansıtmadığını ya da mutlak olmadığını göstermektedir. Bizce burada Ehli Hadis’in tutumunu, karşı çıktığı kelâmlardan/görüşlerden hareketle tanımlamak daha sağlıklı görünmektedir. Böylece Ehli Hadis’in tevilden kaçındığına yönelik önceden değindiğimiz rivayetlere rağmen tevil örnekleri sergilemeleri bir anlam ifade edecektir.

Ehli Hadis’in sıfatlar konusundaki görüşlerine/kelâmlarına sergilenen karşıt tavır, kendileri açısından salt tevil olarak değerlendirilmemiştir. Ehli Hadis; nefy, iptal, ta’til vb. sonuçlar doğurduğunu düşündükleri tevillerle karşılaşmıştır. Onlar, ayet ve hadislerde açıkça belirtilen sıfatların, kader, iman vb. hususlara değinen rivayetlerin nefy ve iptali anlamına gelebileceğini düşündükleri kelâmlara karşı çıkmaktadırlar. Bu sebeple de bu tarz teviller yapan ilk dönem kelâm bilginlerinin salt tevilleri değil; sıfatları yok sayma anlamına gelebilen görüşleri/kelâmları reddedilmektedir.<sup>43</sup> Bunlardan hareketle Ehli Hadis’in tutumunu, *teslim* ya da *tevil karşıtı* şeklinde değil, ilgili tevil örnekleri dikkate alındığında, *ispat/kabul içerikli bir tevil* şeklinde tanımlamak daha tutarlı görünmektedir. Bu tanımlama erken dönem için kelâm kimliğinin bir parçasını Ehli Hadis’in temsil ettiğini teyit etmektedir.

---

Hamid (Beirut: Daru’l-Marife, t.y.), II: 207; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru ‘Alâmi’n-Nübelâ*, thk: Şuayb el-Arnâvûd- Muhammed Naîm (Beirut: Müessesü’r-Risâle, 1405/1984), VIII: 402.

<sup>39</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu’l-Fazl el-Askalânî eş-Şâfiî, *Fethu’l-Bârî Şerh Sahih-i Buhârî* (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), VIII: 505, XIII: 389.

<sup>40</sup> Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Ebû Muhammed ed-Dîneverî, *Te’vilü Muhtelifi’l-Hadis*, thk: Muhammed Zührî en-Neccâr (Beirut: Dâru’l-Cil, 1393/1972), 210.

<sup>41</sup> İbn Kuteybe, *age*, 271.

<sup>42</sup> Zübeyir Bulut, “Selefilğin Kelâm İlmi’ne Getirdiği Eleştiriler – İbn Teymiyye Örneği-,” *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (08-10 Kasım 2013)* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 287; Mustafa Öztürk, “Selefilik ve Te’vil Üzerine”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, sy. 3 (2009): 93.

<sup>43</sup> Bu hususun en güzel örneklerini İbn Huzeyme’de görebiliriz. İbn Huzeyme; ilim sıfatını ele alırken Cehmiyye’nin zata nispet edilen ilim sıfatını inkâr etmesi üzerinde durmaktadır. Yine vech konusunu ele alırken de Cehmiyye, Muattıla vb. firkaları sıfatları inkâr ve red üzerinden değerlendirmektedir. Allah’ın kendisini olumlu/subûfî anlamda nitelendirdiği her şeyi; kendilerinin, Hicaz, Tihame, Yemen, Irak Şam ve Mısır ulemasının tamamının olumlu anlamda değerlendirip var olduğunu söylediklerini belirtir. İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 26.

Bu olgular Ehli Hadis'in ilk dönem fırkaları gibi terminolojik/kavramsal ve problematik/sorunsal anlamda kelâmî kimlikte buluştuklarını; bu hususta diğer kelâm fırkaları gibi olduklarını söylememize imkân tanımaktadır.<sup>44</sup>

## 1.2. SİSTEMLEŞME ÖNCESİ KELÂM MUHALEFETİ

### 1.2.1. Nazar Öncesi Nazar Muhalefetinin Taşıyıcı Kavramı: Re'y

Ehli Hadis'in kelâm muhalefesinde referans aldığı erken dönem bilginlerinin kelâmlarında/nakillerinde bazı temel konular ve kavramlar önem arz etmektedir. Bunlar dışında belirli isimler üzerinde yoğunlaşan eleştiriler de görülmektedir. Nazarî Kelâm muhalefeti öncesinde nazarî faaliyete dönük muhalefetin taşındığı en önemli kavram "re'y" terimidir. Bizim için bu kelimenin önemi etimolojisinde ve tarihinde yatmaktadır. Kavram, "nazar, tefekkür, teemmül, akıl, hayal ve tasavvur ile görme, itikad" vb. anlamlarında kullanılmaktadır.

Terimin bu içeriğinin geç dönem kelâmî epistemolojiyi yansıtan "en-nazar" terimi ile yakınlığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Ru'yetin "en-Nazar bi'l-ayn ve'l-kalb" içeriği, bunlar dışındaki birçok benzerliğin dayandığı asıl husus, her iki kelimenin de daha çok düşünmek, fikir yürütmek vb. anlamlarda kullanıldığını göstermektedir. Hatta "irtea" içerikli Ra'yu'l-kalb'in (رأى القلب) düşünmek anlamı; reviyeye ve terviyyenin zihinde bulunan birtakım şeylerle ilişkilendirilmesi, re'yin daha çok inanç konuları ile ilgili olarak küfür ve bid'at ile nitelenmesi, nazar ve re'yin birbirine yakın anlamda olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>45</sup>

Re'yin ilk dönemden itibaren zemmedilen bir eylem olduğunu söylemek güçtür. Tarihte re'yin kullanımına bakıldığında h. I. asrın sonlarına kadar bir faaliyet olarak

<sup>44</sup> Benzer bir durumu filozof teriminin kullanımı için de düşünebiliriz. Aristoteles, filozof kavramını diyalektikçi ve sofistler hakkında da kullanmaktadır. Felsefe, diyalektik ve sofistlik aynı gerçeğe yönelirler. Aristoteles filozof adını aynı konular hakkında konuşmalarına dayandırmaktadır. Ancak sofist, filozof görünmek için aynı konularda konuşur. Aristoteles, her üçünün filozof adını almasının konuşulan konular sebebiyle ayniliğine işaret etse de, filozof olma keyfiyet ve niteliklerinin aynı olmadığını anlatır. Onları birbirlerinden yöntem ve amaç açısından ayırır. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1004b 5-7, 15-27.

<sup>45</sup> Ebu'l-Fazl Cemaleddin b. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-Mısrî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1990) XIV: 291-303; Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, thk: Mehdi Mahzumi-İbrahim es-Samarrâî (Beyrut, y.e.y. 1988), VIII: 306-314; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev: Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 451-453; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît (I-II)* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, t.y.), I: 320; Özşenel, *age*, 65-82.

olumlu bir meziyet sayıldığı; bunda da fikhın belirleyici olduğu belirtilmektedir.<sup>46</sup> Özafşar, ikinci asra gelindiğinde re'yin ilk asırdaki durumunda farklı bir tablo ile karşılaşıldığı; daha önce görülmemeyen bir çatışmanın ilk izlerinin hissedilmeye başlandığı tespitini yapmaktadır.<sup>47</sup>

Hammad b. Ebi Süleyman (ö. 120/737) ve Ebu Hanîfe (ö. 150/ 767) re'y ve eser çatışmasının belirginleşmeye başladığı ikinci asrın ilk yarısındaki bilginleri temsil etmektedir. Bu dönemde her iki âlimin de irca fikri ile ilişkilendirilmesi dikkat çekmektedir. Ancak Ebu Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilerin yoğunluğu dikkate alındığında aynı tavır, irca fikrinin mümessili olan Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Hasan'a (100/718) karşı görülmemektedir. Bunda Ebu Hanîfe ve Hammad'ın mevaliden; Hasan'ın ise Haşimoğullarından olmasının etkisi olabileceği gibi Ebu Hanîfe'nin fikh alanında Kufe'de otorite olmasının etkisi de muhtemeldir.

Re'y, ikinci asırdan sonraki süreçte sadece Ebu Hanîfe ve Mürcî nitelemesini değil; dönemin diğer bazı akımlarını da niteler şeklinde kullanılmaktadır. Ahmed b. Hanbel, Salim b. Ebi Hafsa'yı (ö. 140/758?) "re'y sahibi bir Şi'i, Emevî düşmanı ve Ali taraftarı" şeklinde tanıtmaktadır.<sup>48</sup> Yine Ahmed b. Hanbel Hâricî ve Hz. Osman taraftarı bazı isimlerden hadisle meşgul olmalarına rağmen re'y sahibi olarak bahsetmektedir.<sup>49</sup> Dolayısıyla siyasi bir duruşun etkisi hissedilse de re'y, dönemin birçok hareketine sıfat olabilmekte, özellikle hadis bilginlerinin kullandığı temel bir yergi ifadesini yansıtmaktadır.

Re'y nitelermeleri ile yapılan eleştirilerde dikkat çeken bir husus da sünnet ve eserin re'y ile reddedildiği iddiasıdır. Ancak bu eleştiriler büyük oranda fikhla ilgili hususlarda geçerlidir.<sup>50</sup> Rabîatü'r Re'y'in (ö. 136/753-54) Zühri'ye (ö. 124/742) verdiği tavsiyede, "sünnet ile re'yin karışmaması için" sünnetin sünnet, re'yin de re'y olduğunun söylenmesi istenmektedir.<sup>51</sup> Sünnet ile re'yin karıştırılmaması hassasiyetini taşıyan bu nakil, mefhum olarak mevcut bir re'yin olumlandığına işaret etmektedir.

<sup>46</sup> Muhammed b. Sad b. Ebu Abdullah el-Basri ez-Zühri, *et-Tabakatü'l-Kübra* (Beyrut: Daru Sadr, t.y.), V: 17, 19, 35, 73, 164; Bu nakillerin ve başka verilerin bir arada değerlendirildiği önemli bir çalışma için bkz. Özafşar, *agm*, 228-233; Ünal, *age*, 47; Gürler, *Ehli Hadis'in Düşünce Yapısı*, 78-81; Bedir, *age*, 67.

<sup>47</sup> Özafşar, *agm*, 234.

<sup>48</sup> Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I: 546; Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebi, *Tarihu'l-Islam ve Vefayatil'l-Meşahir ve'l-Alam*, thk: Beşşar Avvad (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 2003), III: 660.

<sup>49</sup> Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I: 394, 419, 546.

<sup>50</sup> Ahmed b. Hanbel, *İlel*, II: 545; Tirmizi, Beyhaki gibi âlimlerin fikh-re'y içerikli eleştirileri için bk. Atallah Şahyar, *agm*, 18-19; Bedir, *age*, 67-68.

<sup>51</sup> İbn Abdilber, *age*, II: 284.





İbn Teymiyye selef'e nispet edilen bu tarz ifadelerdeki kelâm/re'y karşıtı söylemin mutlak şekilde anlaşılabilirliği endişesiyle selef'in kelâm eleştirisini genelleştirmenin hata olacağını belirtmektedir. O, selef'in kelâm muhalefetine, kitap ve sünnete uymayan, bid'at ehli etkisiyle oluşan kelâm kaydı koymaktadır. Yine onun selef'in eleştirdiği kelâmın muhdes kelâm olduğunu belirtmesi de bu hususu desteklemektedir.<sup>56</sup>

“Halku'l-Kur'ân, cennet ve cehennem'in fena bulacağı konularında Cehm'in kelâmı”<sup>57</sup> şeklindeki rivayet ile Malik'ten daha önce nakledileni bir arada düşündüğümüzde, Cehm'in *kelâmı* ile Cehm'in *re'yi* ifadeleri, kelâm ve re'y terimlerinin birbirlerinin yerine kullanılabildiğini göstermektedir. İbn Abdilber (ö. 463/1071) de Malik'in rivayetini değerlendirirken, Malik'in kelâm ve re'y ifadelerini *el-kavl* ile karşılayıp iki kelimenin “bir görüş” anlamında ortak kullanıma sahip olduğuna işaret etmektedir.<sup>58</sup>

Amelî ve dînî/inanç/nazarî konular dışında kelâm teriminin kullanıldığı farklı alanlar da vardır. İbn Ebi Hâtim (ö. 327/938), Şu'be b. el-Haccâc el-Vâsîdî'nin (ö. 160/777) İbn Receb'den (ö. ?) naklettiğine göre “*el-Kelâm fî*” terkihi, cerh ve tadil hakkında kullanılmaktadır.<sup>59</sup> Hadis ve insanlar hakkında da “*el-Kelâm fî*” kullanımı ile karşılaşmaktayız.<sup>60</sup> Yine “*el-Kelâm fî*” ifadesi; haberler, ahad haber, hüküm, iddet vb. birçok konuda kullanılmaktadır.<sup>61</sup> Bu durum kelâmın bir disiplini temsil etmediğini; kelâmın re'y kavramı gibi çatı bir ifade olduğunu göstermektedir. Bu hususu destekleyen verilerden biri de İmam Malik'in kullandığı “*el-keîâm fî 'd-din*” içeriğine

<sup>56</sup> Takiyüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, thk: Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Daru'l-Künuzu'l-Edebiyye, 1391), I: 32, IV: 240; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 71. Selef'in alternatif bir kelâm icrasında olup olmadıkları ile ilgili bk. Mehmet Fatih Birgül, “İlm-i Kelâm'ın Doğuşu ve Doğası Hakkında Felsefî Bir Tahlil”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1/2 (2014): 1-33.

<sup>57</sup> İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanabile*, I: 110; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fî nakdi'r-Ricâl*, thk: Ali Muhammed, Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), II: 340.

<sup>58</sup> أخیر أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله وأسمائه وضرب مثلا فقال: نحو قول جهم والقدّر. İbn Abdilber, *age*, II: 191; Süleyman b. Salih, *Akîdetü'l-İmâm İbn Abdilber fî't-Tevhîd ve'l-İmân* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1416/1996), 94.

<sup>59</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. İsrîs b. et-Temimi er-Razi İbn Ebi Hatim, “İlelü'l-Hadis”, thk: Ali es-Sayyah, (Doktora Tezi, Tahkiku cüzün mi 'ilel İbn Ebi Hatim: Ba'de'l-Cenaiz, el-Buyu' Kâmilên mine'n-nikâh), I: 22.

<sup>60</sup> Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I: 364; II: 207.

<sup>61</sup> Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Galib el-Âmîli Ebu Ca'fer et-Taberi, *İhtilâfu'l-Fukaha* (Buyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 303; Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, thk: Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: y.e.y., t.y.), I: 395, 417, II: 114, 193, 305, III: 29, 31, 73; Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kasım el-Kâdî Ebu Bekir el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, thk: Abdülhamid b. Ali (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), II: 274, 317.

uygun bir şekilde “*er-re’y fi’ d-din*” şeklindeki kullanımların görülmesidir.<sup>62</sup> Bu sebeple ilme “*el-keîâm fi ...*” terkibi dolayısıyla kelâm isminin verildiği şeklindeki geleneksel yaklaşımlara ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğini söyleyebiliriz.<sup>63</sup>

Bu bilgiler ışığında re’y ve kelâm terimlerinin anlam haritasının birbirine yakın olduğunu söylemek mümkündür. İnanç ve amelî konular hakkında re’y ve kelâm benzer içerikle kullanılabilir. Bu sebeple erken döneme ait kelâm içerikli eleştirilerin, salt nazarî alanı temsil etmediğinin altını çizmeliyiz. Bunun en önemli delillerinden biri kelâmcılığı ile bilinen isimlerin fıkıh vb. konulardaki kelâmlarının/görüşlerinin de reddedildiğinin görülmesidir. Zira nazarî konular hakkında görüşü olan bu âlimlerin amelî konular hakkındaki bazı kelâmlarının/görüşlerinin eleştirildiğine şahit olmaktayız.<sup>64</sup>

Kısacası Cehm’in re’yine/kelâmına muhalefet sistematik bir re’y/kelâm eleştirisi ya da muhalefeti olamaz. Re’y/kelâm terimlerinin amelî ve nazarî konuları içerdiğini düşündüğümüzde “Cehm’in re’yi/kelâmı” nitelemesi, içerisine amel ve inanç konularından her ikisine aynı anda gönderme yapmaktadır. Bu durumda, erken dönem kelâm eleştirileri ile sonraki dönem kelâm eleştirilerinin kelâm terimi özelinde birbirinden ayırmanın gerekli olduğu sonucu çıkmaktadır.

### 1.2.3. Re’y ve Kelâm Konularının Taşıyıcı Bir Terimi: Fıkıh

İlk dönemde kelâmın bir ilmi temsil etmediğini; kavî, re’y vb. içerikle kullanıldığını gösteren kavramlardan biri de *fıkıh* terimidir. İmam Malik’te *el-Kelâm/er-re’y fi’ d-dîn* şeklindeki ifade, Ebu Hanîfe’de *el-Fıkıh fi’ d-dîn* olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebu Hanîfe, Malik’in amel şeklinde işaret ettiğine ise *el-Fıkıh fi’ l-ahkâm*

<sup>62</sup> Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu’l-Kasım et-Taberani, *el-Mucemu’l-Kebir*, thk: Abdülmecid es-Selefi (Medine: Mektebetü’l-‘Ulum ve’l-Hikem, 1404/1983), XI: 371; Buhari’nin münkiru’l-hadis dediği kişiden gelen bu rivayeti Elbani mevzu olarak nitelemektedir. Buna rağmen çoğu kaynakta görmek mümkündür. Bk. Muhammed Reşid b. Ali Rıza, *Tefsiru’l-Menar* (Mısır: Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Amme li’l-Kitab,1990), IV: 259; Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Salebi, *el-Keşf ve’l-Beyan*, thk: Muhammed b. Aşur (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1422/2002), X: 322; Nureddin Ali b. Ebu Bekir el-Heysemi, *Mecmeu’z-Zevaid ve Menbeu’l-Fevaid* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1412), I: 431; Muhammed Nasiruddin b. el-Hac Nuh el-Elbani, *Silsiletü’l-Ehadis’d-Daifeti ve’l-Mevzuat* (Riyad: Daru’l-Mearif, 1412/1992), XIV: 716.

<sup>63</sup> Hasan Mahmud eş-Şafii, *Kelâm’a Giriş*, çev: Süleyman Akkuş (İstanbul: Değişim Yayınları, 2009), 35; Sadeddin Mesud b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, thk: Muhammed Adnan Derviş (İstanbul: Fazilet Neşriyat, t.y.), 53.

<sup>64</sup> İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, 40-41, 105-106, 114-115, 116-118, 128-129.

olarak değinir.<sup>65</sup> Ebu Hanîfe'nin fıkıh ve el-fıkhu'l-ekbere yüklediği anlam, fıkıhın daha ilmî bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple fıkıhın ilme yakın bir anlamda kullanılmasından bahsedilebilirse de aynı durumun kelâm için söylenmesi oldukça zordur. Ebu Hanîfe'de nazarî ve amelî konuları içerecek bir genişliğe sahip olan *Fıkıh* terimi, daha sonraki tanımlamalarda amelî konulara indirgenmiştir. *El-Fıkhu'l-Ekber* ise kişinin lehine ve aleyhine olan hususlar içinde sadece inançla ilgili olanlarını ifade etmektedir. Ayrıca risalenin fi'l-ahkâm değil fi'd-dîn içerikli bir eser olduğu görülmektedir. Bu açıdan Ebû Hanîfe'de *el-Fıkıh fi'd-dîn*'in müstakil halinin *el-Fıkıh'l-Ekber* olduğunu söyleyebiliriz.<sup>66</sup>

Fıkıhın entelektüel içerikli kullanımına delâlet eden farklı nakiller bulmak mümkündür. Örneğin, İbn Abbas'ın *el-Ebsâr*'ı ve Malik'in de *hikmeti, el-Fıkıh fi'd-dîn* şeklinde tevil ettikleri nakledilmektedir.<sup>67</sup> Dolayısıyla Ebu Hanîfe'nin “el-Fıkıh” kullanımı ile İmam Malik'in “el-Kelâm” kullanımının konu açısından birbirine oldukça yakın olduğunu söyleyebiliriz. Her iki kavram da din ve amelle ilgili hususlara yönelik bir eylemi ifade etmesi anlamında ortaktırlar. Bununla birlikte *el-Fıkıh fi'd-dîn* içerik olarak *el-Kelâm fi'd-dîn*'den biraz farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma, kelâm ve fıkıh terimlerinin etimolojisinden kaynaklanmaktadır. Bu da fıkıhın entelektüel, kelâmın cedelî-diyalojik bir niteliğe sahip olduğuna işaret etmektedir.

Kelâm teriminin kullanım tarzı, fıkıhta görülmeyen “cedel, tartışma, husumet vb.” olumsuz bir takım hasletleri andırmaktadır.<sup>68</sup> Bu sebeple özellikle İmam Ebû Yûsuf ve İmam Malik'e nispet edilen “ilmi, kelâm ile talep edenin zındıklaşacağı” sözü,<sup>69</sup> bizce kelâm ilminin doğrudan haram olduğuna delil olarak değerlendirilemez. Bir ilim olarak kelâmın tesisinden önce kelâm ile ilim kelimesinin birbirinden uzak şeyleri nitelediğini göstermektedir. Dahası bu tarz olumsuz tutumların, ilim olarak kelâma değil, dînî konulardaki salt inatlaşmaya dönük sert tartışmalara yönelik olduğu anlamına gelir.

<sup>65</sup> Ebu Hanîfe, *el-Fıkıh'l-Ebsât (el-Akide ve 'İlmu'l-Kelâm içinde)* thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 599.

<sup>66</sup> Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin el-Meşhur bi Beyâzizâde, *el-Usûlü'l-Münife li'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk: İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 1435/2014), 30.

<sup>67</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdî el-Basrî, *en-Nüket ve'l-'Uyun*, thk: es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), V: 105, VI: 7.

<sup>68</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl*, III: 374.

<sup>69</sup> Ebu Cafer et-Tahavî (ö. 326) de bu rivayette İmam Yusuf'un kelâmın dakik konularında münazarayı kastettiği kanaatindedir. İshâk el-Hakîm er-Rûmî, *Şerhu'l-Fıkıh'l-Ekber el-Müsemma Muhtasaru Hikmeti'n-Nebeviyye*, thk: Beyazid Nicevic (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015), 178-179; Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensari el-Herevi, *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi*, thk: Abdurrahman b. Abdülaziz (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418/1998), V: 71, 202.

Sert tartışmaların kendi döneminde kelâm adını almasıyla, ilim olarak kelâm teşekkül ettikten sonra kelâm adını alması birbirinden farklı birer olgudur. Zira bu rivayetin diğer bir varyantında “kelâm” yerine “husûmetler” kelimesinin kullanılması dikkat çekicidir.<sup>70</sup> Kelâmın diyalojik ve cedelî yönüne işaret eden Ebû Hanîfe’ye isnad edilen önemli bir rivayet daha bulunmaktadır. Ebû Hanîfe’nin, oğlu Hammâd’a dönemin kelâm faaliyeti hakkında verdiği cevap da bu konuda önemlidir. Ebû Hanîfe’ye göre kelâm/dinin asılları hakkında konuşmak/görüş belirtmek önceleri zihinlerinin bulanması endişesi gözetilerek hakikat için yapılırken, artık insanların zihinlerin karıştırılması için yapılmakta ve muhataplar inatlaşmaya varan tartışmalara başvurmaktadır.<sup>71</sup>

Yukarıdaki açıklamalar, Ebû Hanîfe’nin fıkha yüklediği anlamdan farklılaşmaktadır. el-Fıkh, Ebû Hanîfe’de diyalojik bir içeriğe sahip değildir. Bu durumda Ebû Hanîfe’de aynı konular hakkında iki farklı kavramın kullanımı gündeme gelmektedir. Ancak her ikisindeki kullanım birbirinden oldukça farklıdır. Buna göre *el-Fıkh fi’ d-dîn* yani *el-Fıkhü’l-Ekber*, ilmî bir faaliyet olarak icra edilmekte, herhangi bir diyalojik işlem barındırmamaktadır; *el-kelâm fi’ d-dîn* ise ilgili konulardaki diyalojik anlatımı ifade etmektedir. Bu diyalog da faillerinin amaçları doğrultusunda övgüye ya da yergiye muhatap olmaktadır.

Ebû Hanîfe’nin kelâmı önce tavsiye etmesi sonra kelâm hakkında oğluna yönelik kısıtlayıcı ifadeleri, mutlak anlamda kelâm ile ilgili değildir. Zira her ikisinde de kelâma ilişkin ve birbirlerinden tamamen farklı birer durum bulunmaktadır. Hakikatin ortaya çıkması için yapılmasıyla salt inatlaşma vb. amaçla yapılması gibi nitelik olarak birbirinden farklı iki durum, diyalog olarak kelâm terimi ile ifade edilmiştir. Bu durumda kelâmî faaliyetteki bireyin diyalogda güttüğü hedefin niteliksel durumunda değişiklik bulunmaktadır.

Yukarıdaki veriler kelâmî diyalogun Ebû Hanîfe özelinde, olumlu bir faaliyet olarak hakikat için yapıldığına, herhangi bir yasaklığın ilişmediğine; ancak süreç içinde sözlü bir mücadeleye ve husumet doğuran bir tarza evrildiğine işaret etmektedir. Ebû Hanîfe’nin kelâmî faaliyete olumlu ve olumsuz baktığı her iki dönemde de kelâmın

---

<sup>70</sup> İshâk el-Hakîm, *age*, 179.

<sup>71</sup> Ekmeleddin el-Bâbertî, *el-İrşâd (Fıkhü’l-Ekber Şerhi)*, İBB Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Kayıt no: 0600, vr.126a. Katalog bilgilerinde *el-İrşâd* şeklinde gösterilmektedir. Ancak eser, *Fıkhü’l-Ekber* şerhidir ve metnin içinde *Muhtasaru hikmeti’n-nebeviyye* şeklinde isimlendirildiği belirtilmektedir. Biz de katalog bilgileri dolayısıyla bu isimle kaynak gösterdik. Ancak parantez içinde eserin *Fıkhü’l-Ekber* şerhi olduğunu belirttik.

diyalojik bir eylem olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Değişiklik ise onun diyalojik yönünde değil, bunun gerçekleştirilme şekli ve amacındadır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, Mâlik'ten önce kelâmın diyalojik niteliğine değinmiştir. Onun hakikat dışı bir amaç içeren kelâmî diyalog üslubuna değinmesi, Mâlik ve İmam Yusuf'un kelâmın diyalojik yönü ile ilintili olan tartışma ve husumet şeklindeki algıları ile ilgili yukarıdaki değerlendirmelerimizi desteklemektedir.

Kelâmın diyalojik yönüne vurgu yapanlardan biri de Mâtürîdî'dir (ö. 333/944). Bakara süresi 258. ayette İbrâhîm'in (as) Rabbi hakkında girdiği sözlü tartışmaya ilişkin Mâtürîdî'nin yorumu iki hususa işaret etmektedir. Öncelikle kelâm muhalifi grupların "Allah hakkında tartışmanın" haram olduğu iddiaları, Mâtürîdî'ye göre bu ayetle reddedilmektedir. Zira *حاج إبراهيم في ربه* ifadesi, Allah hakkında "tekellümü" yasaklayanların iddialarını reddetmektedir. "Hâcce" fiili tartışma, münakaşa etme anlamına geldiğinden, Allah hakkında tartışmanın meşruiyeti burada nas ile sağlanmaktadır.

Ayette geçen "hâcce" fiili, Mâtürîdî tarafından kelâmdan türeyen "et-tekellüm" ile açıklanmaktadır. Yine İmâm, kelâm, kelâmda münazara ve deliller hakkında tekellümün mübah olduğuna da değinmektedir. Tekellüm eylemi burada ilmin kendisi, ilimde yapılan münazara ve deliller olmak üzere üç unsuru içine alacak genişlikte kullanılmaktadır. Bu da aslında kelâmî faaliyetin içeriğini ifade etmektedir. Bizim için burada önemli olan yukarıda belirttiğimiz erken dönemdeki gibi kelâmın tartışma içeriğinin varlığını sürdürmesi, bunun münazara ile adlandırılmaya başlanmasıdır.

Bunlara ilaveten kelâmın tartışma anlamına deliller ve ilmin kendisinin de dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kelâmın artık çerçevesinin daha da netleşmiş olduğunu, kelâmın amelî değil de nazarî hususları içerdiğini, kelâmın çatı bir kavram olmaktan çıkıp, nazarî alanla ilgili bir faaliyeti temsil etmeye başladığını göstermektedir.<sup>72</sup> Bu durum nazarî kelâmın çerçevesinin H. IV asırda belirginleşmeye başladığı iddiasını gündeme getirmektedir.

İmam Mâtürîdî, hikmet kelimesini "Kur'ân, Sünnet, Nübüvvet vb." şekilde açıklayanlardan bahsettikten sonra, bir grubun hikmeti fıkıh olarak değerlendirdiğini nakleder. Bu âlimlere göre de fıkıh, şeyin benzerine delâlet eden bir anlam dolayısıyla

<sup>72</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk: Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), II: 165.

bilinmesini ifade etmektedir. Bu da bilinen (şahid) sayesinde bilinmeyene (gâib), anlamı açık olan ile kapalı olana, asla dayanarak fer'e ulaşmayı ifade etmektedir.<sup>73</sup>

Mâtürîdî'nin belirli bir süreç sonunda kelâmıla özdeşleşen istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib'e burada işaret etmesi önemlidir. İmam'ın kullandığı "şâhid" dar anlamda duyulur olanı, "gâib" de duyular ötesi olanı değil; daha geniş anlamda bilinen ile bilinmeyi ifade etmektedir. Zira daha sonra gelen anlamı açık olan ile kapalı olan ve asıl ve fer' ilişkisi bunu açıklamaktadır. Bir anlamda şâhid/bilinen asıldır; gâib/bilinmeyen de fer'dir. Fer'in/bilinmeyenin bilgisine, asıl/bilinenden hareketle ulaşılmaktadır. Bu ifadelerdeki genişliğe dikkat edildiğinde, Mâtürîdî'nin ifadelerinin herhangi bir disiplini temsil etmeyip asıl ve fer' ilişkisinin görülebileceği ilimleri kapsadığı söylenebilir. Bunun da aslında Ebu Hanîfe'nin el-Fıkh, Malik'in el-Kelâm'ı ile aynı konular olacağı söyleyebiliriz. Yani asıldan hareketle fer'in bilgisine ulaşıldığı alanlar, dînî/nazarî konularını ve ahkâm/amelî konularını birlikte ifade etmektedir.

Bu noktada kelâmı, daha önce görülen "re'y, görüş, kavı" vb. anlamları dışında, "cedel, tartışma ve husumet" şeklinde değerlendiren geç dönem bilginleri de vardır. İbn Teymiyye, İmam Malik'ten naklettiği bir ifadede kelâmın tartışma vb. özelliğine dikkat çekmektedir. Zira sözlü tartışmaya girenlerin görüşlerinin sürekli değişeceği; bu sebeple de din konusundaki görüşlerin sabit kalmayacağı vurgulanmaktadır. Zındıklaşma ithamı da aslında bununla doğru orantılıdır; yani dinde sabit bir görüşün kalmamasına ve din konusunda sürekli görüş değişikliğine işaret etmektedir.<sup>74</sup> Bu durum kelâm teriminin nazarî hususlar hakkındaki görüşleri nitelediği gibi bu görüşlerin insanlara bir anlamda aktarımı olan sözlü anlatımın/metodun da kelâm terimi ile karşılandığını göstermektedir. Dolayısıyla kelâm eleştirilerinin içeriğinde sadece erken dönem için salt görüş eleştirisi değil, husumete sebep olan tartışma şeklinde kısmen metot/yöntem eleştirisinin de bulunduğu söylenebilir.

Kelâmın husumet doğuran ve hakikat amacından uzak diyalojik ve apolojetik yönünün belirli bir dönemde oldukça yaygın olduğu düşünülebilir. Ebû Hanîfe'nin oğlu ile aralarındaki diyalog bu hususu hicri II. asrın ilk yarısına taşımaktadır. H. II asrın ikinci yarısından sonra bu durumun devam ettiği ve daha dikkat çeker hale gelmeye başladığı anlaşılmaktadır. H. III. asırda cedel/tartışma/kelâm adabına ait olduğu anlaşılan kitaplar bulunmaktadır. Özellikle Dırâr b. Amr'a (ö. 200/815) nispet edilen

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II: 188-189.

<sup>74</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl*, III: 374.

*Kitâbu âdâbi'l-mütekellimîn*<sup>75</sup> ve İbn Râvendî'ye (ö. 293/910) nispet edilen *Kitâbu edebi'l-cedel*<sup>76</sup> isimli eserler Ebû Hanîfe'den itibaren sözkonusu durumun daha da canlı bir şekilde sürdüğünü göstermektedir.

İsmen kelâm/tekellüm/mütekellim adabına işaret eden kitapların, kelâmın ve mütekellimlerin daha önceki eylemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı düşünülebilir. Bu iki eser arasında nitelik olarak bir farktan bahsedebiliriz. Dırâr'ın eseri, kelâmın bir ilim olarak teşekkül etmediği sürecin bir ürünü olarak düşünülebilir. Bu sebeple kelâmın kullanıldığı içerik hakkındaki yukarıdaki açıklamalarımızla birlikte düşünüldüğünde Dırâr'ın eserinin, nazarî konularda olduğu gibi amelî vb. birçok konuda konuşan “mütekelliminin” konuşma adabı hakkında olduğunu varsayabiliriz.

İbn Râvendî'nin eserinin, kelâmın artık bir ilim olarak daha çok nazarî konuları ihtiva etmeye başladığı dönem olması sebebiyle sadece “dîn yani nazarî” konulardaki “konuşma adabına” yönelik olduğu tahmininde bulunabiliriz. Bu tahmin doğru ise kelâmın ilim olarak kullanımının üçüncü asırda olduğu söylenebilir. Ancak bu tahmin doğru değilse farklı bir sonuçtan bahsetmek gerekir. Bu sonuç, geride değindiğimiz ve ileride de görüleceği üzere, kelâm teriminin amelî ve dînî konuları kapsayan içerikle kullanılmaya devam ettiğidir. Bu sonuç, üçüncü asırda kelâm teriminin kullanımlarının nazarî ve amelî konuları içinde barındırdığı tezimizi desteleyici niteliktedir.

Kelâm ve fıkıh hakkında bulgularımız, Fârâbî'nin açıklamaları üzerinden de test edilebilir. Fârâbî'nin fıkıh terimini kullanım şekli, Ebû Hanîfe'nin kullanımı ile oldukça benzeşmektedir. Fârâbî'ye göre millede/dinde bazı inançlar/ârâ ve ef'âl vardır. Bir kısmı nazari şeylerdeki inançlar, bir kısmı da irâdî şeylerdeki inanılması gerekenlerdir. Fıkıh, din ve felsefe gibi ikiye ayrılıp nazari ve amelî boyutlara sahiptir. Nazari fıkıh dindeki inançları, amelî fıkıh ise dindeki eylemler ve sözleri içine almaktadır. Fârâbî'nin fikhî, amel ve inanç şeklinde ikiye ayırması, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkh fi'd-dîn* ve *el-Fıkh fi'l-ahkâm* ayırımı ile önemli oranda benzerlik taşımaktadır. Ayrıca fıkıh eylemine istinbat ve istihraç özellikleri yüklemesi de Ebû Hanîfe'nin ilim anlamda kullandığı fıkıh ve Mâtürîdî'nin açıklamaları (asıl-fer, şahid-gaib vb.) ile örtüşmektedir.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 458; Dırâr b. Amr el-Katafânî, *Kitâbu't-Tahrîş (muhakkiklerin giriş yazısı)*, thk: Hüseyin Hansu, Muhammed Keskin (Beyrut-İstanbul: Dâru'l-İrşâd-Dâru İbn Hazm, 1435/2014), 11.

<sup>76</sup> Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist: İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, çev: Mehmet Yolcu-Sabri Türkmen vd., Ed. Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 462.

<sup>77</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, thk: Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991), 46-50.



Fârâbî kelâma, fıkıhın incelediği inanç ve amelle ilgili hususların anlatımı, aktarımı, ikna, ilzam vb. fonksiyonlar atfetmektedir. *İhsâ*'daki kelâmcı tasnifleri dikkatle incelendiğinde ortak noktaların bu özellikler olduğu görülür. Bunlar yukarıda belirttiğimiz üzere kelâmın husumet vb. bir tartışma şeklindeki anlatım şeklinin niteliksel içeriğine gönderme yaptığı gibi diyalojik yönüne de işaret etmektedir. Ayrıca filozofun *kelâmın* fıkihtaki inançları/ârâ ve fiilleri savunduğunu belirtmesi, terimin Malik'in "amel ve din" içeriğine; Ebû Hanîfe'nin oğluna nasihatındaki diyalojik kurguya yakın kullandığını gösterir. Ebû Hanîfe ve Mâlik'in *ed-dîn* olarak ifade ettiklerini, Fârâbî'nin re'yin çoğulu *el-ârâ* / *الآراء* ile karşılaşması şeklinde sadece lafzî bir farklılık söz konusudur.<sup>78</sup> Bu lafzî farklılığı ise "re'y ve kelâm ilişkisi" başlığındaki bilgiler ışığında tekrar düşünebiliriz. Bu durumda re'yin inanç/itikad vb. anlamlarının Fârâbî tarafından sisteme uyarlandığını söyleyebiliriz.

Yukarıdaki benzerlikler, Fârâbî'nin tasnifi hakkında bir çıkarım yapmamıza olanak tanımaktadır. Buna göre filozofun fıkıh ve kelâmı tanımlarken kavramların tarihsel arka planından yararlandığını<sup>79</sup> da anlamaktayız. Fârâbî'nin kelâm ve fıkıh kurgusu, kavramsal düzlemle sınırlı değildir. Zira bu kurguda felsefe ve din, fıkıh ve kelâmı önceleyen birer asıl konumundadır.<sup>80</sup> Ancak Fârâbî'ye göre kelâmı özel olarak ele alacağımızdan burada sadece kelâm ve fıkıh terimleri ile yetindik.

#### 1.2.4. İlk Dönem Kelâm Muhalefetinin Karakteri

Fıkıh ve kelâm terimlerinin din ve amel alanlarındaki faaliyetlerin isimlendirilmesi şeklinde kullanıldığını gördük. Ancak "din konusundaki kelâma" yönelik eleştirilerin, "din konusundaki fıkıh" yöneltilmemesi oldukça dikkat çekicidir. Bu da fıkıhın ilim gibi bir faaliyet olarak algılandığını ya da din konusunda olumlu bir anlamı çağrıştırdığını göstermektedir.

Fıkıhta görülmeyip din konusundaki kelâma karşı takınılan tavır, kelâmın ilmî kimliğinden önceki dönemine aittir. Bu sebeple ilgili muhalefet ilmi bir yaklaşımdan öte cedel, husumet gibi anlamlar taşımaktadır. Dolayısıyla erken dönem kelâm muhalifi

<sup>78</sup> Re'yin daha önce itikat vb. anlamlarda kullanılan bir kavram olduğu tezi de Fârâbî üzerinden yeniden doğrulanmış olur. Kavramın anlamları hakkında bk. Gürler, *Re'y Kavramının Etimolojik Düzeni*, 278-288.

<sup>79</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî el-Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*, Takdim ve thk: Ali Bû Mühlîm (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 86-92, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-'ulûm)*, çev: Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2015), 107-112; *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-'ulûm)*, çev: Ahmet Ateş (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 133-139.

<sup>80</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 131-132; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 154/155.

nakillerden hareketle nazari bir kimlik olarak kelâm eleştirisi yapmak, metodolojik açıdan doğru görünmemektedir. Ayrıca kelâmın içeriğine amel de dahil olduğu için, erken dönem kelâm muhalefeti bir nevi amelî konuları da kapsamaktadır. Bu sebeple erken dönem kelâm muhalefetine yönelik rivayetlerin daha sonra salt nazari konulara yönlendirilmesi metodolojik olarak yanlış olduğu gibi kendi içinde anokranizmi barındırmaktadır.

Olumsuz fonksiyonların kelâm terimi üzerinde yoğunlaşması, ilk dönem eleştirilerinin farklı bir anlamına işaret etmektedir. Kelâm ilk dönemde din ve amel konusundaki kişisel görüş ve bu kişisel görüşün insanlara tartışmayla anlatılması şeklinde iki yöne sahiptir. Bu sebeple ilk dönem bilginlerinin, Cehm vb. kelâmına muhalefeti, iki unsurun etkisinde şekillenmektedir: Bunlar Kitap ve Sünnet dışında ya da bunlara dayanmadan söylendiği gerekçesiyle kişisel kanaat olarak (kelâm); kişisel kanaatlerin dikte edilmesi, kin ve husumet doğuran bir tartışma yöntemi olarak insanlara anlatımın (kelâm) eleştirilmesidir.<sup>81</sup>

Buraya kadar belirtilenlerden hareketle kelâm teriminin H. II. yüzyılın son çeyreğine kadar bir ilmi ifade etmediği, amelî de kapsayacak bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir. İlk dönem bilginlerinin kullandıkları kavramlar belirli bir ilmi temsil etmekten oldukça uzaktır. Sadece ilimlerin ilk problemleri oluşmuş; ilk fikri hareketler ortaya çıkmış ve hatta birbirinin muhalifi olan yaklaşımlar kendini göstermiştir. Ancak kavramların birbirinin yerine ya da aynı anlam içeriği ile kullanılması dikkat çekicidir. el-Kelâm fî, er-Re'y fî, el-Fıkh fî vb. kullanımlar, bir ilmi nitelememektedir. Bu da kavramların anlamlarının daha geç bir süreçte teşekkül ettiğini göstermektedir.<sup>82</sup> Anlaşılmaktadır ki ilimlerin ayrışması ve belirginleşmesi sonrası geriye dönük bir okuma ile ilk iki asırdaki faaliyetlerin belirli bir ilim içinde zikredilmesinin sebebi, ortak problemlerdir. İlk iki asırda belirleyici olan el-Kelâm, er-Re'y, el-Fıkh terimleri değil; bu terimlerden sonra kullanılan dîn ve amel terimleridir.

Yukarıdaki verilerden sonra el-menzile beyne'l-menzileteyn ve mürtekb-i kebire vb. konularda Vasil b. Ata ve Amr'ın kelâmı, kader vb. hususlarda Gaylan'ın kelâmına yapılan atıfların, belirli bir sisteme ya da çerçevesi netleşmiş bir ilme değil, sistemleşme öncesi belirli şahısların kavramlarına, görüşlerine ve bu görüşlerin anlatım

<sup>81</sup> Kelâm teriminin erken dönemde husumet anlamında kullanıldığına daha önce dikkat çeken bir çalışma için bk. Mehmet Fatih Birgül, "İlm-i Kelâm Doğuşu ve Doğası Hakkında Felsefi Bir Tahlil", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1/2 (2014): 1-33.

<sup>82</sup> Bedir, hadis ve re'y kavramlarının anlamlarının h. 4/m. 10. yüzyıldan itibaren netleştiği kanaatindedir. Bk. Bedir, *age*, 68.

tarzına yönelik eleştiriler olduğu vurgulanmalıdır. Bununla birlikte Mu‘tezile sonrası gelişen red literatürünün kendinden önceki re’y eleştirisini, eser ve nakil vurgusunu referans alması da bir vakıadır. Ancak bunu nazari kelâm eleştirisinin geriye dönük işletilmesi, genişletilmesi ve selefin otoritesi ile temellendirilmesi şeklinde anlamak daha makuldür.<sup>83</sup> Çünkü erken dönem kelâmî faaliyetin karakteri, problematik ve buna uygun terminolojiyi kullanmasıdır. Henüz sistematik bir kelâm disiplininin bahsedilemeyeceği için nazari kelâm eleştirisinin epistemolojisine yönelik eleştiriler, kelâmın tümel bir disiplin olarak inşasını takip eden süreçte aranmalıdır.<sup>84</sup> Biz de bu hususu, kelâmın ilim olarak tesisinden sonraki eleştirilerine ayrılan başlıklarda ele alacağız.

Yukarıdaki bulguları daha somut ifade etmek için bazı isimler üzerinden verdiğimiz örneklere yeniden dönebiliriz. Bu açıdan Ehli Hadis’in ilk dönem bilginlerinin eleştirilerinin arka planında Gaylan ed-Dımeşki (ö. 120/738), Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742), Cehm b. Safvan (ö. 128/745), Vasıl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi isimlerin görüşleri ve kullandıkları kavramlar yer almaktadır. Bu sebeple belirli görüş anlamında kelâm eleştirilerinin H. I. yüzyılın ilk yarısında şekillenmeye başladığını söyleyebiliriz. Ehli Hadis’in sistemleşme sonrası kullandığı terminoloji ve belirli görüşlere yönelik eleştirileri, kelâmdaki gelişmeye paralel olarak, sistemleşme öncesi süreçte referans aldıkları ilk dönem hadis bilginlerinde görülmektedir.

H. I. yüzyılın son çeyreğinden H. II yüzyılın son çeyreğine kadar kelâmın ilmi bir disiplin olarak varlığından bahsetmemiz güçtür. Kelâm, anılan dönemde birtakım hususlarda konuşma/görüş sahibi olma ve bunu karşı tarafa/muhataba düşmanca bir tavra dönüşebilecek derecede anlatma anlamlarına gelmektedir. Görüş içeriği bazen re’y kavramında bazen de el-Fıkh kavramında karşımıza çıkmaktadır. Ancak olumsuz bir tavır yansıtması anlamında fıkıh ve re’y terimlerinin kullanıldığını söylemek güçtür. Bu olumsuz tavır, daha çok kelâm terimi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla ilk asırlarda kelâmın diğer terimlerden ayırıcı vasfı, “tartışma, husumet ve cedel” gibi olumsuz hasletleri barındıran diyalojik ve apolojetik niteliğe sahip olmasıdır. Biz erken dönem kelâm muhalefetinde de bu niteliğin belirleyici olduğu kanaatindeyiz. Bu

<sup>83</sup> Bu hususa dikkat çeken yorumlar için bk. Özervarlı, *İbn Teymiyye*, 61.

<sup>84</sup> Kelâmın tümel bir disiplin olarak inşa hakkında önemli bir çalışma için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015).

sebeple ilim öncesi kelâm muhalefeti ile ilimleşme/nazarîleşme sonrası kelâm muhalefetinin, tezin sınırları içinde mahiyet olarak birbirinden ayrı ele aldık.

Netice itibariyle buraya kadar ulaşılan sonuçlara göre bazı çıkarımlar yapmamız mümkündür. Buna göre ilk iki asrın Müslümanları, daha sonraki süreçte Kelâm ve Fıkıh adımı alacak ilim dallarına dâhil olabilecek çeşitli fikirlere sahiptir. Doğrudan kelâm, fıkıh, hadis vb. alanlarda entelektüel anlamda bir faaliyetten değil, insanların karşılaştığı birtakım sorunlardan ve bu sorunlara verilen çeşitli cevaplara göre gruplaşmalardan bahsedilebilir. Bu da ilk dönem kelâm muhalefetinin öncelikle belirli görüşlere ve bu görüşlerin anlatım tarzına yönelik olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Ehli Hadis'in kelâmî karakteri hakkında “*Tanrı'nın sıfatları ve diğer konular hakkında Kitap ve Sünnet/Hadisi temel aldıklarını; görüşlerinin temellendirilmesinde vahiy-hadis eksenli bir tutum sergilediklerini*”; muhalefetleri hakkında da, bu yaklaşım tarzı dışındaki kişisel konuşmaları/kelâmları ve bir tartışmaya dönüşen kelâmları/tartışma tarzını eleştirdiklerini; henüz ilmî faaliyet olarak nazarî kelâm eleştirisinde bulunmadıklarını, nazarî kelâm eleştirisinde selefte yapılan atıfların geleneğin otoritesinin devşirilmesi şeklinde değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz.

### 1.3. KELÂMIN NAZARÎ OLARAK İNŞASI VE GELENEKLEŞMESİ

#### 1.3.1. Eser İsimlerinden Hareketle Teşekkülün İzleri

Kelâmın başlangıç döneminde sistemli bir varlık anlayışından bahsetmek güçtür. Nas merkezli “şey” kavramı, zaman içerisinde evrilerek Mu‘tezile tarafından kelâmın bir varlık araştırması haline getirilmesinde etkili olmuştur. H. II. yüzyıl, “Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu” ve “Tanrı'nın hiçbir şeye benzemediği” önermeleri etrafında şekillenen şeyin ne olduğu tartışmalarının başladığı dönemdir. Bu dönemde şeyin cisim, mahluk ve mevcut şeklinde anlamlar taşıdığı görülmektedir.<sup>85</sup>

H. II yüzyılın ikinci yarısından sonra “mahlûk, muhâl, harekât, cevher, araz, halku's-şey an şeyin, heyula” başlığını taşıyan eserler, varlık konularının ele alınmaya başladığını gösterir. Yine aynı dönemde “hucec, huce, mearif, ma'rife, kitâb ale's-sofistaiyye” başlıklarını taşıyan eserler de bulunmaktadır. Ebû Hafs el-Haddâd'a (ö. 260/874) “*Tekâfü'ul-edille*” adında bir eser nispet edilmekte ve Ebû Ali el-Cübbâî, el-

<sup>85</sup> Ebu'l-Hasan Ali B. İsmâil el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden: 1980), 518; Güdekli, “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”, 130-150.

Hayyât gibi bilginlerin de bu esere reddiye yazdığı nakledilmektedir.<sup>86</sup> Ebu'l-Hüzeyl'in kendisini soyan bir hırsız ile girdiği diyalog, gerek delil konusunun gerekse Ebu'l-Hüzeyl'in delil hakkındaki hassasiyetinin ve şöhretinin ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir.<sup>87</sup> Bu diyalogun, doğru olup olmadığı bir tarafa işaret ettiği husus bizim için önemlidir. Zira kendisini soymaya gelen bir hırsız bile Ebu'l-Hüzeyl'in delil konusundaki hassasiyetini, yetkinliğini ve şöhretini bilmektedir.

İşaret ettiğimiz eserlerin elimizde mevcut olmamasına rağmen isimlerinin bir gelenek oluşturduğunu düşündüğümüzde, bu eserlerin bilgi konusunu ele aldıklarını var sayabiliriz. Ayrıca bu eserlerin bilgi konusunda olma ihtimalini güçlü kılan veriler elimizde mevcut iken, böyle bir açıklama varsayım olmanın ötesinde bir anlam ifade etmektedir. Örneğin Câhız, Mu'ammer (ö. 218/830) ve diğer bazı alimlerin bilgi konusundaki görüşlerini “*Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-ma'rife*” başlığında ele almıştır. Câhız'ın konuyu *marife* başlığında ele alması, bilgi konusunun ait olduğu sistematığe işaret etmektedir. Ayrıca Câhız'ın mevcut tartışmaları “şiddetli” şekilde nitelenmesi, bilgi konularının ciddi bir tartışma ve ihtilaf barındıracak şekilde yaygın olduğunu göstermektedir.<sup>88</sup> Bilgi konusunun erken dönemden itibaren kelâmcıların gündeminde olduğunu gösteren önemli bir veri yine Câhız'da karşımıza çıkmaktadır. Câhız'ın kelamcılara nispet ettiği açıklamalar arasında bilgi konularının nazarî ve zarûî şeklindeki ayrımın açık şekilde görülmesi, bilgi konusundaki gruplaşmaların da erken dönemlerde belirginleştiğine delâlet eder.<sup>89</sup>

Bahsettiğimiz eserlerin epistemoloji ile ilgili olduğuna dair varsayımımızı destekleyen bir veri de Kâdî Abdulcabbâr'ın bilgi konusunu *en-Nazar ve'l-Meârif* adıyla ele almasıdır. Daha önce Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) *Kitâbu'l-Ma'rife ve Kitâbu'n-Nazar* isimli eserlerin nispet edilmesi,<sup>90</sup> erken dönemden itibaren bilgi konulu kitapların isimlerinin bir gelenek oluşturduğu tezimizi desteklemektedir. Ayrıca Gazzâlî'nin daha önceki bilginlerin mantık hakkındaki çalışmalarının *Kitâbu'n-Nazar ve Kitâbu'l-Cedel* ismiyle anıldığını söylemesi yukarıdaki konuyla ilgili önemli bir

<sup>86</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 459; Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk el-Ma'rûf bi'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk: Yusuf Ali Tavîl (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 300.

<sup>87</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 439/286. İbn Nedîm'e bundan sonraki sayfalarda yapılacak atıflarda / işaretinden önceki sayfa tercüme nüshaya; / işaretinden sonraki sayfa sayısı da yukarıdaki baskının sayfasına işaret edecek şekilde kullanılacaktır.

<sup>88</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, thk: Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, t.y.), IV: 47-51.

<sup>89</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, IV: 47-51.

<sup>90</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 464.

bağlantı noktasıdır.<sup>91</sup> Bu veriler, erken döneme dair ilgili başlıkları taşıyan eserlerin bilgi konusundaki kitap isimleri için sistematik ve bilinçli bir tercih olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bilgi konularının h. II asrın son çeyreğinden itibaren kelâmcıların gündemini belirlediği söylenebilir.<sup>92</sup> Elimizdeki kaynaklar açısından geriye dönük küçük atıflar, h. II. asrın son çeyreği ile h. III asrın ilk yarısında, kelâmın hem bir ilim oluşunu hem de nazar ve istidlâli bir yöntem olarak benimsediğini de ortaya koyacak niteliktedir.

Bununla birlikte Ca'd b. Dirhem, Vâsıl b. 'Ata ve Ebû Hânîfe gibi hicri II. asrın ilk yarısının bilginlerine nispet edilen birer husus, marifetullahın hem nazari ve aklî olduğuna dair yaklaşımları, cevher-araz üzerinden şekillenen hudûs delilinin ilk görünümünü kelâm geleneği açısından oldukça erken tarihlere taşımaktadır. Detaylarına vakıf olamasak da Ca'd'ın âlemin hudûsunu cevher-araz modeli üzerinden açıklayan ilk bilgin olduğu nakledilir.<sup>93</sup> Ebû Hanîfe'ye nispet edilen marifetullahın aklî olduğu yaklaşımı da marifetullahın aklî/nazarî boyutuna işaret etmektedir.<sup>94</sup> Vâsıl'a ya da takipçilerinden birine nispet edilen bir eser oldukça dikkat çekicidir. Bu eser, kelâmın bir ilim olarak tesisinden sonraki süreçte kelâm metinlerindeki marifetullahın nazarî olduğunu dile getiren veya kelâmın bilgi teorisindeki ifadeleri andırmaktadır.

İbn Nedîm, bu eseri *Kitâbu's-sebîl ilâ ma'rifeti'l-Hakk* adıyla Vâsıl'ın ashabından müellifini bilmediği birine nispet etmektedir. Ancak *el-Vâfi bi'l-vefâyât* gibi eserlerde bu eser Vâsıl'a nispet edilmektedir.<sup>95</sup> Burada belirleyici olan "*Hakk*" terimine verilecek anlamdır. Zira diğer terimler açıktır. Hakk terimi, kelâmî epistemolojide daha çok "hakâik" şeklinde çoğul olarak ve şeylerin "gerçekliğini" ifade etmek için kullanılır; bu kullanımlar içinde terimin tekil formu da dikkat çeker.

Bu kullanımın örnekleri kelâm kitaplarının bilgi bahislerinde hakk ya da hakâik şeklinde yer almaktadır. Mâtürîdî'nin, "şeylerin hakâikinın bilgisine götüren yolların 'ıyan, haberler ve nazar" olduğunu belirttiği ifadesi buna örnektir. Bu durum her iki

<sup>91</sup> Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâli, *Tehafütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, metin-çeviri: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 38/39. Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâli, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsidi'l-Felâsife)*, (Süleyman Dünya'nın Giriş Yazısı), çev: Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2001), 25.

<sup>92</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 439-446.

<sup>93</sup> Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 71.

<sup>94</sup> Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Münîfe*, 39-40.

<sup>95</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 436/283; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, thk: Velid Kassab, Muhammed el-Mısırî, Rıdvân es-Seyyid (Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1401/1981), II: 119; Selahaddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyât*, thk: Ahmed el-Arnâvûd-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türas, 1420/2000), XXVII: 247-248.

ifadeyi, esbâbu'l-mârife konusuyla ilişkilendirilebilir ve ilgili kitap adının bilgi konusuyla ilgili olduğu iddiamızı destekler.<sup>96</sup>

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400'den sonra) bu eseri Vâsıl'a nispet ettikten sonra ondan bir nakilde bulunmaktadır. Buna göre Vâsıl, hakikatlerin bilgisini elde etmenin dört yolunun olduğunu söylemiştir. Bunlar; nâtık kitap, üzerinde icmâ edilen haber (haber müctemein aleyh), aklın hücceti ve icmâdır. Burada Vâsıl'ın haberin geliş şekilleri, sıhhat ve fasitliği hakkında ilk konuşanlardan olduğu da belirtilir. Bu dört delilin daha sonraki süreçte akıl ve haber şeklinde kelâmın bilgi teorisinde yer alacak bilgi kaynaklarının/sebeplerinin öncüsü olduğu açıktır. Bunu söyleyen ilk kişinin de Vâsıl olduğunun belirtilmesi oldukça önemlidir.<sup>97</sup>

Nazarî kelâm geleneğinden bir örnek ile bu durumu açıklayabiliriz. Mâtürîdî'nin ifadesi ile ilgili kitabın adının Arapça ifadelerini bir arada gördüğümüzde bu durum daha da açıklık kazanacaktır.

(كتاب) السبيل إلى معرفة الحق / السبيل ..... إلى العلم بحقائق

*Hakk* terimi, Allah için de kullanılmaktadır. Hakk kelimesi yerine Allah kelimesi getirildiğinde eser, marifetullahın yönteminin ne olduğuna dair bir kitap adını andıracaktır. Bu durumda da marifetullahın nazarî olduğunu belirten kelâm eserlerindeki ifadelerle benzerlik kurulabilecektir.

Bunlar dışında İbn Râvendî'ye nispet edilen *Kitâbu keyfiyeti'l-istidlâl* adlı eser, istidlalin keyfiyetinin de tartışma konusu olduğunu gösterir.<sup>98</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1038), Eş'arî ve Kalânîsî (ö. IV./X. yy) arasındaki bir ihtilaf olarak zikrettiği konu dikkat çekicidir. Buna göre duyu bilgisinin mi nazarî bilginin mi üstün olduğu iki bilgin arasında tartışma konusudur. Bu tartışma bilgi konusunun bir uzantısı olarak nazarî bilginin çerçevesinin erken dönemlerde oluştuğunu göstermektedir.<sup>99</sup>

Bilgi konusunun İslâm düşüncesinde oldukça erken tarihlerde yer aldığının bir göstergesi de sofistlerin iddiaları ve bunlarla olan ilişkileri anlatan nakillerdir. İslam dünyasında sofistlerin erken dönemden itibaren bilinir olması ve bunlara yönelik yazılan reddiye nitelikli eserler, salt duyu ve haber bilgisinin değil nazari bilginin

<sup>96</sup> Güdekli de Vâsıl'a nispet edilen farklı atıfları dikkate alarak, ilgili eserin epistemoloji ile ilgili olabileceği yorumunda bulunmaktadır. Hayrettin Nebi Güdekli, "Vâsıl b. Ata", erişim tarihi: 25 Temmuz 2019, <https://www.islamdusunceatlası.org/detail/person291>.

<sup>97</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, II: 119-120; Rıdvân es-Seyyid, "Şâfi'î ve Risâle", çev. Salih Özer, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Ed. M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 83, 96.

<sup>98</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 462.

<sup>99</sup> Abdülkahir el-Bağdadi, *Kitâbu Usûli'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981/1401), 14-15.

gerçekliği konusunda kelâmın nazarî yönünün erken dönemde başladığına dair tezimizi destekler. Çünkü bilgiye yönelik göreceli, şüpheli ve inkâr tarzlı sofist yaklaşımlar, aynı zamanda nazarî bilgi hakkında da ilgili tutumlarını sürdürmektedir.<sup>100</sup>

Yukarıdaki bilgiler ışığında kelâmın nazarî yönünün çok erken yıllarda oluştuğunu, hatta buna yönelik olası muhalefetin de eleştirilmeye başladığını gösterir.<sup>101</sup> Bu hususu, din konusunda nazarî faaliyete/kelâm ilmine yönelik muhalefetin bizzat kendisi de el-isbat bi'n-nefy (bir şey hakkındaki olumsuz bir yargı, o şeyin sübutuna/varlığına delâlet eder) ile ortaya koymaktadır. Zira Ehli Hadis'in nazarî eleştirmesi/olumsuzlaması/nefyi, o dönem açısından nazarî faaliyetin var olduğunu/sübûtunu göstermektedir.

### 1.3.2. Tercüme Hareketleri Sürecinde Teşekkülün İzleri

Kelâmın nazarî boyutunun oluşmasında, Beytü'l-Hikme ve tercüme faaliyetleri oldukça etkili olmuştur.<sup>102</sup> Mu'tezile'nin altın çağı olarak anılan ve bizim de kelâmın bir ilim olarak nazarî boyutunun oluşum dönemi şeklinde işaret ettiğimiz süreç, tercüme faaliyetlerinin kurumsallaştığı dönemdir.<sup>103</sup> Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf, Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Sümame b. Eşras, Ahmed b. Ebî Duad (ö. 240/854)<sup>104</sup> bu dönemin en önemli bilginleridir. Yine bu dönemin en önemli isimleri arasında İbn Nedim'in "Arap

<sup>100</sup> Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, haz: Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), I: 27-33.

<sup>101</sup> Ebu'l-Hüzeyl'in *Kitâbu'r-red ale's-süfestâiyyesi* ilk metin kabul edilebilir. Ayrıca onun, dönemin meşhur sofisti Salih b. Abdülkuddûs ile diyalogu da önemlidir. Yine Abbad b. Süleyman'ın bir sofist ile diyalogu, bu durumun H. II. asrın son çeyreğinde bilinir olduğunu göstermektedir. İbn Nedim, *Fihrist*, 438-439, 459. Aristoteles'in *Sofistik Deliller* kitabı da bu dönemde 825-835 yılları arasında İbn Nâimâ (ö. 840) tarafından Arapçaya çevrilmiş durumdaydı. Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev: Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 161. Aristoteles'e nispet edilen *Aristoteles'in Teolojisi* isimli Plotinus'un *Enneadlar* kitabının IV-V-VI. bölümleri de yine aynı mütercim tarafından bu yıllarda Arapça'ya çevrilmiştir. Câhid Şenel, "Giriş", *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi* İçinde (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 15.

<sup>102</sup> Uyanık ve Aygün, tercüme öncesi dönemin 'kelâmî düşünce' şeklinde nitelendirenler olmasına rağmen kendileri bu dönemin saf İslam Felsefesi adını almaya layık olduğu kanaatindedirler. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, "Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metin Olarak İhsâu'l-Ulum Adlı Eserinin Tahlili", 35.

<sup>103</sup> Suyûtî, felsefenin İslam toplumuna giriş sürecini anlatırken çok etkili olmasa da Acem topraklarının fethedilmesi ile birlikte birinci yüzyıldan itibaren Yunan felsefesi hakkında ulemanın bilgi sahibi olmaya başladığından hatta selef ulemasının men girişimlerinden bahsetmektedir. Celâlüddîn es-Suyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm 'an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, thk: Ali Sami Neşşar-Suad Ali Abdurrâzık (Silsiletü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1970/1389), I: 44-45.

<sup>104</sup> Ahmed b. Ebî Duad, kadilkuddat görevinden Mütevekkil'in hilafeti sırasında azledilmiştir. Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil-Alellah, Ca'fer b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 212-214.



filozofu” diye nitelediği ilk İslam filozofu ve Meşşâî okulun banisi el-Kindî (ö. 252/866?) de bulunmaktadır.<sup>105</sup>

Beytü’l-Hikme’nin hangi halife döneminde kurulduğu, araştırmacılar arasında tartışmalıdır. Bizim için önemli olan bir kurum olarak bu tercüme evinin kurulması değil, zihniyet olarak tercüme hareketlerinin başladığı dönemdir. Bu süreç Emevilere kadar uzanmaktadır. İslam düşüncesinde çeviri hareketlerinin başlangıcında İbnü’l-Mukaffâ’nın (ö. 142/759) ismi ile birlikte zikredilen diğer bir bilgin de Gaylân ed-Dımeşki’dir. Câhız’ın belirttiğine göre, Gaylân Farsça/Pehlevîce’den çeviri yapan ilk mütercimlerden biridir.<sup>106</sup> Bu durum tercüme faaliyetlerinin başlangıcındaki kelâmî entelektüel bir arka plana işaret etmektedir. Daha da önemlisi edebî bir eser olan *Kelîle ve Dimne* tercümesinin, İbnü’l-Mukaffâ’ya nispet edilmesi<sup>107</sup> gibi Mu‘tezile’nin en önemli isimlerinden Bişr b. Mu‘temir’e de nispet edilmesidir.<sup>108</sup>

Me‘mûn dönemi (813-833) tercüme hareketleri oldukça meşhur olsa da daha önce Halife Mansûr (ö. 158/775) (halifelik yılları h. 137-157/ m. 754-775) ve Hârûn er-Reşid (m. 786-809) dönemlerinde, tercüme hareketleri oldukça ileri bir aşamaya gelmiş; birçok eser Arapça’ya tercüme edilmiştir.<sup>109</sup> Aristoteles’in mantık eserleri, Batlamyus’un *el-Mecisti* ve Öklides’in de *Elemenlar*’ı çevrilmiş; bu şekilde mantık-aritmetik-geometri alanlarındaki temel eserler, hicri II. yüzyılın ikinci yarısında bilinir hale gelmiştir.

Bu sebeple bazı kaynaklar, tercüme edilen eserlerin halka sunulup bilimsel faaliyetin evreninin genişletilmesi, bilimsel hareketliliğin topluma yayılması nedeniyle, Müslümanlar arasında bilimlere yeşertenin Mansûr olduğunu kaydetmektedir.<sup>110</sup> Çevrilen eserlerin halka sunulması ilgili dönem için ilginç görülebilir. Gutas’ın da ifade ettiği gibi Mansûr’un hilafeti öncesi Talas savaşı (h. 134/751) sonrasında kâğıt

<sup>105</sup>İbn Nedim, *Fihrist*, 652; Eşref Altaş, “Kindî”, erişim tarihi: 26 Temmuz 2019, <https://www.islamdusunceatlası.org/detail/person72>; Mahmut Kaya, “Kindî, Ya‘kub b. İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 58-59.

<sup>106</sup>Ebû Osman Ömer b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1418/1998), III: 29; Süleyman b. Salih, *Tehzibu İslami li’kasas: Kelîle ve Dimne* (Riyad: Dârûl-Kâsım, t.y.), 26.

<sup>107</sup>Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 156.

<sup>108</sup> Arif Aytekin vd, *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi 3*, Ed. Kenan Seyithanoğlu vd. (İstanbul: Çağ Yayınları, t.y.), 459.

<sup>109</sup> Nahide Bozkurt, *Mu‘tezile’nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 133-136; Mustafa Demirci, *Beytü’l-Hikme: Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 55.

<sup>110</sup> Ebû’l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes‘ûdî, *Murûcu’z-zeheb ve me‘âdinu’l-cevher*, thk: Müfid Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dârû’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.), IV: 353-354.

imalatının Çinliler'den öğrenilmiş olması,<sup>111</sup> çevrilen eserler için yazı malzemesi sıkıntısı çekilmediği şeklinde yorumlanabilir. Bu gelişme, Mansûr dönemi çevrilen eserlerin çoğaltılmasının ve halka sunulmasının teknik açıdan daha önce olmadığı kadar kolaylaştığını göstermektedir.<sup>112</sup>

Me'mûn öncesi tercüme hareketlerine dair bu veriler dikkate alındığında, Me'mûn'un rüyasında Aristoteles ile diyalogu daha anlamlı bir boyut kazanmaktadır. Rüyanın kendisinin bizzat doğruluğunu tespit etmek mümkün olmasa da böyle bir rivayetin işaret ettiği sosyo-kültürel bir gerçeklik bulunmaktadır. Memûn'dan uzun süre önce halka sunulan metinler, bilimsel faaliyette önemli bir canlılığa işaret eder. Bu durum Me'mûn'un, Aristoteles'i rüyasında görece kadar ondan ciddi derecede etkilenebileceği bir ortamda yetiştiğine işaret etmektedir.<sup>113</sup>

Kelâm ve fıkıh uleması ile tercüme faaliyetlerinde etkin olan mütercimleri ve tercüme edilen bazı eserleri göz önünde bulundurduğumuzda, kelâm ilminin epistemolojisinin ve nazarî boyutunun oluşumunu, h. II. yüzyılın ikinci yarısında teşekkül etmeye başladığına dair bir kanıt gösterebiliriz. Bu nedenle Vâsıl ya da bir takipçisine atfedilen *Kitâbu's-sebîl ilâ ma'rifeti'l-hak* adındaki eserin konusunun bilgi teorisi ile ilgili olması daha mümkün görünebilir.

İslam düşüncesinde mantık ve tercüme tarihinin başlatıldığı âlimlerden İbnü'l-Mukaffâ,<sup>114</sup> Ebû Hanîfe ve Vâsıl'ın muasırıdır. Timotheus (ö. 728/823), İbnü'l-Mukaffâ ve oğlu arasında hangisinin çevirdiği tartışmalı olsa da Aristoteles'in mantığının dört kitabının m. 820 yılından önce tercüme edildiği bilinmektedir.<sup>115</sup> Rescher de mantığın yedi kitabının altısının büyük oranda Süryanice'den Arapça'ya m. 835-840 yıllarından önce tercüme edildiğinden bahseder.<sup>116</sup> Bu tarihler, Mu'tezile açısından Bısr b.

<sup>111</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 25, 39, 40, 41.

<sup>112</sup> Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 71.

<sup>113</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 620-621.

<sup>114</sup> İbnü'l-Mukaffâ'nın çevirilerinin etkisi hakkında bir örnekten bahsetmek önemli olabilir. İmâm Mâtürîdî'nin, Aristoteles'in kategorilerini eleştirirken Aristo'ya nispet ettiği kategorilere dair bilgilerin, Aristo'nun *Kategorileri*'nin İbnü'l-Mukaffâ (750-815) eliyle yapılan muhtasar çevirinin birebir naklî olduğunun tespiti dikkat çekicidir. Bk. Ali Durusoy, "Mâtürîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, (22-24 Mayıs 2009) (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 398. Mâtürîdî'nin bu eseri okumuş olduğu düşünülürse, çeviri eserlerin havzasının oldukça geniş olduğu ifade edilebilir. Diğer bir ihtimal de bu eseri okuyan ve ondan alıntı yapan bilginlerden Mâtürîdî'nin bu nakilleri almış olabileceğidir. Her iki durumda da tercüme hareketlerinin başında itibaren kelâmcıların metinlerle yüzyüze olduğu anlaşılmalıdır.

<sup>115</sup> İbrahim Çapak, "İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9 (2004): 25-42; Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 156-157; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 56-58.

<sup>116</sup> Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 62-63.

Mu‘temir ve Ebu‘l-Hüzeyl gibi isimlerin hayatta olduğu tarihlerdir. *II. Analitikler*’in çevirisinin h. IV. yüzyılda olduğu söylenmekte ise de<sup>117</sup> Kindî ve takipçilerinden Ahmed b. et-Tayyib’in (ö. ?) *II. Analitikler* üzerine şerh ve muhtasar yazdığı bilgileri,<sup>118</sup> İslam toplumunda Aristoteles’in *II. Analitikleri*’nin daha önceki yıllarda bilindiği anlamına gelir. Kindî’nin ölümünün 252/866? ve Allaf’ın da 225/840 ya da 235/850 yıllarında olduğu düşünüldüğünde, her ikisinin de Memûn döneminin etkin iki ismi olduğu görülür.<sup>119</sup> Beytü‘l-Hikme ile neredeyse ismi özdeşleşen Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) da aynı dönemin bir bilginidir.<sup>120</sup> Câhız’ın Aristoteles’ten “sâhibu‘l-mantık” şeklinde bahsetmesi, artık Aristoteles’in mantıkçı olarak tanındığı anlamına gelmektedir.<sup>121</sup>

Bu tarihsel, kültürel ve sosyolojik veriler dikkate alındığında özellikle mantık alanında çalışmaların bilindiği, tercüme, şerh ve muhtasarların yapıldığı bir dönemde kelâmcıların kelâmı nazarî bir disiplin olarak inşa etmelerinin ve bunu yansıtan metinler telif etmelerinin mümkün olduğu söylenebilir.<sup>122</sup>

Yukarıdaki açıklamaların işaret ettiği süreci ve etkisini, nazarî faaliyet muhalifi olarak naklî kelâmın öncü isimlerinin ifadeleri üzerinden de takip edebiliriz. Bu aşamada Suyûtî’nin İmâm Şâfi‘î’ye nispet ettiği bir söz oldukça dikkat çekicidir. Şâfi‘î,

<sup>117</sup> İbrahim Çapak, “İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”, 30.

<sup>118</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 663, 670.

<sup>119</sup> Bozkurt, *Altın Çağ*, 102-103. Me‘mun, Mu‘tasım ve Vâsık dönemindeki Mu‘tezili hareketler hakkında genel bir değerlendirme için bk. Mahmut Ay, “Mu‘tezilizm’den Arta Kalan Mu‘tezile”, *Kelam Araştırmaları*, sy. 9 (2011): 57-58.

<sup>120</sup> Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 171-173.

<sup>121</sup> Ebû Osman ‘Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu‘l-Hayevân*, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn (y.y.: y.e.y., 1385/1966), II: 50, IV: 52; İbrahim Medkûr, “Müslüman Kelamcılara Göre Aristo Mantığı”, çev: Galip Türcan, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 27 (2011/2): 198. İmâm Mâtürîdî de Aristoteles’ten bahsederken mantık eseri üzerinden tanımlama yapmaktadır. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Kitâbu‘t-Tevhîd*, thk: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru’s-Sadr – Mektebetü‘l-İrşâd, 2010), 215.

<sup>122</sup> İslam düşüncesinde metodolojik eserlerin bu dönemlerde ortaya çıktığının en belirgin örneği İmâm Şâfi‘î *er-Risâle* adlı eseridir. Şâfi‘î eserini hicri II. asrın ikinci yarısından sonra oluşturmuştur. Şâfi‘î’nin eseri fıkıh alanına ait görünüyorsa da aslında bir usûl eseridir. Ebû Zeyd’in haklı olarak “Şâfi‘î’nin eserinin kelam alanındaki fikri mücadelenin arka planı dikkate alınmadan tam olarak anlaşılamayacağını” belirtmesi, ilgili eserin zeminin bir yönünün de kelâmî harekete uzandığını gösterir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “İmâm Şâfi‘î ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”, çev: Salih Özer, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi‘î’nin Rolü*, Ed. M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 101, 102. Bu sebeple Mu‘tezili bilgilerin Yunan felsefesi gibi farklı unsurları taşıyan yaklaşımlarla karşı karşıya gelmediği şeklindeki yargılara katılmak mümkün değildir. Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe / Vahiy-Akıl İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 94. İbrahim Halil Üçer tercüme faaliyetleri ile kelâm teşekkülü arasındaki ilişkiye “Tercüme hareketinin başlangıcı, tedvin ve tasnif süreçleri neticesinde dini ilimlerin özellikle de kelam ilminin ilk teşekkül evresini tamamladığı bir döneme denk gelir.” sözleriyle dikkat çeker. İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, Ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 38.

“Müslümanlar, Arap dilini bırakıp Aristoteles’in dilini tercih edene kadar ayrılığa düşmemişlerdi.” sözüyle bizim yukarıda anlattıklarımızı doğrulamaktadır.<sup>123</sup> Bu nakil doğruysa, Aristoteles’in İslam toplumunda çok erken yıllarda bilinmekle kalmadığı aynı zamanda Müslüman bilginleri ciddi anlamda etkilediği sonucu çıkar.<sup>124</sup>

Buraya kadar elde edilen bulgular, kelâmın nazarî bir ilim olarak tesis edildiğini göstermektedir. Ancak bu durum önceki başlıklardaki “görüş, re’y, tartışma vb.” içeriklerinin kelâm teriminden tamamen soyutlandığı ve kelâm teriminin bütün kullanımlarının ilim adına nispetle kullanıldığı anlamına gelmemektedir. Çünkü kelâm teriminin hala eski içeriklerini muhafaza ettiği birçok kullanım vardır. Bizim tespitimiz ise daha önceki başlıklarda dikkat çektiğimiz, kelâm teriminin kullanım içeriğine “ilim olmanın ya da dinde nazarın” da dâhil olduğudur. Artık ilim olarak kelâma atıflar olması, en azından kelâmın ilim olarak atıf aldığı ilk dönemi tespit etme imkânı sunmaktadır. Ancak kelâm terimine yüklenen manaların daha önceki kullanımları varlığını devam ettirdiği için, bu durum kelâm teriminin taşıdığı anlamlarda bir artış ortaya çıkarmaktadır.

Kelâm teriminin taşıdığı içeriğin genişliğine işaret eden farklı verilerden bahsedebiliriz. Nitekim, Bişr b. Mu‘temir’in öğrencilerinden İsa b. Subeyh el-Murdâr’a (ö. 226/841) nispet edilen *Kitâbu funûni’l-keâm*,<sup>125</sup> Ebû Ca‘fer el-İskâfi’ye (ö. 240/854) nispet edilen *Kitâbu mâ ihtelefe fîhi’l-mütekellimîn*,<sup>126</sup> kelâm teriminin daha önceki içeriklerinin kullanıldığı anlamına gelebilir. Dönem olarak geç olsa da ilk eser adındaki kelâm, oldukça geniş bir içeriğe sahiptir. Terimin burada çatı bir kavram olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü kendisine birçok fen/ilim nispet edilmektedir. İkinci eser, mütekellim terimi üzerinden ihtilaflara yoğunlaşmaktadır. Mütekellim terimi, dönemin çoğu konuları hakkındaki tekellüm sahiplerini kapsamakta; bugün düşünüldüğü anlamıyla kelâm ilmindeki tekellümdeki ortaklığı ifade etmemektedir. Bunun daha geç kullanımı, Câhız ve Eş‘arî’de görülmektedir.

Bunlar dışında Câhız’ın *Sinâ‘atu’l-keâm* adlı küçük risalesinde,<sup>127</sup> kelâm terimi sinâ‘a ve ilim ile nitelenen iki kullanıma sahiptir. Her iki kullanım arasında fark gören Câhız, sinâ‘a ile nitelediği kelâmın özellikleri arasında mantık ile örtüşen âlet, ‘iyar,

<sup>123</sup> Suyûtî, *Savnu’l-Mantık*, I: 48.

<sup>124</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 293-294.

<sup>125</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 444/289.

<sup>126</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 446/298.

<sup>127</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 451/294; Câhız, *Resâilu’l-Câhız*, IV: 243-250.

kıstas ve ‘iyali zikreder.<sup>128</sup> Ancak ilim ile nitelenen kelâmın en önemli özelliği “asıl” olmasıdır. Ayrıca o, sînâ’a anlamındaki kelâm içeriğindeki birçok afete/olumsuz durumlara değinir. Tekellüm esnasında mütekellimler arasında ortaya çıkan; haset, düşmanlık, husumet, hırs ve kişinin hasmını kendinden daha düşük seviyede addetme gibi olumsuz; iyi niyet ve sabır gibi de olumlu hasletlerden bahseder.

Câhız’ın, kelâmın sînâ’a anlamı içinde bazı amelî/fikhî durumlara da değinmesi dikkat çekicidir. Risalede haram aylar, tenzil olunan helal ve haramların tafsili; ayrıca bid’atten ayrı olarak sünnetin bilinmesi gibi konulara temas edilmektedir. Bunun dışında Câhız’ın “Ey mütekellim!” (فيأيها المتكلم) şeklindeki mütekellim teriminin geniş anlamda kullanımı dikkat çekmektedir. Câhız’ın bu tarz genel bir kullanımla giriş yaptıktan sonra sînâ’atü’l-keâm’a; bunun içinde de ilahiyat konuları ile birlikte fikha/amele yönelik hususlara değinmesi, sînâ’atü’l-keâm kullanımında tekellümün/mütekellimin geniş kullanımının belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu da yukarıda İskâfî’nin eser ismi ile ilgili yorumlarımızı desteklemektedir.

Mütekellim, tekelleme fiilinin tefa’uul babından ism-i failidir. Sözlük anlamı açısından düşünüldüğünde birçok konu hakkındaki konuşmaları nitelemek için mütekellim teriminin kullanımı mümkündür. Câhız’ın buradaki kullanımı hakkında bu durumun geçerli olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla fer’î ilim olarak sunulan ilmu’l-fetvâ (fıkıh/amel) ve aslî ilim olarak sunulan ilmu’l-keâm, tekellüm manası açısından sînâ’atü’l-keâm çatısından birlikte bulunabilir. Zira sînâ’a anlamı içinde hem ilahiyat yani ilim anlamında keâm hem de fetva/amel hakkında örneklerin verilmesi bu şekilde anlaşılabilir.<sup>129</sup>

Dolayısıyla Câhız’ın mütekellimlerin adabına ya da tekellümde dikkat edilecek afetlere dair burada verdiği açıklamalar, geniş anlamıyla düşünülmelidir. Çünkü Câhız’ın kendisi de mütekellim lafzının birçok farklı grubu kapsayacak şekilde kullanıldığını belirtmektedir. O, bunlar arasında Ezârika, Gulat, Hâricî, Râfizî, Şi’a’nın tamamı, Mu’tezilî sınıflar, Mürcie ve Şaz mezheplerin bulunduğu dikkat çeker. Bu fırkaların dinin salt nazari konuları hakkında değil amelî konuları hakkında da tekellümleri Makâlât kaynaklarımızda geçmektedir. Ezârika’nın “zina edenin

<sup>128</sup> Câhız, *Resâilu’l-Câhız*, IV: 243. Gazzâlî’nin *Mi’yar*’ı ile Şemseddin es-Semerkanî’nin *Kıstâsu’l-Efkâr* isimli mantık eserleri düşünülebilir.

<sup>129</sup> Câhızın ilgili kullanımları için bk. Câhız, *Resâilu’l-Câhız*, IV: 243-250.

recmedilmesi, zina iftirası atanlara kazif haddinin uygulanması”<sup>130</sup> vb. fikhî/amelî konular hakkındaki görüşleri örnek olarak verilebilir.

Buraya kadar yaptığımız çıkarımlardan sonra Câhız’ın, “sanattaki yeterlilik ve kelâmın boyutlarını kavrayabilecek” mütekellimler anlattığı “mütekellimlerin sıfatı” başlığı altındaki “kelâmu’d-dîn” ve “kelâmu’l-felsefe” ayrımındaki din teriminin salt inançla ilgili konuları değil, genel anlamda inanç konuları başta olmak üzere amel ya da fetvâ ilmi kapsamına giren konuları da kastettiğini düşünmekteyiz.<sup>131</sup> Benzer durumun kelâmu’l-felsefe için de geçerli olduğunu belirtebiliriz. Felsefe hakkındaki kelâm da tek bir alanı temsil etmemekte; tabiatların hakikati ve tıp gibi alanları bünyesinde barındırmaktadır.<sup>132</sup> Burada dikkat çeken bir husus da kelâmu’d-dîn’in içeriğine tevhit örneği verilirken, felsefedeki kelâmın içeriğine tabiatlardan örnek verilmesidir. Tevhit konusunun Kindî’den itibaren filozofların tekellüm alanında olmasına rağmen Câhız’ın böyle bir tercihi, ilâhiyat bahislerinin ilk dönemlerde felsefenin konu alanında telakki edilmediğini ya da yaygın olarak bilinmediğini gösterir. Bununla birlikte felsefe, ilahiyat başta olmak üzere diğer dînî konular dışında varlıkların durumlarına dair inceleme alanına verilen bir isim görünümündedir.

Câhız’ın tevhidî zikretmesinin sebebi ise din konusunun en önemli meselesi olmasındandır. Zira ona göre âlim, dindeki kelâm bilgisinin felsefedeki kelâm bilgisinin seviyesine sahip olan ve her ikisini de kendinde birleştirebilen kişidir. Câhız, felsefedeki kelâmın ehemmiyetini tabiatlar üzerinden anlatmaya çalışırken, tabiatların hakikatının tevhide olan delâletine değinmektedir. Aslında Câhız, kelâmın iki boyutuna değinirken, felsefedeki kelâma olan ihtiyacı, tevhit gibi en önemli dînî konu üzerinden anlatmak istemektedir. Dolayısıyla o tabiatlar yani varlıklar hakkında konuşabilecek yetkinliğe

---

<sup>130</sup> Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, (metin-çeviri), çev: Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 154/155.

<sup>131</sup> Bu noktada Kelâm salt teoloji olmadığına yönelik çıkarımlarına katılmakla birlikte Câhız’ın ilgili ayrımından hareket eden çalışmaların kelâmın nazarî problem haritası hakkında inşa ettikleri yorumlara özellikle Câhız’ın dini konulardaki kelâmına amelî/fikhî konuları dışarıda bırakan yorumlara katılmadığımızı belirtmek isteriz. Bu ayrım hakkında daha önce yapılan çeşitli yorumlar için bk. Anton, “Kelâmcılar ve Matematikçiler”, 305-306; Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 13; Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”, (Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 2015), 239-250.

<sup>132</sup> Cahız, *el-Hayevan*, II: 134-135. Tıp kavramını bilerek tercih etmiş bulunmaktayız. Zira Câhız, mütekellimlerin filozoflarından bahsederken bunların tabiiler olduğuna değinir. Cahız, *el-Hayevan*, II: 140.

sahip olmayan kişilerin, dinin en önemli konusu olan tevhit hakkındaki kelâmda düşeceği acziyete işaret etmektedir.<sup>133</sup>

Câhız'ın kelâmî bir mesele dediği ve kelâma dair herhangi bir bilgisi olmayan kişilerin itirazlarına cevap verdiği bir konu, yukarıdaki açıklamalarımızın teyidi açısından oldukça önemlidir. Câhız'a göre, dil bilgisi (lûgat) açısından en bilgili olan insan, kelâmı bilmediği müddetçe, başkasına din konusunda fayda sağlayamaz.<sup>134</sup> Burada Câhız'ın din konusunda faydayı bağladığı ve itirazcıların bilmediğini söylediği kelâmın hangi kelâm olduğuna bakmamız gerekmektedir. Bu da kendisinin “dilini sarkıtıp duran köpek misalinin” verildiği ayetin<sup>135</sup> tefsirinde/tevilinde izlediği yöntemde ortaya çıkmaktadır.

Câhız'ın kelb/köpek hakkındaki uzunca açıklamalarından anlaşıldığına göre, din konusunda sağlayacağı fayda kelb hakkındaki kelâmlara dayanmaktadır.<sup>136</sup> Bunun da dindeki kelâma değil felsefedeki kelâma ait olduğu ifade edilebilir. Çünkü âlim ona göre her ikisini de kendinde birleştirebilen kişidir. Bu sebeple din konusunda tekellümü olduğu halde fayda sağlanamamasından bahsedilmesi, felsefe konusundaki bilginin/kelâmın eksikliğine bağlanmış olmaktadır.

Câhız'da mütekellim nitelemesi, tekellümdeki ortaklığa bağlıdır. Her mütekellim nitelemesi, ilim olarak kelâmdaki tekellüme delâlet etmez; ancak kelâm ilmindeki tekellüm mütekellimliğinin bir kısmını ifade etmektedir. Dolayısıyla sînâ'atu'l-keâm, tekellüm ortaklığına sahip mütekellimlerin konuşma ve tartışma hallerine işaret eden bir yapı arz etmekte ve geniş bir kullanım alanına sahiptir. Tartışma yöntemine atıfla daha çok “sanat” terimi kelâma ilişirken, Câhız kelâma asıl ilim olarak değindiğinde ilim nitelemesini tercih etmektedir. Bu kullanım, kelâmın ilim olarak kullanılan içeriğini hicri III. asrın ilk yıllarına taşır. Daha önceki yıllardaki tartışma ve tekellüm anlamı varlığını muhafaza etmekte; mütekellim terimi de salt ilim anlamındaki kelâmdaki

<sup>133</sup> Cahız, *el-Hayevan*, II: 134-135. Bu noktada felsefe ve kelâmın birbiri ile ilişkisinin oldukça erken dönemlerde Fârâbî'den önce kelâmcılar tarafından tesis edildiği ifade edilebilir. Bu durum ilgili yaklaşım ve tasnif denemesinin İslam Düşüncesi ve Felsefe geleneğindeki yeniliğini Fârâbî'ye atfeden Muhsin Mehdî'nin yorumunu tartışmaya açabilecek niteliktedir. Bk. Muhsin S. Mehdî, *Alfarabi and The Foundation of Islamic Philosophy* (Chicago: y.e.y. 2001), 69; Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelam ve Fıkıh İlişkisi”, 99.

<sup>134</sup> Cahız, *el-Hayevan*, II: 15.

<sup>135</sup> “Onlara, kendisine ayetlerimizi verdiğimiz kişinin haberini oku. O bu ayetlerden ayrıldı, şeytan onu kendine uydurdu ve o da azgınlardan oldu. Dileseydik onu bu ayetlerle yükseltirdik. Ancak o yeryüzünde ebedi kalmaya kalktı ve kendi arzularına uydu. Onun durumu köpeğin durumuna benzer. Üzerine varsan dilini sarkıtıp solur, bırakırsen yine dilini sarkıtıp solur. İşte ayetlerimizi yalanlayan kavmin durumu bu...” el-‘Arâf, 7/175-176.

<sup>136</sup> Cahız, *el-Hayevan*, II: 15-130.

tekellümlerin faillerini değil, diğer alanlardaki tekellümlerin faillerini de kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.

Câhız'ın sînâ'atü'l-keîâm, mütekellim ve kelâmu'd-dîn/felsefe kullanımı hakkında söylediklerimiz hicri IV. asırda da karşımıza çıkmaktadır. Bunun için özellikle yaygın olarak kelâm müdafaası olarak bilinen Eş'arî'nin *el-Has 'ale'l-bahs/istihsânu'l-havd fi 'ilmi'l-keîâm* adlı eserindeki müdafaâ edilenin salt dînî/nazarî anlamdaki kelâm olmadığına dikkat çekmek isteriz. Eserin, içeriği incelendiğinde, dinin aslî/nazarî ve fer'î/amelî konularındaki tekellümün müdafaasının yer aldığı görülecektir. Fakihlerin konu alanına giren ferâiz, haram, talak vb. fikhî konular hakkındaki tekellümler, mütekellimler vasfının bir parçası olarak eser içinde yer almıştır. Örneğin, risalede “nas bulunsaydı mütekellimlerin bazı konularda ihtilaf etmeyeceği” vurgulanmaktadır.<sup>137</sup> Bu durum kelâmın nazarî bir ilim olarak tesisinden uzun yıllar sonra da önemli bir kelâmcının elinde mütekellim teriminin amelî konuları da içeren muhtevasını devam ettirerek kullanıldığını göstermektedir.

### 1.3.3. Terimlerin İçeriği: Ebû Hanîfe, Mâlik, Câhız ve Eş'arî

Buraya kadarki alt başlıklarda yer verdiğimiz veri ve tespitlerin genel anlamı üzerinde durmamız gerekmektedir. Burada yapacağımız açıklamalar, şimdiye kadarki etimolojik sonuçların bir bütün olarak gösterilmesi anlamına gelecektir. Öncelikle din hakkındaki kelâm üzerinde dikkat çekmemiz gereken bir husus, Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik gibi erken dönem ulemasının “el-Kelâm fi'd-dîn” ile “el-Kelâm fi'l-amel/ahkâm”ı birbirinden ayırtmalarıdır. Ancak Câhız'ın kelâmu'd-dîn kullanımı kendinden önceki el-Kelâm fi'd-dîn kullanımının lafzen devamı olarak kabul edilebilse de mefhum ve mana itibarıyla onun aynısı değildir. Zira Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik'te kelâm teriminin taksimindeki iki boyut, dîn ve amel/ahkâm iken burada din ve felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple dîn kelimesi, Câhız'ın kullanımı felsefe dışındaki kelâmları kapsayan daha geniş bir içeriğe işaret etmektedir. Onun kullanımı, Ebû Hanîfe ve Mâlik'teki gibi amelî dışarıda bırakan bir şekilde değil, amel hakkındaki kelâmları da ifade edecek genişliktedir.

<sup>137</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Risale fi İstihsâni'l-Havd fi 'Ilmi'l-Kelâm*, haz: Yusuf Mekârisi el-Yusûfî (Haydarabad: y.e.y., 1344), 94-97. Eserin ismi hakkındaki tartışmalar için bk. Sami Turan Erel, “Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin el-Hass 'ale'l-Bahs Adlı Risalesinde Selefiyye'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar ve Bu Risalede Ortaya Koyduğu Kelâm Yöntemi”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri* (21-23 Eylül 2014), Ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Ayğın (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), I: 167-168.



Bu açıklama, Câhız'ın sînâ'atü'l-keâmında amelle ilgili konulara neden işaret etmiş olabileceğinin de cevabını vermektedir. Eş'arî'nin *İstihân/el-Hass'daki* dîn hakkındaki nazar kullanımını da bu iddiamızın geçerliliğini göstermektedir. Nitekim Eş'arî, *el-Hass* adlı eserine dîn hakkında nazarın müdafaası ile başlayıp metnin içeriğinde amel/ahkâm konularındaki ihtilaflara da değinerek dîn hakkında nazar ile dîn kelimesinin çok boyutlu anlamından hareket etmiştir. Bu sebeple Eş'arî'nin, dîn hakkındaki nazar müdafaası ile bugünkü anlamıyla kelâm ilmini değil, fıkıh disiplini açısından da hakkında nas bulunmayan konularda nazarî bir faaliyet olan içtihat ve istidlâlin meşruiyetini tesis etme amacıyla olduğu ortaya çıkmaktadır. Ya da yine Câhız'daki gibi Eş'arî'nin dîn hakkındaki nazarın müdafaasını yaptığı bir eserde “Amelle ilgili konulara neden yer verdiği?” sorusunun cevabını teşkil edebilir.

Dolayısıyla el-keâm fi'd-dîn ve nazar fi'd-dîn şeklindeki terkiplerde amelî konulara işaret edilmesinin anlaşılabilirliği, buralardaki dîn teriminin geniş ve bütüncül bir içerikle kullanıldığı kabulüne bağlıdır. Aksi halde, dîn kelimesi salt kelâm ilmine hamledildiği takdirde, ilgili eserlerdeki “amel ve ahkâm” hakkındaki açıklamaların adı geçen terkip içinde nasıl ve neden kullanılabildiği gibi sorular cevapsız kalacağı benzmektedir.

Bu tespit ve nakiller ışığında, bilgi ve delil konularının hicri ikinci asrın ilk yarısından itibaren ele alınmaya başlandığını; ancak ikinci yarısından sonra önemli bir gelenek oluşturarak kelâmın teşekkülünde daha sistematik hale geldiği söylenebilir. Bununla paralel olarak h. II. asrın son çeyreğinden itibaren Kelâm'ın bir ilim olarak tesis etmeye başladığı, kelâm teriminin kullanıldığı içeriğe ilim anlamının da bu dönemde eklendiği görülmektedir. Buna ilaveten daha önce tartışma özelliği olarak dikkat çeken hususlar dolayısıyla kelâma sînâ'a nitelemesinin eklendiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple kelâm teriminin kullanıldığı anlamlarda daralmanın henüz netleşmediği ortaya çıkmaktadır. Buradaki bulguların bir sonucu da mütekellimlerde ya da müelliflerde kelâm teriminin içeriğinde birlik olmadığıdır. Bununla birlikte yönteminin de nazarî bir çerçeve kazanarak bir geleneğe dönüştüğü ve “kelâm” teriminin çoğu mütekellimde ortak bir anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Burada dikkat çeken bir husus da kadîm felsefe geleneklerinden yapılan tercümelerle felsefenin bu dönemde bilinir hale gelmesidir. İslam filozoflarının ilki bu süreçte yetişmiştir. Felâsife terimi Câhız'ın kullanımında, dîn hakkındaki kelâmlardan öte, varlık hakkındaki kelâmları temsilen mütekellim terimi içinde ifade edilmiştir.

H. IV asırdaki mütekellim terimlerinin kullanım alanının Mu‘tezile gibi kelâm fırkalarını nitelediği gibi kelâmî fırkaların amelî/fikhî konulardaki tekellümlerine de işaret ettiği ortaya çıkmıştır. Ayrıca tekellüm manası açısından filozoflar hakkında da mütekellim terimi kullanılmıştır. Özellikle Câhız ve Eş‘arî’nin “dîn” kelimesini, Ebû Hanîfe ve Mâlik’in kullandığı anlamdan daha geniş şekilde kullandıkları; Ebû Hanîfe ve Mâlik’in el-Kelâm fi’l-amel/ahkâm şeklindeki ayrımlarını, Câhız ve Eş‘arî’nin kelâmu’d-dîn ve dinde nazar içerisine dâhil ettikleri tespit edilmiştir.

#### 1.4. NAZARÎ KELÂM’A YÖNELİK MUHALEFET: NAKLÎ KELÂM VE GELENEKLEŞME

Erken dönemde ilmi bir faaliyet olan kelâma ve nazarî boyuta dair bir eleştiriden bahsedilemeyeceğini belirttikten sonra, bu başlıkta da naklî kelâmın gelenek halini alma sürecini ve nazarî kelâm muhalefetindeki dönüşümü incelememiz gerekmektedir. Bu süreci, Ehli Hadis’i naklî kelâm şeklinde isimlendirip alternatif bir kelâm geleneği olarak nazarî geleneğin karşısında gelenekleşmesini, nazarî geleneğe yönelik eleştirilerinin yoğunlaştığı noktayı ve bu eleştirinin kapsamını ele alarak inceleyeceğiz. Bu sebeple sistemleşme öncesi ve nazarî bir ilim anlamında kelâm muhalefetindeki eleştirilerin görüldüğü ortak konuları değil, kelâmın ilim olarak tesisinden sonra nazar hakkındaki eleştiriler üzerinde duracağız.

Naklî kelâm geleneğinin teşekkülü, nazarî kelâm geleneğinin teşekkül sürecinden bağımsız değildir. Zira nazarî geleneğin çerçevesi belirginleştikçe naklî gelenek de temel dayanaklarını belirlemiştir. Ehli Hadis’in tartışmalı konulardaki kelâmlarını/görüşlerini belirleyen, ilk yıllardan itibaren nakildir; ancak bu durum erken dönemlerde dini bir kaygının hissedilebilir etkisi ile şekillenmiştir. Dini kaygı ile başlayan nas vurgusu, ilerleyen süreçte Ehli Hadis’in usûl arayışlarının doğal olarak bilgi kaynaklarının da nakle göre şekillenmesini ve kurumsallaşmasını sağlamıştır.

Naklî kelâm geleneğinin usulü, salt amelde değil dindeki usulünü de ifade eder. Zira Hatib el-Bağdâdî’nin, Ebu Bekr’den “Hadisin tevhit usulüne dair bilgileri kapsadığı” ve “sünnetin ashâbu’l-hadîsin delili olduğu”; Süfyan es-Sevrî’den “Din asâra dayanır, re’ye değil.”,<sup>138</sup> Ahmed b. Hanbel’den “asıl delilin asar olduğu”,<sup>139</sup> şeklindeki

<sup>138</sup> Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, haz: Mehmed Saîd Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 6, 8-9.

<sup>139</sup> İbn Abdilberr, *age.*, II: 75, 290; Gürler, *Ehli Hadis'in Düşünce Yapısı*, 201.

nakiller, amellerden ziyade kelâm konuları hakkındadır. İbn Huzeyme sıfatlar konusundaki usulün, kitap ve sünnette olduğu şeklinin ispat/kabul edilmek olduğunu belirtir.<sup>140</sup> Kendisi bu sistematik usulü “Allah’a nefis nispet etme” sorununa uygular. O isbâtu’n-nefs hakkında önce Kitâp’dan ayet örnekleri, daha sonra aynı konuda “tenzile/kitaba” uygun Hz. Peygamber’den gelen nakilleri sıralar. İbn Huzeyme, bu metodu, ilim ve vech sıfatının ispatı konusunda takip eder.<sup>141</sup> Bunlar, naklî kelâm hareketinin dinin nazarî konuları hakkındaki metodunu ifade etmektedir.<sup>142</sup>

Ehli Hadis’in metodolojisinin (nakil eksenli usûl) ilk sistematik halinin İmâm Şâfi’î’nin *er-Risalesi*’nde tesis edildiği belirtilebilir. Zira *er-Risâle*’nin kitâb, sünnet vb. ilkeleri, naklî kelâm hareketi olarak Ehli Hadis’in sadece amel değil akide ve kelâmdaki ilkelerini de ifade etmektedir.<sup>143</sup> George Makdisi de bu duruma şöyle dikkat çeker:

Şâfi’î’nin maksadı ehli kelâm diye adlandırdığı ve kendisinin de düşman gördüğü akılcı Mu‘tezile ile özdeşleşip iyice müesses hale gelmiş bulunan diğer bir ilme, yani kelâma karşı gelenekçilik tarafından bir panzehir olarak kullanılabilir bir ilim vazetmekti.<sup>144</sup>

H. II. asrın ikinci yarısından sonra şekillenmeye başlayan bu süreç<sup>145</sup> Kur’an ve Sünnet başta olmak üzere naklin aslî bilgi kaynağı haline gelmesi ile sonuçlanmıştır. Ehli Hadis’in ilim-hadis özdeşliği, re’y-ilim karşıtlığı, hadis ve sünnetin vahiyyle temellendirilmesi, hadis-sünnet özdeşliği vb. çabaları, bilgi teorisinin nakil üzerine kurulup gelenek halini almasını sağlamıştır.<sup>146</sup> Ehli Hadis’in ilk bilginlerinin erken dönemden itibaren alternatif bir kelâm faaliyeti içerisinde olup nakil eksenli din tasavvurları, bir gelenek olarak naklî kelâmın tesisini sağlarken nazarî kelâm ile karşı karşıya gelmiştir. Önceki başlıklarda incelenen nakillerin dayandığı isimlerin nazarî kelâmın oluşum dönemi bilgileri ile muasır olduğu dikkate alındığında, Ehli Hadis’in

<sup>140</sup> İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 11, 26.

<sup>141</sup> İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 22-43.

<sup>142</sup> Naklî kelâmın bu metodolojisini taşıyan bir metin olarak Ebu Ubeyd’in *Kitâbu’l-İmâni* üzerinden benzer tespitler için bk. Mahmut Ay, “Kelâm’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, 54.

<sup>143</sup> Takiyüddîn Ebi’l-Abbâs Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, thk: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Riyad: y.e.y., 2003), II: 8-9, 45-46, III: 293-296, 332, 596; İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârûzi’l-‘Akl*, I: 27.

<sup>144</sup> George Makdisi, “Şâfi’î’nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi”, çev. Sami Erdem, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi’î’nin Rolü*, Ed. M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 24. Mahmut Ay da yukarıda değindiğimiz konuya “Selefi eğilimin nassları yorumlamada usul geliştiren en önemli teorisyeni İmâm Şâfi’î olmuştur.” sözleri ile işaret etmektedir. Bk. Mahmut Ay, “Kelâm’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, 52 (Dpt 4.).

<sup>145</sup> Gürler, *Ehli Hadis’in Düşünce Yapısı*, 177.

<sup>146</sup> Ahmet Erkol, “Kelâm İlimine Yöneltilen Eleştiriler: Selef Âlimleri ve Gazali Örneği”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002), 95; Gürler, *Ehli Hadis’in Düşünce Yapısı*, 175-176, 178, 187-188. Ehli Hadis açısından nassın taşıdığı değer ve önem hakkında bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 62-65.

usulünün oluşmasının, kelâmın nazarîleşme süreci ile eş zamanlı gerçekleştiği ifade edilebilir.

#### 1.4.1. Tevhîd ve Sünne Başlıklı Eserlerin Zihniyet Analizi

Ehli Hadis'in metodolojisinin yansıdığı temel eserlerden birinin *Kitâbu's-sünne (fi'l-fikh)* başlıklı eserler olduğunu söyleyebiliriz. İbn Nedim'in verdiği liste incelendiğinde, Ehli Hadis ulemasının erken dönemden itibaren “*Kitâbu's-sünne (fi'l-fikh)*” isimli eserler kaleme aldıkları anlaşılmaktadır.<sup>147</sup> Ahmed b. Hanbel'in *Risâletü/Kitâbu's-sünne*'si bu konuda en belirgin örnek olarak zikredilebilir. Eserde imanın tanımı, iman-amel ilişkisi, imanda istisnâ, kader, irca, Kaderiyye, Mürcie, Allah'ın arşa istivası gibi erken dönem el-keâm/el-fikh fi'd-dîn konularının ele alındığı görülmektedir.

Burada bir hususa daha dikkat çekmek gerekebilir. Ahmed b. Hanbel'in eserinin adında fi'l-fikh yoktur. Ancak daha önceki başlıkta fikh ve kelâm terimlerinin kullanıldığı anlamları hatırladığımızda, bu tarz eserlerin “dînin nazarî ve amelî” konularını da ihtiva ettiği düşünülebilir. Özellikle daha sonraki süreçte Hanbelî geleneğin önemli âlimlerinin eser isimleri ile bu bilgiyi birleştirdiğimizde, ilgili eserlerin amel ile değil bugün düşündüğümüz manada kelâmın, erken dönemi için fi'd-dîn içeriğine dâhil olan sorunlarını ele alan metinler olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki noktayı aydınlatmak için kendi dönemlerinin Hanbelî önderleri olarak bilinen Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923) ve Berbehârî'nin (ö. 329/940) eserlerini incelemek yeterli olacaktır. Hallâl'ın *es-Sünne*,<sup>148</sup> Berbehârî'nin *Kitâbu şerhi's-Sünne*<sup>149</sup> adlı eserlerin muhtevasında erken dönem akâid/kelâm konuları yer almaktadır. Sünne başlığı taşıyan eserlerin kelâmî sorunların tartışıldığı metinler olmasına Hayri Kırbaçoğlu da daha önce değinmiştir. Kırbaçoğlu, bu yargısı için Ebû Dâvûd *es-Sicistânî*'nin (ö. 275/888) *es-Sünen'i* içinde *Kitâbu's-sünne* başlığı açıp akâidle ilgili konuları işlediği örneğini vermektedir.<sup>150</sup>

<sup>147</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 579-597.

<sup>148</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harin b. Zeyd el-Hallâl el-Hanbelî, *es-Sünne*, thk: Atiyye es-Zehrânî (Kahire: Dâru'r-Riyad, 1410/1989); Şükrü Özen, “Hallâl, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 382-383.

<sup>149</sup> el-Hasan b. Ali b. el-Berbehârî Ebû Muhammed, *Kitâbu Şerhi's-Sünne*, thk: Muhammed Said Salim el-Kahtânî (Kahire: Dâru İbn-i Kayyim, 1408).

<sup>150</sup> Hayri Kırbaçoğlu, “İslam Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit Ashâbu'l-Hadis'in Akâid Edebiyatı”, *İslami Araştırmalar*, (1987): 80.

Nazarî kelâm muhalefetinin gelenek halini alması ya da Ehli Hadis'in naklî kelâm geleneği oluşturduğunun en önemli göstergesini açıklaması için metin sistematığına de yansımış olması gerekmektedir. Bu durum erken dönemden itibaren karşımıza çıkmaktadır. Bunun için özellikle *Kitabu't-Tevhîd* başlıklı eserler göz önünde tutulabilir.

Kelâm geleneğinde *Kitabu't-Tevhîd* başlıklı birçok eser “naklî ve nazarî kelâm geleneklerinin” ortak paydasıdır. Bu sebeple kelâmın öteki kutupları olarak Ehli Hadis'in kendi (naklî) kelâmî karakterlerini yansıtacak *Kitabu't-Tevhîd* başlıklı eserler ortaya koyması tesadüf değildir. Ancak bunların içeriği incelendiğinde önemli farklılıklar barındırdığı görülecektir.

Bu durum erken dönem fırkalarının birçoğu hakkında da mümkün görülebilir. Çünkü Hişam b. el-Hakem (ö. 179/795), Nevbahtî (?), Hasan b. Salih el-Berhî (ö. 168) gibi erken dönem Şîu ulemâya, el-Yemân b. Rebâb, Yahya b. Kamil, Abdullah b. Yezid, Salih en-Nâci gibi Hâricî, İbâdî ulemâya da nispet edilen *Kitabu't-Tevhid* başlıklı eserler bulunmaktadır.<sup>151</sup> Vasıl b. Ata, Amr b. Ubeyd, el-Esamm (ö. 200/816), Dırar b. Amr (ö. 200/815), Nazzam (ö. 231/845), İsa b. Subeyh gibi Mu'tezile'nin erken dönem bilginlerine de *Kitabu't-Tevhid* başlıklı eserler nispet edilmektedir.<sup>152</sup>

Tevhid başlıklı eserleri gelenek haline dönüştürenlerin Mu'tezile olduğu, mezhebe mensup ulemaya nispet edilen eserlere bakıldığında anlaşılmaktadır. Bu etki “*Ashabu'l-Adl ve't-Tevhid*” şeklinde “tevhid”in fırka isimlerinde yer almasından da çıkarılabilir. Ancak bu eserlere ulaşamadığımızdan özellikle Mu'tezile gibi nazarî kelâm geleneğinin bir temsilcisi olan İmam Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhîd*'i ile naklî kelâm geleneğinin önemli iki ismi olan İbn Huzeyme ve İbn Mende'nin (h. 395/1005) *Kitabu't-Tevhîd*'i üzerinde yapılacak bir mukayese, her iki metin arasındaki zihniyet farkını ortaya koyabilecek niteliktedir.

Mâtürîdî, eserde nazar/istidlal vurgusu yaparken, İbn Huzeyme ve İbn Mende Ehli Hadis'in epistemolojisine ve metodolojisine uygun olarak ayet ve hadislere yer vermektedir. Bu durum ilk dönem kelâm muhalefeti hakkında İmam Malik'ten nakledilen din konusunda konuşmama durumunun gelenek tarafından mutlak şekilde anlaşılmadığını göstermektedir. Ayrıca naklî kelâmın, nazarî kelâmın telif geleneği ile

<sup>151</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 480-495.

<sup>152</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 435-458; Mustafa Sinanoğlu, “Tevhid İlimi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 26-27.

mücadele amacıyla kendi usullerini oluşturup buna uygun metin yazma sistemlerinin geleneğe dönüştüğüne delâlet eder.<sup>153</sup>

Burada hatırlanabilecek önemli bir eser de Lâlekâî'ye (ö. 418/1027) aittir. Lâlekâî'nin bazı açıklamaları, geleneğin “dinde kelâmın bid‘at” olduğu şeklindeki açıklamalarının altında yatan asıl gerekçeyi tespit etmemize imkân tanıyacak niteliktedir. Ayrıca İbn Huzeyme'de verdiğimiz metodolojinin devamlılığının ve aslılığının günümüze kadar sürdüğünü gösterecektir.

Eserin farklı isimlendirmeleri rivayet edilse de *es-Sünne* nitelemesi, Lâlekâî'nin eser ismi hakkındaki çoğu rivayetin ortak niteliği olarak dikkat çekmektedir. Bu durum Ahmed b. Hanbel ve *es-Sünne* adlı eserler hakkındaki yorumumuzu destekler niteliktedir. Eserin farklı tahkiklerindeki başlıklar şöyledir: “*Şerhu usûli 'itikâdi ehli's-sünne ve'l-cema'a mine'l-kitâb ve's-sünne ve icmaî's-sahabe ve't-tâbi'in ve men ba'dehum*” adı ve “*Şerhu usûli 'itikâdi ehli's-sünne ve'l-cema'a mine'l-kitâb ve's-sünne ve icmaî's-sahabe*”.<sup>154</sup> Ancak incelediğimiz kadarıyla bu isimlendirmenin uzun formatı, müellife nispet edilen eser isimleri arasında dikkat çekmez. Buna rağmen muhakkihlerin böyle bir insiyatifi sebepsiz değildir. Zira Lâlekâî'nin mukaddimedeki açıklamaları böyle bir tercihi belirlemiş durumdadır.

Lâlekâî mukaddimedede, sırasıyla Kitâb, Sünne, Sahabe, Tâbiûn ve selefi kasederek onlardan sonrakiler (men ba'dehum) sıralamasını vermektedir. Öyle anlaşılıyor ki mukaddimedeki bu ifadeler, Lâlekâî'nin kelâm konularındaki bilgi kaynaklarını (nakillerini) ve metodolojisini vermektedir. İbn Huzeyme'nin eser adına yansımayan ama metne yansıyan yöntemi, Lâlekâî'nin metninin adında ve mukaddimesinde yerini alarak naklî kelâm metinlerinin bilgi kaynaklarını ve metodolojisini yansıtır şekilde yerleştirilmiştir.

İbn Abdilberr'in “Bedir ashabının bilmediği şeyin dinden sayılmayacağı” ifadesi<sup>155</sup> ile İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Ebu'l-Vefâ'dan (ö. 513/1119) naklettiği “sahabenin ölürken cevher ve arazı bilmeden öldüğü; kelâmcıların ise selefın yolundan

<sup>153</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya İbn Mende el-İsbehani, *Kitabu't-Tevhid ve Marifeti Esmâ'i-İlahi Azze ve Celle ale'l-İttifak ve't-Teferrüd*, thk: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 12, 13, 14, vd.

<sup>154</sup> Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansûr et-Taberi el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli 'İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a Mine'l-Kitâb ve's-Sünne ve İcmaî's-Sahabe ve't-Tâbi'in ve Men Ba'Dehum*, thk: Seyyid İmran (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004 (2 cilt); Hibetullah b. el-Hasan b. Mansûr el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli 'İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a Mine'l-Kitâb ve's-Sünne ve İcmaî's-Sahabe*, thk: Ahmed Said (Riyad: Dâru Tayyibe, 1402) (4 cilt).

<sup>155</sup> Erkol, “Kelâm İlmüne Yöneltilen Eleştiriler”, 11.

ayrılıp akılla gerçeği aramaya koyuldukları” açıklaması aynı duruma işaret eder.<sup>156</sup> Bu da İmam Malik’in bid‘ati tanımlarken sahabenin sustuğu konularda susmama açıklamasının ilerleyen süreçte tümel ve tikel olarak yeniden ifade edilmesinden başka bir şey değildir.<sup>157</sup> Lâlekâî de Süfyan es-Sevrî’nin “Din âsâra dayanır.” sözünün açıklaması sadedinde, bu kaynaklara tabi olup bunlarla yetinmeyi salık vermektedir.<sup>158</sup> Dolayısıyla Lâlekâî ilgili naklin gereğini yerine getirerek, eserinin sistematüğünü buna uygun kurgulamıştır.

Bu verilerin yeri ve mahiyeti dikkate alındığında, nazarî kelâm kitaplarının mukaddimelerinin ve bilgi teorilerinin karşıtı ya da ona alternatif olarak kurgulandığını söyleyebiliriz.<sup>159</sup>

İbnü’l-Cevzî’nin “kelâmcıların gerekli gördüğü bilgi ve nazar yönteminden Allah’a sığınırım” (...أعوذ بالله من نظر وعلوم...) ifadesi, daha geç dönem olsa da, nazar muhalefetinin ne derece belirleyici olduğunu göstermektedir.<sup>160</sup> İbn Kudâme’nin (ö. 620/1223) eserine *Tahrîmu’n-nazar* adını vermesi kelâm geleneğinin tevhit başta olmak üzere diğer konulardaki nazar ısrarına bir tepkidir.<sup>161</sup> Hatta bu eserin muhatabının, kendisi de döneminin önemli bir Hanbelî âlimi olan İbn Akîl olduğunu düşündüğümüzde, nazarî yönteme yaklaşma hissi uyandıran çabaların dahi haramlık ile nitelendiği anlaşılır.<sup>162</sup> İbnü’l-Vezîr’in (ö. 840/1436) *Tercîhu esâlibi’l-Kur’an ala esâlibi’l-Yûnân* adlı eseri, Selef ve Ehli Hadis’in metodunu Kur’ân ile nitelerken kendi kelâmları dışındaki kelâmları Yunan üslûbu ile itham etmektedir.<sup>163</sup>

Naklî kelâm geleneğinin nazarî kelâm muhalefetine işaret eden bu açıklamalara dikkat ettiğimizde bunun nazarî kelâmdaki karşılığının bilgi bahisleri ile Tanrı

<sup>156</sup> Cemaledin Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Telbîsu İblis* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1421/2001), 77.

<sup>157</sup> Herevî, *Zemmu’l-Kelâm*, II: 172; Kırbasoğlu, *Ehli Sünnet’in Kurucu Ataları*, 52.

<sup>158</sup> Lâlekâî, *Şerhu Usûli İtikâdi Ehli’s-Sünne*, (h. 1402) I: 9.

<sup>159</sup> Epistemolojik ve metodolojik açıdan bizim naklî ve nazarî kelâm gelenekleri şeklinde yaptığımız tasnife benzer bir tasnif de Fethi Kerim Kazanç tarafından kelâmî epistemoloji ve selefiyye epistemolojisi şeklinde yapılmaktadır. Bk. Fethi Kerim Kazanç, “Selefiyye’nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelâm Araştırmaları*, sy. 8/1 (2010): 94-96. Mahmut Ay ise kelâmın üç tarzı olduğunu belirttikten sonra bunları vahyî kelâm, aklî kelâm ve irfânî kelâm şeklinde tasnif etmektedir. Bk. Mahmut Ay, “Kelâm’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 52 (2011): 51.

<sup>160</sup> İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, 76.

<sup>161</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmet b. Muhammed b. Kudame, *Tahrîmu’n-Nazar fi Kütübi’l-Kelâm*, thk: Abdurrahman b. Muhammed Said Dîmeşki (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1990), 42.

<sup>162</sup> İbn Kudame, *Tahrîmu’n-Nazar*, 29, 33, 39, vd.; Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Akîl, Ebû’l-Vefâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 301-304.

<sup>163</sup> İbn İbrahim el-Vezîr el-Hasanî es-San’ânî, *Tercîhu Esâlibi’l-Kurân ‘ala Esâlibi’l-Yûnân* (Kahire: y.e.y., 1349), 17.

hakkındaki bilgilerin nazarîliğini dile getiren yerler olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla naklî kelâm geleneği, nazarî kelâm geleneğini gerek epistemolojisi gerekse metodolojisi açısından eleştirmekte; gayr-i dînî/bid‘at (kitap, sünnet, sahabe ve selefte bulunmayan) bir oluşum olarak tanımlamaktadır.<sup>164</sup>

Nazarî kelâm geleneğinin bilgi bahisleri ile marifetullahın yönteminin nazar olduğu vurgusu, naklî geleneğin eleştiri hedefindedir. Naklî kelâm geleneğinin Allah, Allah'ın sıfatları hakkında âsâra, yani Kitap ve sünnetten bir asla dayanma, sahabenin bilmediği konularda konuşmama vb. argümanları, nazarî kelâmın bu konuların nazarla bilineceği ısrarına yönelik bir tepkidir. Çünkü duyular, akıl ve haber bilgi kaynakları (epistemoloji); marifetullahın nazarî/istidlâl olduğu vurgusu da (metodoloji) nazarî kelâm geleneklerinin ortak niteliğidir.<sup>165</sup>

Kelâm, bu dönemlerde nazarî ve naklî kelâm şeklinde kurumsallaşmasını sürdürmüştü; Tanrı ve tanrısal olan hakkındaki kelâmlarda alternatif iki kutbu temsil etmeye başlamıştır. Buna ilaveten nazarî boyut, gelenekteki ilk kelâm karşıtlığı üzerinden tahkim edilmeye karşı karşıya kalmıştır. Bu sebeple nazarî kelâm, otoritesini eskilerin sözlerinden/kelâmlarından alan naklî kelâm tarafından “nazarî” yönü dolayısıyla zemmedilmiştir.

<sup>164</sup> Burada iman, iman-amel ilişkisi vb. kelâmın diğer bahislerindeki naklî geleneğin nazarî geleneklere yönelik mevcut eleştirilerinin konumu bir sorun olarak görülebilir. Ancak bu kelâmi olmada ortak olan ancak nazarî ve naklî anlamda epistemolojik ve metodolojik farklılığın bir sonucudur. Biz tez boyunca ilkelerin sonuçları üzerindeki ihtilaflar üzerinde değil; bizzat ilkeler üzerindeki ihtilaf üzerinden yani ihtilafın kaynaklandığı asıl noktadan hareket etmekteyiz. Bu sebeple ilgili farklılık ve eleştiriler, birer bahis ve mesele ya da sonuç eleştirisi olarak düşünülebilirse de nazar ve epistemolojiye yönelik eleştiriler salt bahis ve sonuç eleştirisi olarak değerlendirilemez.

<sup>165</sup> Kâdî Abdülcabbâr, Saffâr el-Buhârî ve Cüveynî'nin ifadeleri birbirlerine oldukça yakındır. النظر المؤدي Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Metin-Çeviri)*, çev: İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), I: 64/65; Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil b. Ahmed b. İshâk el-Hanefî el-Mülakkab bi'z-Zahid es-Saffar el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, thk: Hişâm İbrahim Mahmûd (Kahire: Daru's-Selâm, 1431/2010), 130, 192-194; النظر المؤدي والإستدلال المؤديان إلى معرفة الله سبحانه وإجبا. *İmâmu'l-Harameyn Ebi'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî eş-Şâfi'î, eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, thk: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 17. Cemalettin Erdemci de Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî geleneklerinin yöntemsel birlikteliğine dikkat çektiğten sonra bu birlikteliği, akli asıl naklî fer' kılmalarına ve istidlâl bi'ş-şâhid 'ale'l-gâib yöntemini kullanmalarına bağlamaktadır. Bk. Cemalettin Erdemci, “Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri”, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkileri içinde*, Ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 114-115; Bulut, “Selefilikğin Kelam İlmine Getirdiği Eleştiriler”, 312.



#### 1.4.2. Nazarî Kelâma Yönelik Muhalefetin Ortak Muhatapları: Kelâm ve Kindî

İslam dünyasında felsefenin telif tarzlı ilk ürünleri kendisine ait olduğu gibi felsefeye yönelik muhalefetin de ilk muhatabı Kindî'dir. Kindî'nin diğer bir önemi de Mu'tezile'nin altın çağının, dolayısıyla kelâmın nazarî bir ilim olarak tesis ettiği dönemin bir müellifi olmasıdır. Ayrıca o Mu'tezile'ye karşı başlatılan karşı-mihne hareketinin sonuçlarını, Mu'tezile ile birlikte yaşamış bir filozoftur.<sup>166</sup> Bu hususlar dışında, konu ve sayı itibariyle farklılıklar olsa da Kindî ve Mu'tezili bilginlerin bazı eserleri arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Burada felsefenin/filozofların nazarî kelâm kapsamında değerlendirilme imkânını Kindî ve kelâmcıların eser isimlerinin analizi üzerinden ele alacağız.

Kindî'nin 200'den fazla eserinin listesini veren İbn Nedîm'in tasnifi oldukça önemlidir. Zira İbn Nedîm, Mu'tezilî ve birçok bilginin eserlerini konu başlığına göre tasnif etmezken, Kindî'nin eserlerini "felsefe, mantık, hisab, kürriyât, mûsikî, nucûm, hendese, felek, tıb, ahkâm, cedel, nefis, siyaset vb." başlıklar içerisinde konularına göre sıralamaktadır. Bu tasnif erken dönemdeki teliflerden hangisinin İbn Nedîm açısından hangi disiplinle ilgili olduğunu görmemize imkân tanıyacaktır. Biz burada Felsefe ve cedel konu başlıklarında Kindî'nin eserleri ile başta Mu'tezili bilginler olmak üzere kelâmcıların eserleri arasındaki benzerliklere dikkat çekeceğiz. Zira diğer eserlerin konuları arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Müzik vb. alanlara dair kelâmcıların eserleri görülmezken, hükümler ve şer'î hususlar, nâsîh ve mensûh, tefsir ve haberler, yani erken dönemde el-*kelâm fi'l-amel/ahkâm* içerisinde zikredilen konular hakkında da Kindî'nin eserleri dikkat çekmez.<sup>167</sup> Bu durum kelâmcıların el-*kelâm fi'l-amel/ahkâm* konuları hakkında da teliflerde buldukları anlamına geldiği için daha önceki başlıklarda işlediğimiz ve vurguladığımız sonuçları destekler.

<sup>166</sup> Bozkurt, *Altın Çağ*, 103; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev: Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 43-46.

<sup>167</sup> Böyle bir benzerliğe daha önce dikkat çeken açıklamalar için bk. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi*, 48.

**Tablo 1.1.** Kindî ve kelâmcıların eser isimlerinden bazılarının mukayesesi

Kindî'nin Felsefe Kitapları ve Kitapların İçeriği	Kelâmcıların Benzer İçeriğe Sahip Kitapları
1. <i>Felsefetü'l-ûlâ:</i> a. Felsefe, ilmu'l-eşya bi hakâikihâ b. ilmu'l-eşyâ bihakâikihâ, ilmu'r-rubûbiyye ve ilmu'l-vahdaniyye c. Havas-mahsûs, d. Ezelilik, alemin sonluluğu, zaman-hareket ve var oluş ilişkisi <sup>168</sup>	<i>Kitâbu't-Tevhîd</i> içeriklerini andırmaktadır. Mâtürîdî'nin <i>Kitâbu't-Tevhîd</i> 'i ile içerik karşılaştırması: a. es-sebil ... ile'l-'ilmi bihakâiki'l-eşyâ b. er-rububiyye, ilmu'r-rububiyye c. 'ıyân d. Ezelî, kıdem, hudûs, hareket,
2. <i>Kitâbu'l-Hass 'alâ teallümi'l-felsefe</i>	İsa b. Subeyh el-Murdar: <i>Kitâbu't-tâ'lim, Kitâbu fününi'l-keâm.</i> Eşârî: <i>el-Has 'ale'l-bahs</i>
3. <i>Kitâbu fi enne ef'âle'l-Bâri ... 'adlun lâ cevra fihâ</i>	<i>Kitâbu'l-'adl (ve't-tevhîd):</i> 'Amr b. Ubeyd (ö. 144), en-Nazzâm. Ebu'l-Hüzeyl: <i>Kitâbu sıfâtillah bi'l-adl ve'n-nefyi'l-kabîh.</i> Bısr b. Mu'temir: <i>Kitâbu'l-adl.</i> Yine Mu'tezile'nin mücbire, cebriye vb. el-vâ'd ve'l-va'id içerikli eser isimleri de adalet ve cebr ilişkisinin ele alındığı metinler olabilir. Bununla birlikte <i>Kitâbu't-tevhîd</i> ve diğer kelâm kitaplarının yapısı gereği, sıfatlar bahsinin bir kısmı da bununla ilgilidir.
4. <i>Risâle fi't-teraffuk fi's-sinâ'at</i>	Dırâr B. 'Amr (Ö. 200): <i>Kitâbu âdâbi'l-mütekellimîn,</i> İbnü'r-Râvendî: <i>Edebü'l-Cedel.</i> Ebû'l-Kâsım el-Kâbî (ö. 319): <i>Kitâbu'l-Cedel ve âdâbu ehlihî ve tashih ilelihi.</i> Dikkat edilirse bu eserin adı, iki konuyu bünyesinde barındırır. Öncelikle <i>Kitâbu'l-Cedel</i> adıyla mantık alanına; <i>âdâbu ehlihî</i> vd. ile de sanat erbabının edebi ile alakalı olup buraya dâhil olabilir.

**Tablo 1.2.** Kindî ve kelâmcıların cedel içerikli eser isimleri mukayesesi

Kindî'nin Cedeliyyat Kitapları	Kelâmcıların Benzer İçeriğe Sahip Kitapları ve Müellifleri
1. <i>Risâle fi'r-redd 'ala'l-Mennâniyye</i> <sup>169</sup>	Mu'tezile'nin er-redd 'ala'z-zenâdika gibi eserleri bu kapsamda değerlendirilebilir.
2. <i>Risâle fi'r-redd 'ala's-Seneviyye</i>	Ebu'l-Hüzeyl. Mâtürîdî'nin ve diğer birçok kelâmcının seneviyye ilgili açtığı bahisler de zikredilebilir.
3. <i>Risâle fi'l-ihitras min hidâi's-süfestâiyyîn:</i> Bu eser daha önce mantık kitapları arasında da geçmektedir.	Ebu'l-Hüzeyl: <i>er-Red 'ale's-Süfestâiyye</i> Mâtürîdî'nin ve diğer birçok kelâmcının sofistlerle ilgili açtığı bahisler de zikredilebilir.
4. <i>Risâle fi nakzi mesâili'l-Mülhidîn</i>	Dırâr b. 'Amr, Ebu'l-Hüzeyl, Bısr b. Mu'temir.
5. <i>Risâle fi tesbîti'r-rusul</i>	Dırâr b. 'Amr, el-Esamm (ö. 200), en-Nazzâm, Câhız.
6. <i>Risâle fi'l-istitaa ve zamani kevnihâ</i>	Ebu'l-Hüzeyl, Bısr b. Mu'temir, Câhız, İskâfî (ö. 240). Diğer kelâmcıların istitaa hakkındaki kelâm metinlerindeki yazıları dâhil edilebilir.
7. <i>Risâle fi butlâni kavli men ze'ame enne cüz'en lâ yetecezze'</i>	Mu'ammer b. Abbad, Câhız,
8. <i>Risâle fi iftirâki'l-mîlel fi't-tevhîd ve ennehüm mecmûûne 'ale't-tevhîd ve küllün kad hâlefe sâhibeh</i>	Câhız: <i>Kitâbu'l-muhâtabât fi't-tevhîd.</i> Mâtürîdî'nin tevhîd yöntemleri başlığındaki açıklamalarla ilgili

<sup>168</sup> Kindî, *el-Felsefetü'l-ûlâ*, 97-122.<sup>169</sup> İslam düşüncesinde red literatürü olarak neredeyse her ilim dalında görülebilecek red içerikli eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Niyazi Kahveci, "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", *Dini Araştırmalar*, sy. 8/23 (2005): 69-92.

---

9. *Kitâbu'l-Burhân*: Bu eser *II. Analitikler* olup mantıkla ilgilidir. Çünkü bu eserin muhtasarı olduğu anlaşılabilir bir risale Kindî'nin mantık eserleri arasında zikredilmektedir. Ayrıca İbn Nedîm, Aristo'nun Mantıkla alakalı kitaplarını sekiz başlık altında toplar. Kindî'nin eserlerinin konu tertibinde Cedel kitapları başlığındaki sofistler ve *II. Analitikler*'i ayrı ayrı Aristo'nun mantık külliyyatının içerisinde zikreder.

Bu durum, cedel kavramı ile mantık teriminin bazen birbirlerinin içeriği ile kullanılabildiği anlamına gelir.

---

olduğu anlaşılmaktadır. Birden daha fazla ilah iddiasında bulunanların aslında “tevhid” konusunda icma etmiş olduklarını vurgulamaktadır.

*Kitâbu'l-burhân*, bilgi teorisinin en önemli metinleridir. Biz son bölümde özellikle Kâdî Abdulcabbâr ile Fârâbî özelinde konuyu detaylı şekilde inceleyeceğiz. Bu sebeple bu başlıkta sadece Gazzâlî'nin daha önce işaret ettiğimiz şahitliğini yinelemekle yetiniyoruz. Kelâmcıların mantık metinleri, *Kitâbu'l-cedel*, *Medâriku'l-'ukûl* ve *Kitâbu'n-Nazar* adıyla anılan eserlerdir.

Kindî'nin eserlerine dikkat edildiğinde, felsefenin meşruiyeti ve eleştirisi ile İslam düşüncesinin ilk filozofu olarak yüzleştiği anlaşılmaktadır. *İlk felsefe* adlı risalesinde bazılarını “din tacirliği” ile itham edip, felsefeye karşı olanlara verdiği cevap bunu ortaya koymaktadır.<sup>170</sup> Ayrıca *el-Hass 'alâ teallîmi'l-felsefe* ve *Risâle fî't-teraffuk fî's-sinâ'at* adlı eser isimlerinin, felsefenin meşruiyeti ve zemmi sorununa işaret ettiği ifade edilebilir.

Bişr b. Mu'temir'e nispet edilen *Kitâbu'r-red 'alâ men 'âbe'l-Kelâm*, telif edildiği dönemin hususiyetleri ve önceki başlıklardaki tespitler düşünüldüğünde “ed-dîn” konusundaki kelâm ilmine yönelik eleştirilere karşın yazılmış bir metin izlenimi vermektedir. Çünkü bahsettiğimiz dönem aralıklarında, kelâmın ed-dîn dışındaki anlamlarına yönelik bir muhalefet söz konusu değildir. Eleştirilen kelâm, ed-dîn hakkındaki kelâmlar olunca, Kelâm'ı zemmedenlere yönelik bir reddiyenin de aslında ed-dîn konusundaki kelâmın meşruiyetine dair olduğu daha güçlü bir ihtimaldir. Bu yorumumuzu destekleyen bir husus da eserin Bişr b. Mu'temir gibi kelâmcılığı (bugünkü manada) ile bilinen bir bilgine nispet edilmesidir.

### 1.4.3. Nazarî Kelâmın Bir Yönü: Kelâmu'l-Felsefe Ya Da Kelâmu'l-Felâsife

Nazarî faaliyetin kelâm ilminin mümeyyiz vasfı olduğuna işaret ettikten sonra burada özellikle ele almak istediğimiz konu ise, belirli dönem ve müellifler açısından kelâm teriminin “felsefe” ya da felsefe teriminin kelâmı da kapsayacak şekilde kullanılabileceğine dikkat çekmektir.

---

<sup>170</sup> Kindî, *el-Felsefetü'l-Ûlâ*, 105; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi*, 47.

Wolfson yıllar önce kelâm teriminin Yunan filozofların eserlerinden yapılan çevirilerde “logos” anlamında kullanıldığına değinmişti. “Tabiat hakkındaki tartışmalar” anlamında “perifuseos logoi”nin el-*kelâmu’t-tabî’î*; tabiatçılar anlamına gelen *fusikoi*, *fusiologoi* terimlerinin de el-*mütekellimûn fi’t-tabiiyyât*, *ashâbu’l-*kelâmi’t-tabî’î** şeklinde çevrildiklerini örnek olarak göstermişti. *Fusiologoi*’nin tabiatçı mütekellimler çevirisi gibi teologoi teriminin de ilâhiyatçı mütekellimler (el-*mütekellimûn fi’l-ilâhiyyât*) şeklinde çevirisinin yapıldığını belirtmişti.<sup>171</sup> Bu noktada Aristo’nun metafiziğine kendisinin verdiği isimlerden biri olan *theo-logianın*, ilahiyat ya da kutsal hakkındaki kelâm anlamına hamledilebileceğini belirtebiliriz.<sup>172</sup> Bu durumda da *theologia*’nın el-*Kelâm fi’d-dîn* şeklindeki kullanım ile bir benzerliği ileri sürülebilir.

Wolfson kelâm teriminin, İslam’da felsefenin bilinmesinden önce ortaya çıkan belirli bir düşünce yapısına sahip kişilerin faaliyetlerine verilen bir isim olduğunu söyledikten sonra, felsefenin, kelâmın mukabili oluşuna değinirken her ikisinin de birbirlerinden farklılığını öne çıkarmıştır. Ancak biz burada ilgili yaklaşımı bir soru ile genişletebiliriz. Wolfson’un bahsettiği çevirilerdeki “kelâm ve mütekellim” teriminin kullanımı bilinçli bir tercih midir? Yoksa değil midir? Şehristânî’nin el-*Felâsifetü’l-İlâhiyyûn* şeklindeki kullanımı,<sup>173</sup> çevirilerdeki el-*mütekellimûn fi’l-ilâhiyyât* ile aynı duruma mı işaret etmektedir?

Nakillerin ikisini birlikte düşündüğümüzde, ilâhiyat hakkında konuşanlar/mütekellimler, daha sonra özel olarak *felâsife* adı ile özel bir şekilde tanımlanmış olabilir. Burada önemli olan, çevirilerde kelâm ve mütekellim terimleri tercih edilse de felsefe, *feylesûf* ve *felâsife* terimlerinin de kullanıldığı görülmektedir. Bu terimlerin kullanımı ise çok erken tarihlere kadar götürülebilir. Bu iki nakil yukarıdaki sorumuza kısmî bir cevap bulmamıza yardımcı olabilir.

Teologoi’nin el-*mütekellim fi’l-ilâhiyyât* şeklindeki çevirisinin bilinçli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kaynak dildeki teologoi terimi, kutsal/tanrı hakkındaki konuşma anlamına gelip bu konuda kaynak dil açısından *philosophos*, erek/hedef dildeki (arapça) kutsal/tanrı hakkında konuşanlar (mütekellimler) şeklinde çevrilmiş

<sup>171</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev: Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 1.

<sup>172</sup> Mehmet Önal, “Aristoteles’in Metafiziki’nde İlahiyatın Yeri Ya da Felsefenin ve Dinin Ortak Alanı İlahiyat”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 30 (2013): 48-49.

<sup>173</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 358/359.

görülmektedir.<sup>174</sup> Bu da çevirideki bilinçli bir tercihe işaret eder. Zira mütekellimûn şeklinde anılan ve tercüme faaliyetleri öncesinde İslam toplumunda el-keîâm fi'd-dîn içeriğinde yani Tanrı ve kutsal hakkında konuşanların belirli bir gelenek oluşturduğu yaygın olarak bilinmekteydi.

Bununla birlikte felsefe, feylesûf ve felsâsife terimlerinin telif ve tercüme eserlerde tercih edilmeye başlanmasının, el-mütekellimûn teriminin kullanımının azalmasına sebep olduğu düşünülebilir. Bu durumda mütekellim ve filozof terimleri, zaman içerisinde anlam itibariyle birbirinde farklı bir içeriğe gönderme yapan iki terim halini almaya başlamış görünmektedir. Her şeye rağmen el-mütekellimûn fi'l-ilâhiyyât ve el-felâsifetü'l-ilâhiyyûn terimlerinin birbirinden hangi dönemde tam olarak ayrıştığını tespit etmek mevcut kaynaklar ışığında mümkün görünmemektedir. Bu sebeple mütekellim yerine feylesûf ve felâsife terimlerinin kullanımının yayılması hakkındaki açıklamalarımız bir varsayımdan öteye gitmemektedir. Ancak bu durum el-mütekellim ve el-feylesûf terimlerinin gerek ilâhiyyât gerekse tabiiyyât konularında belirli yaklaşım sahibi olan aynı kişileri nitelemek için kullanılabilirdiği gerçeğini değiştirmemektedir.

İbn Nedîm, Aristo şarihlerinden İskender Afrodîsî'nin eserlerini listelerken *Kitâbu'l-mebâdi'i'l-küll 'ala re'yi Aristoteles* ve *Kitâbu'l-Fi'l 'alâ re'yi Aristoteles*'ten bahseder. Burada re'y teriminin kullanımı önemlidir. Bu, sistemleşme öncesi keîâm ve keîâm muhalefeti başlıklarında re'y ile ilgili açıklamalarımıza benzemektedir. Yahya b. 'Adiy'in hattından okuduğunu söyleyen İbn Nedîm'in verdiği bir eser ismi daha ilginçtir. *Kitâbu tefsiri keîâm Aristoteles...* Burada açıkça keîâm terimi diğer örneklerdeki re'y içeriği ile örtüşmekte; keîâm terimi doğrudan Yahya b. 'Adiy hattından ve İbn Nedîm'in nakliyle Aristo'nun eserinin tercümesine nispet edilmektedir.<sup>175</sup> Buna benzer örnekler tercüme hareketlerindeki kavramsal çerçevenin içinde keîâm teriminin yer aldığını göstermektedir. Bu sebeple keîâmın terim olarak ilme nispet edilerek kullanımı yaygın olmayıp tikel durumları temsil ettiği için ilim olarak keîâmın nazârî yönüne muhalefete yoğunlaşmamız daha tutarlı bir metot olacaktır.

<sup>174</sup> Kaynak dil ve erek dil ayrımı konusunda bk. Radegundis Stolze, *Çeviri Kuramları Giriş*, çev: Emra Durukan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2013), 58.

<sup>175</sup> İbn Nedîm, *Fihrist*, 646, 649.

#### 1.4.4. Lafzen ve Mefhûmen Felâsifetü'l-Mütekellimîn: Câhız ve Eş'arî Örneği

Câhız; Mu'ammer b. Abbad es-Sülemî (ö. 215/830), Muhammed b. el-Cehm (ö. 225-6/840) ve İbrahim es-Sindî'den (ö. ?) felâsifetü'l-mütekellimîn şeklinde bahsetmektedir. İbrahim es-Sindî hakkında bilgi tespit edemedik; ancak Mu'ammer'in Mu'tezile kelâmcılarından olması oldukça önemlidir. Bundan daha önemlisi Muhammed b. el-Cehm'in konumudur. Câhız'ın naklinde bu isimlerin iki önemli özelliği vardır. Biri mütekellimlerin felâsifesinden olmaları, diğeri de tabip olmalarıdır. Bu noktada Câhız'ın ifadesinin mefhum-ı muhalifinden hareketle, kim olduklarına dair işaret bulunmasa da felâsifeden olmayan mütekellimlerin bulunduğunu ve kendisinin de bu ikisi arasında fark gördüğünü söyleyebiliriz.

Mu'ammer'e nispet edilen ve Câhız'ın daha önce felâsife hakkındaki açıklamalarından hareketle felâsifetü'l-mütekelliminin içeriğini genişletebiliriz. Tekrar hatırlamak gerekirse Câhız, felsefe hakkındaki kelâmında tabâi'den hareket etmişti. Şimdi de Mu'ammer'i bunun örneği olarak zikretmektedir. Kelâm tarihinde Mu'ammer'e nispet edilen görüşlere baktığımızda, onun felâsifetü'l-mütekelliminden olmasının özelliklerine ulaşabiliriz. Câhız din hakkındaki kelâm için ise tevhide örnek vermişti. Dolayısıyla Tanrı ve sıfatları hakkındaki konuşma dışında varlıklar ve tabiatlar hakkındaki konuşmalar, mütekellimlerin filozoflarının ya da filozof mütekellimlerin özelliği olacaktır. Mu'ammer'e nispet edilen görüşler arasında; cisim, araz, cevher, meânî, hareket, sükûn, tevlid, Allah'ın iradesi, Allah'ın kadîm olması ve sıfatları bulunmaktadır.<sup>176</sup> Şimdi Muammer'e nispet edilen iki tarz kelâmî boyutu, ayrı ayrı inceleyebiliriz.

Muammer'in sahip olduğu kelâmlar, iki türdür. Kelâmu'd-dîn ve kelâmu'l-felsefe. Bunlar arasında Allah ile ilgili olanlar din konusundaki kelâma; diğerleri ise felsefe hakkındaki kelâma aittir. Bu durumda karşılaştığımız tablo, o dönemde felsefe hakkındaki kelâm içinde ilahiyat konuları düşünülmediği için cevher, araz, tevlid, meânî, hareket, sükûn vb. konuşmaların tamamı, felsefedeki kelâmı temsil etmektedir. Bu açıdan özellikle Mu'tezile'nin tamamının felâsifetü'l-mütekellimîn kapsamına gireceğinde; ya da Mu'tezile'nin kelâmının bir yönünün felsefe olması dolayısıyla filozof addedilmesinde şüphe olmayacaktır.

<sup>176</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 78/79, 80/81, 82/83.

Yukarıdaki tespitler, Câhız'ın açıklamalarının arkasında gizli duran felâsifetü'l-mütekelliminden olamayan mütekellimlerin de özelliğini tespit etmemize yardımcı olabilir. Buna göre felâsife kapsamında değerlendirilmeyen mütekellimlerin özelliği, sadece din konusunda kelâm sahibi/mütekellimlikleri olacaktır ki bunların büyük bir kısmını da naklî kelâm geleneğinin temsilcileri oluşturmaktadır. Çünkü onlar “cevher, araz, tevlid, vb.” konuşmayı bid‘at kabul etmektedirler. Dolayısıyla erken dönem kelâm eleştirilerinin arkasında yatan bir bilince; ya da kelâm muhalefeti olan tutumların arkasında yatan bilincin aslî unsurlarından birine daha ulaşmaktayız. Bu noktada erken dönemlerden itibaren naklî kelâmın felsefe eleştirisini bünyesinde taşıyarak nazârî kelâm eleştirisinde bulunduğunu saptamış olabiliriz.

Bütün bu bulguların ortaya çıkardığı tabloya göre h. III. asırda da kelâmın iki boyutu bulunmaktadır: Din konusunda kelâm ve felsefe konusunda kelâm. Her ikisinde ya da sadece felsefe kapsamına giren konularda felâsifetü'l-mütekellimîn olurken, sadece din konusunda konuşanlar/mütekellimler, din konusundaki mütekellimler olmaktadır. Bu itibarla sadece felsefe alanında konuşan filozoflarla Mu‘tezile, felâsifetü'l-mütekellimlikte; sadece din konusunda konuşan naklî kelâm temsilcileri ile Mu‘tezile, din konusunda mütekellim olmada buluşmaktadır.

Ulaştığımız sonuçlar kelâm muhalefeti açısından da bazı çıkarımlar yapmamıza olanak tanır. Naklî kelâmın kelâm eleştirisinde felâsifetü'l-mütekellimin kapsamındaki filozoflar (Kindî gibi) ve Mu‘tezile aynı zeminde buluşurken bu zemin, dindeki kelâm değil felsefedeki kelâmdır. Dolayısıyla erken dönemden itibaren gelişen kelâm eleştirisi salt kelâm eleştirisi değil, felsefe eleştirisi ya da din konusundaki konuşmalara felsefî kelâmın da dâhil olmasıdır. Bu sebeple nazârî kelâm eleştirisinin felsefe eleştirisi olarak başladığını belirtebiliriz.

Burada zikredeceğimiz diğer isim Muhammed b. el-Cehm el-Bermekî'dir. Onun mütekellim ve filozof şeklinde nitelendiği Câhız'ın naklinde aşikârdır. Onun asıl önemi, tercüme faaliyetleri içinde zikredilen ilk mütercimlerden olmasından gelmektedir. İbn Nedîm, Farsça'dan çeviri yapanlar arasında onun adını zikreder.<sup>177</sup> Kendisinin özellikle astronomi ve matematik ile ilgilendiği belirtilmektedir.<sup>178</sup> Bu bilgileri göz önüne aldığımızda, Câhız'ın Muhammed b. el-Cehm'i mütekellimlerin filozoflarından

<sup>177</sup> İbn Nedîm, *Fihrist*, 627; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 102, 259.

<sup>178</sup> Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 159.

zikretmesinin sebebinin, astronomi ve matematik gibi dini olmayan konulardaki kelâmları olduğu anlaşılmaktadır.

İbrahim es-Sindî de hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığımız ancak Câhız'ın filozof mütekellim olarak vasıflandırdığı bir isimdir. Şehristânî, İbrahim es-Sindî'nin Bişr b. Mu'temir'in öğrencilerinden İsâ b. Subeyh el-Murdâr<sup>179</sup> ile ru'yetullah ve küfür konusundaki görüşleri dolayısıyla girdiği bir diyalogunu aktarmaktadır.<sup>180</sup> Câhız'ın, kendi tasnifi açısından din konusundaki kelâma ait olan bu konu dışındaki bir sebeple İbrahim es-Sindî'yi felâsifetü'l-mütekellimin içinde zikrettiğini düşünebiliriz. Câhız'ın felsefe kavramının anlam içeriğine din ile ilgili ilahiyat ve sıfatlar konusunun girmemesinde, dönemin filozof olarak bilinen ve Kindî dışındakilerin eserleri arasında ilâhiyatla ilgili eserlerin sayısının çok az olması etkili olabilir. Ayrıca çeviri metinler arasında da ilâhiyat ile ilişkilendirilebilecek çok sayıda eserin de olmaması, filozof teriminin özellikle tabiat, fizik, astronomi vb. alanları üzerinden tanımlanmasının sebebi olarak görülebilir.

Câbir b. Hayyân'ın (h. 200/815) *Kitâbu'l-Hudûd*'daki felsefe ile ilâhî ilim ayrımı burada hatırlanabilir. Câbir, felsefeyi illetli varlıkların gerçekliklerini bilmek şeklinde tanımlarken bu ilmin kapsamına Tanrı hakkında konuşmaları dâhil etmez; tabî'î, hendesî, nücûmî, hisâbî ilimleri zikreder. "İlm-i ilâhî"yi felsefeden ayrı olarak ilk illeti bilmek şeklinde tanımlar ve bu şekilde Tanrı hakkındaki bilgiyle varlıklar hakkındaki bilgiyi birbirinden ayırır.<sup>181</sup> Bu noktada Kindî'nin *Felsefetü'l-ûlâ* adlı eseri Tanrı hakkında konuşmayı felsefe terimi ile kullanmaya başlayan ilk eserlerden biri olabilir. Ancak Câhız'ın özellikle Câbir'in muasırı olan Mu'ammer, Muhammed b. Cehm el-Bermekî, İbrâhim es-Sindî'yi felâsifeden zikrederken gözettiği ilkenin, Câbir'in felsefe ve ilm-i ilâhî tanımı ile örtüştüğünü ifade edilebiliriz.

Mütekellimûn kelimesi, kelâmcılar ile filozofların ortak bir nitelemesi olarak lafzen olmasa da h. IV. asırda mefhum olarak bulunmaktadır. Eş'arî, "Mütekellimler cismin tanımı hakkında ihtilaf ettiler." dedikten sonra bu ihtilaf sahipleri arasında felâsifeyi de zikreder. Bu şekilde felâsife, mütekellimûndan bir grubu ifade eder ve Câhız'ın felâsifetü'l-mütekellimîn ifadesi lafzen olmasa da mefhûmen Eş'arî'de de bulunmaktadır. *Makâlât*'ta felâsife ve mütefelsife gibi terimlerin tercih edildiği

<sup>179</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 443.

<sup>180</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 82/83.

<sup>181</sup> Câbir b. Hayyân, *Resâilu Câbir b. Hayyân*, haz: Ahmet Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 10-14.



konulara dikkat edildiğinde, bu konuların çoğunun cevher ve araz gibi ontoloji konuları olduğu; ancak Allah'ın sıfatları hakkında da atıfların yapıldığı dikkat çekmektedir.<sup>182</sup>

Câhız'daki mütekellim terimi, felâsifeyi de bünyesinde barındırdığı gibi Eş'arî'de de benzer şekilde kullanılmaktadır. Farklılaşan bir husus ise Câhız'da görmediğimiz bir niteliğin Eş'arî'de ilahiyat bahsi (sıfatlar) içinde görülmesidir. Bu durum filozofların da artık ilahiyat hakkındaki görüşlerinin ihtilaflar arasında metne yansımaya başladığını gösterir. Nitekim az da olsa Aristoteles'in kendisine de ilahiyat ve sıfatlar;<sup>183</sup> ashabının da cevher hakkında bazı görüşlerine<sup>184</sup> atıflar görülmektedir. Esmâ ve sıfatlar hakkında Eş'arî'nin Aristo atfında önem arz eden bir husus da Aristo'nun Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf'ın görüşüne kaynak olarak sunulmasıdır. Bu da aslında Aristo'nun ilahiyat hakkındaki görüşlerinin kısmen bilinir olduğunu; hatta etki alanı hakkında yorumların ortaya çıkmaya başladığını gösterir.

Eş'arî'nin felâsifeye nispet ettiği esmâ ve sıfatlar dışında dinle ilgili konunun bulunmadığını dikkate aldığımızda, felsefe kelâmcılar arasında ilâhiyat konuları ile yoğun olarak ilişkilendirilmemiş; filozofların ilâhiyat hakkındaki görüşleri kelâmcılar açısından din konusundaki kelâm kapsamında değerlendirilmiştir. Dolayısıyla filozof terimi ilahiyat ile ilişkilendirilmeden önce belirli alandaki mütekellimleri ifade edecek bir anlamda kullanılmıştır. Ancak din ile ilgili görüşleri de bilinir olduktan sonra daha önceki isimlendirilmeleri olan filozof terimi ile tanımlanmış görünmektedir.

Filozofların dindeki mütekellim sınıfına dâhil olmalarının imkânı, daha önce dinde kelâm olarak anılan konularda konuşmalarına bağlıdır. Bu ise filozofların özellikle ilahiyat konuları hakkındaki tekellümleri ile gerçekleşmiştir. Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki mütekellim terimi, felsefe ve dîn konuları üzerinden tanımlanmaktadır. Filozofların din/ilâhiyat hakkındaki yaklaşımları, özellikle sıfatlar konusu üzerinden İslâm düşüncesinde zemin bulmaya başlamıştır.

Filozofların ilahiyat hakkındaki düşüncelerinin önemli kaynaklarından biri Aristoteles'in Teolojisi olarak bilinen *Üsûlûcyâ Asitâtâlis*'dir. Bu eser, Kindî tarafından Halife Mu'tasım'a sunulmak üzere İbn Nâime el-Hımsî'ye tercüme ettirilmiştir. Bu eserin Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin IV-V-VI. bölümlerinin özetinin bir çevirisi olduğu tespit edilmiştir. Eserin diğer adı ise *Kitâbu'r-Rubûbiyye*'dir. Plotinus'un öğretisinin Aristoteles'in öğretisi şeklinde bilinmesi anlamı taşıyan eserin konusu

<sup>182</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 183-184, 304, 307, 318, 322, 325, 483, 518.

<sup>183</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 485.

<sup>184</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 308.

rububiyet olduğu için Câhız'ın tasnifi açısından el-*kelâm fi'd-dîn*, Câbir'in tanımı açısından da ilmu'l-ilâhî alanına dâhildir. *Üsûlûcyâ*'dan yapılan ilk alıntının Fârâbî'nin *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* adlı eserinde olduğu bilgisi<sup>185</sup> de dikkate alındığında, eserin tanınırlığının zaman aldığı ifade edilebilir. Bu noktada Erkızan'ın da işaret ettiği üzere eserin etkisinin X. yy'da zirveye ulaştığı düşünülebilir.<sup>186</sup> Bu sebeple olsa gerek Câhız'da tam olarak göremediğimiz filozofların ilahiyat hakkındaki görüşleri, Eş'arî'nin *Makâlâtı*'nda sıfatlar konusu, celîl ve dakik kısımların ikisinde de karşımıza çıkar.<sup>187</sup>

Filozofların ilahiyat hakkındaki görüşlerinin taşıyıcısı olan eserler bununla sınırlı değildir. Yanlışlıkla Fârâbî'ye nispet edilen *Risâle fi'l-ilmî'l-ilâhî*, yine Plotinus'un *Enneadları*'nın V. kitabı özeti üzerine yazılan ve Kindî çevresi çeviri hareketlerinin bir ürünüdür. Aristo'ya nispet edilen farklı bir eser de Plotinus gibi Yeni-Eflatuncu filozof Proclus'un *Teoloji'nin/İlahiyatın Unsurları*'nın (Elements of Theology) çevirisi olan *Kitâbu'l-îzâh fi'l-hayri'l-mahz* adlı eserdir.<sup>188</sup>

Aristo'ya nispet edilen bu eserler dışında Aristo'nun *Metafiziği* de yine dokuzuncu yüzyıl Kindî çevresinin kazandırdığı çevirilerdendir.<sup>189</sup> Tercüme dönemindeki hareketlilik bunlarla sınırlı değildir. Platon, Arisoteles ve Plotinus'un eserleri çevrilmekle kalmamış; bunların en önemli şerhleri de Kindî dönemi ve sonrasında tercüme edilmiştir. Bu sebeple, Üçer'in de haklı olarak işaret ettiği gibi, Yeni-Eflatuncu felsefe geleneği salt Aristoteles'e yanlışlıkla nispet edilen eserlerle

---

<sup>185</sup> Cahid Şenel, "Giriş", 15-20. Hilmi Ziya Ülken de bu sebeple Fârâbî'nin usulü hakkında "Yunan kaynaklarının uzlaştırılması" şeklinde bir telif ihtiyaç hissettiğini belirtir. Bk. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 232.

<sup>186</sup> Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles'in Teolojisi ve İslam Felsefesi Üzerindeki Etkileri: Bir Yanlışın Sonuçları Üzerine", *Dört Öge*, sy. 2 (2012): 112.

<sup>187</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 183-184, 483, 518.

<sup>188</sup> Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, Ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 23-27; Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", 74; Mahmut Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefe İle Tanışması", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, Ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 95.

<sup>189</sup> D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", 23-29; Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", 74; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Şa-to Yayınları, 2008), 43-54. Aristoteles'in *Metafiziği*, *Mâ ba'de't-tabî'a*, *el-Hurûf* ve *Rubûbiyye* şeklinde de bilinmektedir. İbn Nedîm'in açıklamalarından anlaşıldığına göre bu eserin tercümesinde İskender Afrodisi, Sâmestiyûs ve Suryânûs gibi şarihlerin şerhleri de etkili olmuştur. İbn Nedîm, *Fihrist*, 642-643; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 42.

değil, bunlar ve Plotinus sonrası oluşan şerh külliyyatının da çevirileri ile İslam düşüncesine taşınmıştır.<sup>190</sup>

Filozofların din hakkındaki kelâmalarının İslam düşüncesinde yayılma süreci ile ilgili yukarıdaki veriler, D'ancona'nın da belirttiği gibi, Yeni-Eflatuncu ilkeleri terk etmeyip Aristoteles'i öncelemek, geç antikitede üretilen felsefî birikimin<sup>191</sup> İslam düşüncesindeki felsefe-tercüme hareketlerinin en önemli vasıflarından biridir. Bu felsefî geleneğin tercüme ve telif sürecinin h. III/m. IX. yüzyıllarda özellikle Kindî çevresinin etkisi ile şekillendiği dikkate alındığında, daha önceki kelâm geleneğinin dîn terimi içinde ifade ettiği tanrı vb. ilahiyat konularının filozoflara nispet edilerek gündeme gelişinin h. III/m. IX. yüzyıllar sonrası olduğunu göstermektedir.

Eş'arî'nin Allah'ın sıfatları hakkında filozoflara atfettiği görüşlere dikkat edildiğinde, filozofların sıfatları nefyeden görüş üzerinden tanımlandıkları görülür. Bununla ilgili olarak filozoflara Allah'ın âlim, kâdir, hay, semî, basîr şeklinde isimlendirilemeyeceği görüşü nispet edilmektedir.<sup>192</sup> *Üsûlûcyâ Asitâtâlis* 'te de Tanrı'nın sıfatları hakkında olumlu/subûtî bir dil kullanılmadığı<sup>193</sup> dikkate alındığında Eş'arî'nin nakli daha da anlam kazanır ve muhtemel muhatapları hakkında bize bir fikir verebilir. Bu itibarla Eş'arî'nin, Ebu'l-Hüzeyl'in sıfatlar konusundaki görüşünü Aristoteles'ten aldığını söylerken "Aristo'nun bazı kitapları"ndan<sup>194</sup> kastının Aristo'ya nispet edilen *Üsûlûcyâ Asitâtâlis* ya da *Kitâbu'l-îzâh fi'l-hayri'l-mahz* olması oldukça muhtemeldir. Ebu'l-Hüzeyl'in bu eserleri okumuş olması mümkündür. Çünkü onun vefat tarihi olarak 840 ile 850 yılları zikredilmektedir. *Üsûlûcyâ Asitâtâlis*'in çevrildiği yılların 833-842 arası olduğu düşünüldüğünde Ebu'l-Hüzeyl'in eserden haberdar olduğu düşünülebilir.<sup>195</sup>

Filozofların müttekellim kapsamında değerlendirilmesine imkân tanıyan, yukarıdaki yorumlarımızı destekleyen farklı veriler bulunmaktadır. Bunlar içinde Zehebî'nin (ö. 748/1374) Herevî ve filozoflar hakkında verdiği bir bilgi oldukça

<sup>190</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", 79-80. Ayrıca bk. D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", 28-29.

<sup>191</sup> D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", 27.

<sup>192</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 183-184.

<sup>193</sup> Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles'in Teolojisi ve İslam Felsefesi Üzerindeki Etkileri: Bir Yanlışın Sonuçları Üzerine", 111; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 53-54.

<sup>194</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 485.

<sup>195</sup> Nitekim Ebu'l-Hüzeyl, dönemin Beytü'l-Hikme sorumlusu, Sehl b. Hârûn ile tanıştığı da bildirilmektedir. Bk. Marwan Rashed, "Tabiat Felsefesi", çev: M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, Ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 320.

ilginçtir. Buna göre felsefecilerin seçkinlerinden bir grup (safvetü'l-felsefe), Herevî'nin *Menâzilu's-sâirîn* adlı eserindeki *kelâmına* uyduklarını ve onu takip ettiklerini iddia etmektedir. Ancak bu iddia, Herevî'nin *eserî* bir adam olduğu söylendikten sonra kendisinin *kelâm* ilminden de *kelâm* ehlinde de nefret ettiği vurgusuyla reddedilmektedir.<sup>196</sup>

Şimdi, yukarıdaki naklin taşıdığı değeri soruşturabiliriz. Bunun için Zehebî'nin zahirî ifadeleri üzerinde derinleşmemiz gerekmektedir. Nakildeki “filozoflardan bir grup ile *kelâm* ilmi ve *kelâm* ehli”<sup>197</sup> ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Nakil, iddia sahiplerinin filozoflar grubu olduğu ile başlayıp *kelâm* ilmi ve *kelâm* ehlinde nefret edilme ile bitirilmekte; iddia sahibi filozoflar *kelâm* ilmi ve *kelâm* ehli çatısı altındaki farklı bir grubu temsil eder şekilde kullanılmaktadır. Bu ifadeler, filozofların *kelâm* üst kimliğinin bir parçası olarak düşünüldüğüne işaret eder. Bu üslup tarzının arkasında yatan bilinç, bizim yukarıdaki hükme ulaşmamızı sağlamaktadır.

Felsefenin/Filozofların lafzen ve mefhûmen nazarî *kelâm* kapsamında değerlendirilebileceği iki açıdan ele alınmıştır. Bunlar Câhız ve Eş'arî gibi *kelâmcılar* ile muhalif gelenek olarak naklî *kelâmcıların* eser ve zihin yapılarındaki izdüşümleri üzerinden gösterilmiştir. Bunun için nazarî *kelâm* açısından Câhız ve Eş'arî; naklî *kelâm* açısından Hattâbî,<sup>198</sup> Herevî, Zehebî gibi müelliflerin kullandıklarına yer verdik. Filozoflar açısından nazarî *kelâm* kapsamında değerlendirilme imkânını da Kindî ve *kelâmcıların* eser isimleri üzerinden inceledik. Bu şekilde ilgili iddia naklî *kelâm*, filozoflar ve diğer nazarî *kelâmcılar* şeklinde üç grup üzerinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Bundan sonraki başlıklarda da ilgili iddiayı destekleyecek bilgi ve sonuçlar üzerinden benzer değerlendirmeler yapacağız.

## 1.5. NAZARÎ KELÂM MUHALEFETİNİN MUHATABI OLARAK KELÂMU'L-FELÂSİFE

Buraya kadarki bulgu ve iddialar, “Felsefe nazarî *kelâm* kapsamına giriyorsa, nazarî *kelâm* eleştirisinin felsefe eleştirisini de bünyesinde taşıması gerekmez mi?” sorusunu gündeme getirmektedir. Bu sebeple burada naklî *kelâm* geleneğinin nazarî *kelâm* geleneği eleştirisindeki ithamlarının filozoflara da uzandığını ortaya koymayı

<sup>196</sup> Şemdüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, haz: Şuayb Arnavud-Muhammed Naîm (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1417/1996), XVIII: 510; Özafşar, *agm*, 259.

<sup>197</sup> Zehebî, *Siyer*, XVIII: 510.

<sup>198</sup> Sonraki başlıklarda buna değinilecektir.

hedeflemektedir. Bunun için nazarî kelâm geleneği ile felsefe muhalefetinin benzer argümanlar üzerinden geliştirildiğini göstereceğiz. Bu başlık altındaki veri ve yorumlarla, önceki başlıklarda işlenen kelâmu'l-felsefe/el-felâsifetü'l-mütekellimîn iddiasını daha güçlü hale getirmeye çalışacağız.

İslam düşüncesinde Tanrı ve tanrısal olan hakkında kelâm etmenin nazarî-naklî ve keşfî ya da ilhâmî yöntemlerle olacağına dair yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımlardan her biri, kendi dışındaki modelleri kısmen ya da tamamen eleştirmektedir.<sup>199</sup> Biz sadece naklî geleneğin nazarî geleneklere yönelik eleştirilerini problem edinmiş bulunmaktayız. Nazarî bir faaliyet olarak kelâm ilmine yönelik eleştiriler “dinde naklî bir asla dayanmayan kelâmın bid‘at olduğu”, “kitap ve sünnetin tevhit hakkındaki her şeyi ihtiva ettiği”, “sahabenin konuşmadığı şekillerde ve konularda kelâm etmekten sakınma”, “sahabenin ölümlerinde cevher ve arazi bilmeden öldüğü; kelâmcıların ise selefin yolundan ayrılp akılla gerçeği aramaya koyuldukları” vb. argümanlar üzerinden yürütülmektedir.

H. III. asırdan itibaren Tanrı hakkındaki konuşmalara/kelâmlara, Kindî’de işaret ettiğimiz üzere filozoflar sınıfı da dâhil olmuştur. Kindî’nin “din tacirliği” eleştirisinin arka planında ilgili konulardaki olası beşerî kelâmları yok sayan yaklaşımlar bulunmuş, bu itibarla naklî kelâm geleneğinin ret havzasında Kindî’den itibaren nazarî kelâm olarak kelâmu'l-felsefe/felâsife de yer almaya başlamıştır. Bid‘at ithamı, naklî kelâm geleneğinin sarıldığı en büyük ilkedir. Bu kavram, din konusunda özellikle inanç ile ilgili konularda nakle dayanmayan kelâmların tamamını reddetmek için kullanılmıştır. el-Bağdâdî’nin Ebû Zeyd’den (ö. 262/875-876) aktardığına göre “Kur’an, hadis ve fikhın olmadığı her kelâm, zındıklık ve şeytanın vesvesesi olduğu için rivayet yoluyla gelen dışındaki şeylere iltifat edilmez.”<sup>200</sup> nakli, bu yaklaşımın altındaki bilinci özetlemektedir.

Nazarî kelâm eleştirilerinin felsefeye uzandığını destekleyecek önemli bir eser, Herevî’nin *Zemmu'l-Kelâmı*’dır. Herevî’nin (ö. 481/1089) *Zemmu'l-Kelâm ve ehlihi* adlı eseri, salt kelâm eleştirisi olarak kabul edilebilir mi? Yoksa bizim tasnifimiz açısından felsefeyi de içine alabilir mi? Bu sorular üzerinden soruna açılım kazandırabiliriz. Herevî’nin kendisi h. V. asrın bilgini olsa da eserinin farklı bir özelliği

<sup>199</sup> Osman Demirci, “Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (2016): 8.

<sup>200</sup> Bağdâdî, *Şeref*, 79.

vardır. Müellif eserini beş tabaka olarak tasnif etmiş; sahabe ve tabiun neslinden başlayarak kelâm ve kelâmcıları eleştiren rivayetleri/sözleri eserde sıralamıştır.

Eserin sistematığı bazen farklılıklar barındırsa da bizim amacımızı yansıtmaması bakımından önemlidir. Eserde tebeu't-tâbi'inden Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814) dördüncü tabakada,<sup>201</sup> İmâm Ebû Yûsuf ise (ö. 182/798) “Dini kelâm ile talep edenin zındıklaşacağı” sözü ile beşinci tabakada geçmektedir.<sup>202</sup> Dikkat çekmek istediğimiz husus, bu tarz nakle dayanan eserlerin, eleştirisinin meşruiyetini ve zeminini kendinden önceki otoritelere dayandırmasıdır. Bu sebeple, Herevî'nin ilgili eseri kendisinin ve döneminin düşüncelerini yansıtmak, dönemindeki kelâmları zemmetmek için h. III. asra kadar söylenen beş tabakadaki sözleri taşımayı tercih etmektedir. Filozofların ya da felsefenin literal anlamda metne tam olarak yansımamasının sebebi budur.

Herevî'nin kaynakları, aslında ilahiyat konuları hakkında filozofların görüşlerinin tam olarak bilinmediği dönemin rivayetleridir. Dolayısıyla Herevî'nin beş tabakasının ait olduğu dönem ve buradaki kelâmı zemmedici sözleri, bizim ilk iki başlığımızın tarihsel bağlamına aittir. Herevî ise hicrî ilk iki asırda oluşan ve ilim olarak kelâmı değil, her türlü kişisel konuşma, tartışma ve görüş belirtme anlamındaki kelâmı eleştiren sözleri, hicri beşinci asra taşımaktadır. Bunun taşıdığı anlam da h. V. asırda dînî konularda özellikle Tanrı hakkındaki konuşma, tartışma ve görüşlerin tamamını bir değerlendirmek; bu konularda nakilde olan dışındaki konuşmaların/kelâmların tamamını itham etmektir. Bu açıdan düşünüldüğünde Herevî'nin kendi eleştiri alanının içine felsefe ve filozofların girmemesi mümkün değildir. Çünkü Herevî'nin Şu'be'den gelen ve işitmeye dayanmayan her sözü (küllü kelâm) çer-çöp kabul eden<sup>203</sup> yaklaşımı sürdürmesi dolayısıyla hicri beşinci asırda “küllü kelâm” içine felsefenin de dâhil olduğu izahtan varestedir.

Herevî'den daha önce dikkat çekilebilecek bir isim de Eş'arîdir. Bunun için *el-Has 'ale'l-bahs/istihsânu'l-havd fi 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinde Eş'arî'nin ilk ifadeleri oldukça önemlidir. Eş'arî, muhataplarının din hakkındaki bahs ve nazarın kendilerine ağır gelen kişiler olduğunu belirttikten sonra hareket, sükûn, cisim, araz, elvân, ekvân, cüz', tafra, Allah'ın sıfatları hakkındaki kelâmı bid'at ve dalalet saydıklarından bahseder. Eş'arî'nin mütekellim kimliği ve eser adındaki 'ilmi'l-kelâm nitelemesi, ilk bakışta salt kelâm ilmi müdafaası izlenimi uyandırmaktadır. Ancak ilgili eser adının

<sup>201</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelâm*, V: 143, 174.

<sup>202</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelâm*, V: 202.

<sup>203</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelâm*, V: 186.

aslında *el-Has 'ale'l-bahs* oluşu ve yukarıdaki kavramların Eş'arî'nin dönemi açısından felsefenin de alanına dâhil olduğu düşünüldüğünde, farklı bir tablo ile karşılaşmak mümkün olmaktadır.

Nihai anlamıyla Eş'arî'nin çabası salt bugünkü anlamıyla ilm-i kelâm müdafaası değil, naklî kelâm hareketinin iddia ve ithamlarına karşın, felsefenin de içinde yer alabileceği nazarî kelâm faaliyetinin müdafaası şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>204</sup> Çünkü Eş'arî'nin *el-Has 'ale'l-bahs*'ta hakkında nazar ve tekellümün meşruiyeti için üzerinde durduğu kavram ve konular arasındaki cisim,<sup>205</sup> *Makâlât*'ta filozofların da ihtilafının olduğu mütekellimler üst kimliğindeki ihtilafı bir konudur.<sup>206</sup> Yine cevher konusu da *el-Has 'ale'l-bahs*'ta<sup>207</sup> hakkında konuşmanın mümkün olduğunu anlatmaya çalıştığı ve *Makâlât*'ta filozoflara nispet ettiği konulardandır.<sup>208</sup> Bunun dışında en önemlisi Allah'ın sıfatları hakkındaki nazarî kelâm, Eş'arî'nin savunduğu bir kelâmdır ve *Makâlât*'ta yine filozofların da Allah'ın sıfatları hakkındaki kelâmalarını aktarmaktadır.<sup>209</sup>

Bu itibarla Eş'arî'nin çabası, bugünkü anlamda salt kelâm ilminin bir müdafaası değil, daha geniş bir perspektiften hareketle filozofların da dâhil olduğu nazar, cisim, araz, cevher ve Allah'ın sıfatları hakkındaki beşerî çabanın ürünü olan kelâmın müdafaası olarak görülmelidir.

Yukarıdaki sonuçları daha fazla veri kullanarak genişletebiliriz. Bunun için Suyûtî'nin *Savnu'l-Mantık* içinde Hattâbî'nin (ö. 388/998) *el-Gunye ani'l-Kelâmi*'ndan naklettiklerini inceleyebiliriz. Hattâbî, aklın delâletinin kullanılıp kullanılmadığında dair bir soruyu cevaplarken akılların delillerini ve bunlarla bilgilere ulaşılabileceğini inkâr etmediklerini belirtmektedir. Ancak o, kelâmcıların filozoflardan aldığı ve onları takip ettiği bir yöntem olarak cevher-araz vb. şeylerden hareketle âlemin hudûsuna ve Allah'ın ispatına yönelik geliştirilen metodu kullanmayı kabul etmediklerini vurgulamaktadır.<sup>210</sup>

<sup>204</sup> Eş'arî, *Risale fi İstihsâni'l-Havd*, 88. Kindî de “ilmü'l-eşyâ bi hakâikihâ”ya karşı çıkanların dillerindeki küfür nitelemesinden bahsetmekteydi. Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk b. Es-Sabbâh Kindî, *Kitâbu'l-Kindî fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ (Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye İçinde)*, thk: Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950), 104; Kindî, *Kitâb fi'l-Feseleti'l-Ûlâ: İlk Felsefe Üzerine (Felsefi Risâleler İçinde)*, çev: Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 10; Kindî, *fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, (Kindî Felsefi Risaleler İçinde) haz: Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 129.

<sup>205</sup> Eş'arî, *Risale fi İstihsâni'l-Havd*, 88.

<sup>206</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 301-304.

<sup>207</sup> Eş'arî, *Risale fi İstihsâni'l-Havd*, 88.

<sup>208</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 306-307.

<sup>209</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 183-184.

<sup>210</sup> Suyûtî, *Savnu'l-Mantık*, I: 140; Özervarlı, *İbn Teymiyye*, 62.

Bahsi geçen cevap bize önemli ipuçları vermektedir. Öncelikle bu nakil, felsefenin bilinmeye başladıktan sonra naklî kelâm geleneğinin filozoflarla nazarî kelâmcılar arasında kurduğu yakınlığı ve her iki geleneğe de aynı açıdan eleştiri yönelttikleri şeklindeki bulgularımızı teyit etmektedir. Hattâbî'nin ifadeleri, daha önce Eş'arî ve Herevî üzerinden geliştirdiğimiz teoriyi doğrulamaktadır. Aralarındaki fark, Eş'arî lafzen filozoflara yer vermezken, Hattâbî'nin naklinde filozoflar açık şekilde yer almaktadır. Ayrıca bu nakil nazarî kelâmın eleştirilme gerekçesi olarak bir hususu daha tespit etmemize imkân tanımaktadır. Buna göre, naklî kelâm geleneğinin nazarî kelâm geleneğini "aklı nakle önceledikleri" vb. şekildeki ithamları, nazarî kelâmcıların "akıl" vurgusuna yöneliktir.

Akıl üzerinden geliştirilen eleştiri, nazarî kelâm eleştirisindeki aslî ilkeye işaret etmektedir. Câbir İdris Ali Emir de selef ve kelâmcıların kaynaklarına dair yaptığı müstakil çalışmasında, önce Mu'tezile'nin ilkelerinin filozoflara dayandığını, akli ilkeleri kitap ve sünnete öncelediklerini, mantıktaki kıyas şekillerini dikkate aldıklarını söylemektedir. Bundan sonra Eş'arî ve Mâtürîdî geleneklerinin de Mu'tezile'den çok farklı olmadığını, onlarda da benzer bir tablo ile karşılaşıldığını belirtmektedir.<sup>211</sup>

Müellifin konuyla ilgili yakınlaştırmaları zem/eleştiri amaçlı olsa da aslında ilkesel anlamda bizim üzerinde durduğumuz hususun muhalif tarafından doğrulanması anlamına gelmektedir. Zira bu ifadeler nazarî faaliyetler olarak kelâm geleneklerini birbirlerine bağladığı gibi insanlık tarihinin daha eski bir geleneği olarak felsefe ile kelâmın bağlantısını kurmaktadır.

Bizim tezimiz ile selef atıfla kelâm muhalefeti yapan çalışmaların temel farkı, muhalifler nazarî kelâmın önünü kesme adına kelâmın kaynağının Yunan vb. felsefî gelenekler olduğunu söylemektedir. Biz ise, ilmi faaliyetin devinimsel ve döngüsel karakterinden hareketle nazarî kelâmın, felsefeden tam anlamıyla ayrı ve öteki bir disiplin olmadığı, kaynak itibarıyla Aristo ya da Stoa felsefesinden etkinlenmesinin mümkün ve hatta kısmen mevcut; ancak bu tarz bir etkilenmenin ilmin dini meşruiyeti kapsamında tartışılmasının anlamsız olduğu iddiasındayız. Ayrıca Tanrı ve varlık hakkında konuşmaya imkân veren modellerin içinde nazarî kelâmın bir model

---

<sup>211</sup> Bu yaklaşımın arka planında daha asli bir isim olarak İbn Teymiyye vardır. O kelam ve felsefenin kaynak ve yöntem olarak benzerliğine vurgu yapar. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, V: 21-22, 31-34; İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl*, V: 171-175; İbn Teymiyye, *Kitâbu'r-Red*, 311; Câbir İdris Ali Emir, *Menhecü's-Selef ve'l-Mütekellimin fi Muvâfakati'l-Akl ve'n-Nakl* (Riyad: Edvâu's-Selef, 1419/1998), 126.



olduğunu, felsefeci ve kelâmcılarca kullanılmasının bu modelin önemini azaltmayacağını düşünmekteyiz.

H. V. asrın bilginlerinden İbn Abdilber'in bazı açıklamaları, naklî kelâm geleneği gözünde filozoflar ile kelâmcıların epistemolojik temeller açısından birbirlerine yakın düşünüldüğünü göstermektedir. Bizim üçüncü bölümde özellikle Fârâbî ve Kâdî Abdulcabbâr özelinde işaret edeceğimiz bilgi teorisindeki yakınlığa İbn Abdilber, kelâmcılara göre zarûrî ve mükteseb bilgilerin tanımını verdikten sonra işaret eder. O kelâmcıların bilinenleri, “şâhid” ve “gâib” olarak ikiye ayırmasını; şahid için zarûrî bilgiler, gâibin ise şahidin delâleti ile bilinen şeklindeki tanımını verir. Din ehlinin tamamına göre ilimlerin “alâ, esfel ve evsat” şeklinde üç sınıf olup filozoflar ile kelâmcıların bu taksim açısından birbirleri ile aynı zemini paylaştıklarını vurgular.

İbn Abdilber buradaki açıklamalarını kelâmdaki âlemin hudûs ve zamanı, teşbih ve nefy, müşahede ve his ile idrak edilemeyen durumlar hakkındaki açıklamalarla birbirine yaklaştırmaktadır. Daha sonra o, doğruluk ve hakkı dile getirme açısından Allah'ın hitaplarının kelâmdan daha zengin olduğunu belirtmektedir.<sup>212</sup> İbn Abdilber kelâmcıların bilgi bahislerinin kısmî özetini verdikten sonra filozoflarla yakınlık kurması dikkat çekicidir. Bu yakınlığı da bilgi konusu içerisinde zikretmesi oldukça önemlidir.

İbn Receb'in kelâm ve felsefecilerin kelâmlarını mahza şer olarak nitelemesi,<sup>213</sup> İbnü'l-Vezîr'in ifadelerindeki “cedelciler ve yaratılmışların sözleri” ifadesi, sadece kelâmcıları değil filozofları da aynı çerçeveye çeken bakış açısını yansıtmaktadır.<sup>214</sup> İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Cehm b. Safvan ile Fârâbî'yi Sâbiîler, Ca'd b. Dirhem'i de Harran Sâbiîleri ve Keldânileri ile ilişkilendirmesi,<sup>215</sup> Cehmiyye ile Meşşâiler arasında yakınlık kurması,<sup>216</sup> kelâmcılarla felsefecilerin kaynak itibarıyla birbirine yakınlştırılması anlamına gelir. Bu aynı zamanda Selef ve Ehli Hadis'e atıfla yapılan kelâm muhalefetinin felsefe muhalefetini de bünyesinde taşıdığı anlamına gelmektedir.

Buna göre kelâmcılar ve felsefeciler, Tanrı ve tanrısal olan hakkında nakle dayanmayan kişisel kelâm sahibi grup olarak nitelenmekte<sup>217</sup> ve Selefin metodundan

<sup>212</sup> İbn Abdilber, *age.*, I: 788-791.

<sup>213</sup> Süleyman b. Salih, *Akîdetü'l-İmâm İbn Abdilber*, 97.

<sup>214</sup> İbnü'l-Vezîr, *Tercih*, 10.

<sup>215</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, V: 21-22; Kazım Sarıkavak, “İbn Teymiyye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar”, *Felsefe Dünyası*, sy. 24 (1997): 65.

<sup>216</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, V: 21-22; İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruzi'l-'Akl*, V: 171-175

<sup>217</sup> Takiyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Mantukyyîn* (Pakistan: İdâretü Tercemâni's-Sünne, 1396/1976), 311.

ayrıştırılıp karşı kutbun temsilcileri olmaktadır. Hatta filozoflar, lafzen ve mefhûmen mütekellim çatısındaki gruplardan biri olarak değerlendirilmektedir.

Celâleddîn es-Suyûtî de geleneğin ilk dönemine ait zemmu'l-kelâmın taşıyıcısı olan nakillerin etki alanını, mantık ilminin haramlığı ile genişletmektedir. Suyûtî'nin bu konu ile ilgili kaynaklarının Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel, Hattâbî, Lâlekâî, İbn Abdilberr, Hatîb el-Bağdâdî gibi bizim naklî kelâm geleneği olarak nazarî kelâmın karşısında konumlandığı isimler üzerinden inşa etmesi tesadüf değildir.<sup>218</sup> Bu durum kelâm ve felsefenin bid'at vb. gerekçeler üzerinden eleştirildiğine, nazarî kelâm muhalefetinin kelâma nispetle daha geç bilinen felsefe eleştirisini de bünyesinde taşıdığına dair yorumlarımızın Suyûtî üzerinden doğrulanması anlamına gelmektedir.

Suyûtî'nin eserinin yapısı incelendiğinde Herevî'nin *Zemmu'l-Kelâm*'ı hakkında yaptığımız yorumu tekrar edebilir; bu durumun varlığını ilerleyen dönemlerde de devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Buna göre erken dönemden itibaren başlayan ancak ilim ve nazarî süreç öncesi kelâm eleştirilerini taşıyan nakiller, nazarî kelâm teşekkül ettikten sonra, nazarî kelâm muhalifi sözde selef takibi adına naklî kelâm geleneğinin temel argümanları olarak hizmet et(tiril)mektedir. Felsefe de İslam toplumunda ismen ve nitelik olarak bilinmeye başladıktan sonra bu nakillerin hedef kitlesine dâhil olabilmektedir. İlk dönem selef ulemasının ilim anlamında değil literal anlamda ve husumet doğuran tarzdaki “kelâm” muhalefeti, naklin ve nakle ittibam dini-terminolojideki gizemli gücü ile nazarî kelâm ve felsefeye yönelik itham edici kullanıma evrilerek uzun yıllar varlığını devam ettirmektedir.

Bu açıklamalardan sonra gelecek sayfalarda, bir ilim olarak teşekkül eden kelâm ilmine yönelik uzun bir süreye yayılan muhalefetin muhataplarını inceleyeceğimizi belirtmek isteriz. İlim olarak kelâma muhalefet ve kelâmın meşruiyet sorunu, varlığını günümüzde de devam ettirdiği için bu sürecin sınırlandırılması bizim için kaçınılmazdır. Bu sebeple biz maksadı hâsıl edecek başlıkları belirleyip bunlar üzerinden hareket etmeyi planlamaktayız. Bu noktada yukarıda dikkat çektiğimiz kelâmın nazarî veçhesine dair eleştiriler bizim için oldukça önemlidir.

---

<sup>218</sup> Suyûtî, *Savnu'l-Mantık*, I: 47-197; Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 16.

### 1.5.1. Nazarî Kelâm Eleştirisinin Bir Yüzü: Akıl

Nazarî faaliyette belirleyici olan asıl unsur akıldır. Nazarî gelenğin akılı “alet” veya “evvelî bilgi” şeklinde farklı anlamlarda kullanması, aklın fonksiyonunu ortadan kaldırmamaktadır. Naklî geleneğin nazar eleştirisinin bir yönü de nazarî geleneğin akla önemli işlev yüklemesidir. Akıl sadece kelâmcıların değil filozofların da sistemlerinde en çok vurgu yaptığı kavramdır. Bu sebeple naklî geleneğin “akıl eleştirisinin” filozoflara da uzandığını düşünebiliriz.<sup>219</sup> Bu itibarla “Nazarî Kelâm Muhalefetinin Muhatabı Olarak Kelâmu’l-Felâsife” başlığı ile ilintili olarak kelâm ve filozofların eleştirildiği ortak bir zemin daha ortaya çıkmaktadır.

Ebu’l-Vefâ’nın kelâmcıları “selefin yönteminden ayrılıp akılla gerçeği aramaya koyuldukları” şeklinde tanımlaması bu duruma işaret eder. Bunun dışında nazarî gelenek eleştirisinde geç dönemlerde “aklın nakle öncelenme” gerekçesi oldukça belirgindir. Bu tablonun nazarî geleneklerin metinlerindeki izleri; “aklın asıl, naklin fer’”,<sup>220</sup> “dinin yönteminin akıl, şeriatın yönteminin ise sem’”,<sup>221</sup> “aklın akliyyatta, sahih sem’in de semiyatta kullanıldığını, sem’in de doğruluk değerinin akıldan bağımsız düşünülemediğini”<sup>222</sup> “nazarî bilgi ile şer’î bilgilerin kaynaklarının birbirinden ayrı olduğunu”<sup>223</sup> dile getiren ifadelerdir.

Kelâmcıların akıl eksenli açıklamalarının, nazarî kelâm eleştirilerindeki muhalefetin temel özelliğini yansıttığını söyleyebiliriz. Bu sebeple İbn Teymiyye, usûlü’-d-dîn konularının fûrûda olduğu gibi Kitap ve Sünnet’te en uygun şekilde açıklandığını söylerken, nazarî kelâm geleneğinin akliyyât ve sem’iyyât ayrımını ayrıca aklın sem’e önceliği iddialarını hedef almaktadır.<sup>224</sup> Daha önce ise Lâlekâî, Allah ve sıfatlarını bilmenin vücubunun akıl ile değil sem’ ile olduğunu söylerken<sup>225</sup> kelâmcıların akliyyattaki akıl vurgusuna karşı çıkmaktadır. İbn Asâkir de “aklı nassın

<sup>219</sup> Takiyüddin İbn Teymiyye, *Risâle fi’l-Akl ve’r-Rûh*, haz: Târik es-Suud (Beyrut: Dâru’l-Hicre, 1408/1988), 16-27.

<sup>220</sup> Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, 14-16.

<sup>221</sup> Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu’l-Edille*, 194.

<sup>222</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 70-75; Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu’l-Edille*, 184.

<sup>223</sup> Bağdâdî, *Usûlü’-d-Dîn*, 17.

<sup>224</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, II: 8-9, 45-46; III: 293-296, 332, 596; İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârûzi’l-Akl*, I: 27.

<sup>225</sup> Lâlekâî, *Şerhu Usûli’-İtikâdi Ehli’s-Sünne*, (h. 1402) II: 193, 195-196.

önüne geçirme; bu sebeple de kitap ve sünneti terk etmeyi” kelâmcıların eleştirilme sebepleri olarak gösterir.<sup>226</sup>

Naklî kelâm geleneğinin nazarî kelâmdaki akıl eleştirisinin mahiyetini ve sınırlarını kesin olarak çizmek mümkün görünmemektedir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi nazarî kelâm geleneği içinde yer alan Mu‘tezile, Mâtürîdî ve Eş‘arî geleneklerinin akıl konusunda kendi aralarındaki farklılıklardır.<sup>227</sup> Diğer sebep, naklî kelâm geleneğinin akıl eleştirilerinde kullandıkları genel ve umûmî üsluptur. İbn Teymiyye’nin istisna edilebileceği bu üslupta nazarî kelâmcıların akıl tanımları arasındaki ihtilaflardan ziyade tamamının ifadelerindeki ortak “akıl” vurgusu, naklî kelâm geleneğinin hedefindedir. Bu tarz kullanım, naklî kelâm geleneğinin nazarî kelâmdaki hangi akli eleştirdiğinin tespitini güçleştirmektedir.

Dikkat çektiğimiz güçlükler bulunsa da konuyla ilgili genel bir tabloya ulaşmak ve eleştirilen asıl noktayı tespit etmek imkânsız değildir. Naklî kelâm geleneğinin nazarî kelâmda eleştirdiği aklın, bilgi anlamında akıl olduğunu düşünmekteyiz. Zira diğer akıllarda farklılıklar olsa da nazarî kelâmda aklın bilgi anlamında kullanımını bazı lafzî ve tanımsal değişikliğe rağmen, ortaktır. Naklî kelâm geleneğinin eleştirdiği nazarî gelenekteki aklın kullanıldığı alanlara ve naklî geleneğin akla yükledikleri anlamlara baktığımızda bu husus daha da açık hale gelecektir. Bu durumda yapmamız gereken, öncelikle naklî kelâm geleneğinin akli hangi anlamlarda kullandığını tespit etmek olmalıdır. Böylece naklî geleneğin hangi akıl açısından nazarî geleneği eleştirdiğini tespit edebiliriz.

---

<sup>226</sup> Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Asakir ed-Dimeşki, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fî mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 345. Nazarî geleneklerin akıl-nakil ilişkisine yaklaşımları hakkında detaylı bilgi için bk. Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 219, vd.; Harun Çağlayan, “Kelamda Bilgi Kaynakları”, (Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi, 2009), 31-44; Abdullah Demir, *Ebü İshak es-Saffâr*, 387-392; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk: Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 88; Hikmet Yağlı Mavil, *İmâm Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 118-130. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'nin Kâdî Abdulcabbâr'a nispetinin tartışmalı olduğu; bu eserin Kâdî'nın öğrencisi İbn Mankdim'in taliki olduğu bulgularını dikkate alarak *Şerh*'e atıflarda bulunduk. Bu itibarla *Şerh*'e yaptığımız atıflarda ilgili hususu göz önünde bulundurarak temellendirmelerimizde sadece *Şerh*'e bağlı kalmayıp *Muğni*'ye daha çok itibar ettik. Konuyla ilgili açıklamalar için bk. George F. Hourani, “Kadı Abdulcabbâr'ın Rasyonalist Ahlak Anlayışı”, çev: Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*, der: Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 52.

<sup>227</sup> Biz bununla ilgili benzerlik ve farklılıklara üçüncü bölümde Fârâbî'nin akıl eleştirisini inceleyeceğimiz başlıklarda değineceğiz.

İsfehânî'nin (h. 5. asır ) Hz. Ali'ye nispet ettiği akıl taksimine göre akıllar ikiye ayrılır: Matbû' ve mesmû'. Matbû' akıl olmadığında mesmû' akıl fayda sağlamaz.<sup>228</sup> Matbû' ve mesmû' akıl taksimini zikreden önemli bir isim de İbn Hibbân'dır (ö. 354/965).<sup>229</sup> Daha önce İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894) Mu'âviye'nin akli "tecrübeler ve nahîze" şeklinde ikiye ayırdığı bir ifadesine yer verir.<sup>230</sup> Nahîze, yapı ve mizaç anlamlarına geldiği için bununla fitrî, yani tabî'î aklın kastedildiğini belirtebiliriz. Dolayısıyla bu tasnifin, matbu' ve mesmû' şeklindeki akli ikiye ayıran tasniflerle aynı duruma işaret ettiği ortaya çıkar.

Bunlar dışında İbn Hacer (ö. 852/1448) *el-Metâlibu'l-âliye*'de Dâvud b. el-Muhabber'in (ö. 206/821) *Kitâbu'l-aklı*'ndan bazı rivayetler aktarmaktadır. Ancak kendisi bu rivayetlerin tamamının uydurma olduğunu da söylemektedir.<sup>231</sup> İbn Hibbân da "Hz. Peygamber'den akıl hakkında sahih bir rivayet ezberlemediğini", Dâvud b. el-Muhabber dâhil birçok ismin itibar edilecek kişiler olmadıklarını belirtmiştir.<sup>232</sup> Bu hadis ulemasının ilgili rivayetlere iltifat etmemesinin sebebini teşkil edebilir.<sup>233</sup> Aklın matbu' ve mesmû' ya da garîzî şeklindeki tasnifin tercih edilmesi de bu durumun bir neticesi olarak kaydedilebilir.

Mu'aviye'den en-nahîze şeklinde nakledilen akıl çeşidi ile matbu'/tabî'î akıl birbiri ile benzer niteliklere sahiptir. Çünkü en-nahîze'nin tecrübî akıldan daha üstün ve evlâ olduğu belirtilir. Matbû'/tabî'î olan akli dile getiren beyitte ise mesmû' aklın matbu'/tabî'î olmadan bir fayda sağlamayacağı ifade edilir.<sup>234</sup> Dolayısıyla Mu'âviye'nin tecrübeler dediği aklın diğer kısmı, Hz. Ali ve İbn Hibbân'daki ifadesi ile mesmû' akıl aynı duruma işaret eder. İbn Teymiyye ise aynı beyti zikrettiği yerde, Müslüman ve kâfir herkesin ortak olduğu akıl olarak garîzî akıl nitelemesini tercih eder.<sup>235</sup> Sonuç

<sup>228</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 715; İsfehânî'nin aklın bidayeti şeklinde tanımı ve içeriği hakkında bk. Özden Kanter, *İslam'da Kelâma Semantik Yaklaşım ve Rağîb el-İsfehânî'nin Kelâm Anlayışı* (Samsun: Ma'ruf Yayınları, 2017), 56.

<sup>229</sup> el-Hâfız Ebî Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Ravzatu'l-'Ukalâ ve Nüzhetü'l-Fuzala*, thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye t.y.), 17.

<sup>230</sup> Hâfız İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kitâbu'l-'Akl ve Fazluhû*, (*Şerhu Kitâbi'l-Ukûl* içinde) (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 133.

<sup>231</sup> Hafız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-Âliye bi Zevâidi'l-Mesânîdi's-Semâniye*, thk: Ömer İman Ebu Bekr, Kâsım b. Salih b. Abdilaziz eş-Şesrî (Riyad: Dâru'l-Âsime, t.y.), XII: 88-123; XIII: 715-725.

<sup>232</sup> İbn Hibbân, *Ravzatu'l-'Ukalâ*, 16.

<sup>233</sup> Sami Kılınçlı, "Akıl İle İlgili Hadislerin Tespit ve Tenkidi" (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi 2007), 92.

<sup>234</sup> Krş. İbn Hibbân, *Ravzatu'l-'Ukalâ*, 18; İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kitâbu'l-'Akl*, 133.

<sup>235</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl*, IV: 378.

olarak mesmû‘, yani tecrübî akıl, matbu‘ yani en-nahîze ya da garîzî olmadan bir anlam ifade etmemektedir.<sup>236</sup>

Aklı garîza anlamında tanımlayanlardan başında Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) yer almaktadır. Bu garîza, ona göre Allah’ın yarattıklarının çoğuna verip mecnuna vermediği bir garîzadır. Bu sebeple ilgili akıl, imtihana tabi tutulan kimselerde yaratılan bir garîza olup teklifin yönelme sebebidir. Muhâsibî, garîzî akla farklı anlamlar yükleyen gruplardan bahsettikten sonra, garîza ile marifetin arasını ayırmış; marifetin garîza olan akıldan meydana geldiğini belirtmiştir.<sup>237</sup>

İbn Teymiyye, Hâris el-Muhâsibî ve Ahmed b. Hanbel’in aklı, garîza olarak tanımladıklarını aktarırken, bu garîzayı gözdeki görme kuvve/yetisi ve dildeki tat alma kuvve/yetisine benzetmektedir. Buna göre garîzî akıl, kendisiyle zararlar dışında faydalı şeylerin bilindiği, bunların temyiz edilebildiği ve bunlara yönelmeyi sağlayan bir yeti/yetenek olarak algılanmaktadır.<sup>238</sup> İsfahânî ve İbn Hibbân’ın beyitlerindeki teşbihte de gözün ışığı ile güneş kullanılmaktadır. Gözün ışığı olmadan güneşin fayda vermeyeceği ifade edilmektedir.<sup>239</sup>

Tecrübenin akıl anlamında kullanımı sadece naklî kelâm geleneğinin bir özelliği değildir. Fârâbî aklın tecrübe anlamında kullanımını Aristoteles’e de atfeder.<sup>240</sup> Kâdî Abdulcabbâr da aklı bilgi anlamında tanımlarken<sup>241</sup> başka yerlerde kişilerin tecrübî bilgilerine el-hıbre/el-hubr/el-ihtibâr terimleri ile atıf yapmaktadır.<sup>242</sup> Sadece tecrübî akla yapılan atıflar ortak değildir. Garîzî/tabî‘î/matbû‘ akla yapılan atıflar da ortaktır. Saffâr el-Buhârî bazı Mu‘tezilî bilginlerin aklı garîzî ve ihtiyârî şeklinde taksim ettiğini söyledikten sonra garîzî akıl ile tabî‘î aklı kastettiklerini belirtir.<sup>243</sup> Mâverdî de tabî‘î akıl

<sup>236</sup> İbn Hibbân, *Ravzatu'l-'Ukalâ*, 18; İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kitâbu'l-'Akl*, 133.

<sup>237</sup> Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Kitâbu Mahiyeti'l-'Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfu'n-Nas Fihî*, (*el-'Akl ve Fehmu'l-Kur'an* içinde), thk: Hüseyin el-Kuvvetli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 201-205.

<sup>238</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-'Akl*, 32-33.

<sup>239</sup> İbn Hibbân, *Ravzatu'l-'Ukalâ*, 18; İsfahânî, *Müfredât*, 715.

<sup>240</sup> Fârâbî, “Kitâbu'l-cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlîs”, haz: Friedrich Dieterici, *es-Semerâtü'l-Merziyye fî Ba'di Risaleti'l-Farabiyye: Alfarabi's Philosophische Abhandlungen İçinde*, (Leiden 1980), 20-21; Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, çev: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 169-170.

<sup>241</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd Ve'l-Adl: et-Teklîf*, nşr: Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr, Ed. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin (Kâhire: y.e.y., t.y.), XI: 379.

<sup>242</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 82/83, 84/85; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd Ve'l-Adl: Et-Ta'dil Ve't-Tecvîr*, nşr: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Ed. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin (Kâhire: y.e.y., t.y.), VI/I: 63.

<sup>243</sup> Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille*, 185.

nitelemesine yer veren müelliflerden biridir. Ayrıca onun tabî'î akıl dışında kalanlarla ilgili açıklamalarında tecrübe yoğunluğu da dikkat çekicidir.<sup>244</sup>

Yukarıdaki veriler çoğu gelenek (nazarî-naklî) tarafından aklın ikiye ayrıldığını; bu iki ayırımın matbû'/tabî'î/garîzî akıl ile tecrübî akıl vurgusunun aynı olduğunu, hatta ilgili bahislerdeki beyitlerin içeriğinin de benzerliğini, aklın nitelendiği kavramların da birbiri ile aynı ya da benzer olduklarını ortaya koymaktadır. O halde şöyle bir soru sorabiliriz: Bu benzerliklere rağmen temel ayrılık nerededir? İşte bu sorunun cevabı, naklî kelâm geleneğinin nazarî kelâm geleneğindeki akıl eleştirilerinin en temel ve derindeki gerekçesini tespit etmemizi sağlayacaktır.

Ayrılığın tecrübî akılda değil garîzî/tabî'î/matbû' akılda olduğunu hemen belirtelim. Asıl farklılık, kavramlara yüklenen anlamdadır. Nazarî kelâm gelenekleri, akla bilgi, zorunlu bilgiler ya da bazı zorunlu bilgiler anlamı yüklerken; garîza üzerinde duran bilginler aklın bilgi ya da marifet olamayacağını; bilgi ve marifetin bir yeti olan aklın kendisinden kaynaklandığı üzerinde durmaktadır.<sup>245</sup>

Nazarî ve naklî kelâm gelenekleri, aklın teklif öncesi bulunma şartı ve teklifin akla yapıldığı konusunda ittifak halindedir.<sup>246</sup> Ancak anlaşılana o ki nazarî gelenek bu teklifin yöneldiği aklın zorunlu bir takım bilgi/bilgiler olduğunu söyleyerek epistemolojik bir ilkedan hareket etmektedir.<sup>247</sup> Aklın garîza/yeti olduğunu düşünen bilginler ise mahiyeti hakkında tartışma olsa da (cevher, araz, hassa, kuvve, alet) akli epistemik içerikle değil ontik bir gerçeklik üzerinden yeti ya da yetenek şeklinde tanımlamayıp teklifin bilgiye değil garîzaya dayandığını düşünmektedir.

Garîzî akli bir kuvve olarak niteleyenlerden İbn Teymiyye, işte tam da bu sebeple bilginin akıl olarak isimlendirilemeyeceğine; bazılarının akli zarûrî bilgiler şeklinde tanımladığına dikkat çekerken<sup>248</sup> özellikle Mu'tezile ve Eş'arîler'den bazılarının oluşturduğu nazarî kelâm geleneklerini kastetmektedir. Peki naklî kelâm geleneğinin akli bilgi olarak tanımlamayıp yeti olarak görmesi, ne tür bilgileri dışarıda

<sup>244</sup> Ebû'l-Hasan el-Mâverîdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn: İslam'da Dünya ve Din Edebi*, çev: Ali Akın (İstanbul: Temel Neşriyat-Çelik Yayınları, 1998), 5.

<sup>245</sup> Nazarî gelenekler hakkında yukarıdaki genel ifadeye tahsis yapılması gerekebilir. Zira bazı bilginlerde akıl terimi bilgi anlamında değil, akıl yürütme vb. anlamlarda kullanılabildiği gibi; kuvve ve alet anlamında da kullanılabilmektedir. Harun Çağlayan, "Kelâm'da Bilgi Kaynakları", 31-44.

<sup>246</sup> Özellikle mecnundan farkı üzerinden açıklamaların getirilmesi de bundan kaynaklanmaktadır. İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-'Akl*, 33; Eş'arî, *Makâlât*, 480-481.

<sup>247</sup> Üçüncü bölümde Kâdî Abdülcabbâr özelinde incelenecektir.

<sup>248</sup> İbn Teymiyye, *Risâle fi'l-'Akl*, 33.

bırakmaktadır? Diğer bir ifade ile nazarî kelâm gelenekleri içinde akli bilgi olarak tanımlayanlar, bu bilgiler ile ne tür bilgileri zikretmektedir?

Yukarıdaki sorulara verilecek cevaplar, naklî kelâm geleneğinin nazarî kelâm geleneği eleştirisindeki “aklın zeminini” daha sağlıklı saptamamıza olanak tanıyacaktır. Mâverdî, tabî’î akıl için beş duyuya ihtiyaç duymadan insanlarda ibtidaen bulunan bilgilerin kastedildiğini söyledikten sonra, mevcûdun ya kadîm ya da muhdes olduğunu bilmeyi örnek verir. Mâverdî, bunlar arasında iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsızlığını ve birin ikiden az olduğu bilgisini de zikreder.<sup>249</sup> Akli ulûmun mahsusa olarak niteleyen Kâdî Abdulcabbâr<sup>250</sup> ise bu bilgiler içinde “Mevcûdun ya kadîm ya da muhdes olduğunu bilme”yi örnek verir.<sup>251</sup> Aynı örneği akli bazı zarûrî bilgiler olarak niteleyen Cüveynî’de de görmekteyiz.<sup>252</sup>

Matbû’/tabî’î aklın nazarî kelâm geleneğinde hangi tarz bilgi anlamında kullanıldığı ve naklî kelâm geleneğinde bilgi anlamında değil de garîze/nahîze üzerinden bir yeti/kuvve şeklinde değerlendirildiği belirginleşmiştir. Bu sebeple naklî geleneğin yeti anlamında kullandığı aklın nassın karşısındaki konumu, Zübeyir Bulut’un da işaret ettiği gibi nakli “tasdik” etmek olmaktadır.<sup>253</sup> Çünkü kendisi bilgi değil yeti/yetenek olan bir garîzanın öncelenmesi halinde ihtilaflar son bulmayacaktır;<sup>254</sup> ancak bu yeteneği taşımada ortak olan insanlar, naklin haber verdiğini tasdik ettiklerinde böyle bir problem olmayacaktır. Bu sebeple garîza olan aklın da nakli tasdik edici bir fonksiyonu bulunacaktır.<sup>255</sup>

Nazarî kelâm geleneği içerisinde sayıları azımsanmayacak derecede bilgin ise akli bilgi anlamında değil; nazar aleti, kuvve vb. şeklinde tanımlamaktadır. Ancak buna rağmen, yani akli bilgi anlamında tanımlamadığı halde bu nazarî kelâm gelenekleri ve bu gelenekte hareket eden nazar ehli mütekellim müellifler, naklî kelâm geleneğinin eleştirisi havzasında yer almaktadır. O halde naklî kelâm geleneğinin bunlara yönelik eleştirisini nasıl açıklayabiliriz? Ya da yukarıda akli bilgi anlamında değerlendirenlere yönelik eleştirisi nasıl olur da aynı noktada akli bilgi olarak değerlendirmeyip kendilerine

<sup>249</sup> Mâverdî, *Edebü’l-Dünyâ*, 5.

<sup>250</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 375.

<sup>251</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 51.

<sup>252</sup> İmâmu’l-Harameyn Ebi’l-Meâl Abdilmelik el-Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâidi’l-Edilleti fî Usûli’l-Dîn*, thk: Esad Temîm (Beirut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1992/1413), 36-37.

<sup>253</sup> Bulut, “Selefilîğin Kelâm İlmi’ne Getirdiği Eleştiriler”, 286, 322.

<sup>254</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârûzi’l-‘Akl*, V: 146-147, 193.

<sup>255</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârûzi’l-‘Akl*, I: 138.



yakın bir şekilde alet veya kuvve olarak niteleyen nazarî gelenek temsilcilerine de yönelebilir?

Bu sorulara verilecek cevap naklî geleneğin akli bilgi anlamında kullananlara yönelik eleştirileri hakkındaki ifadelerimizde bir daraltma meydana getirecektir. Nazarî gelenek olmada ortak ancak akli bilgi ya da kuvve, alet vb. şekilde değerlendiren her iki tutum sahiplerinin naklî kelâm geleneği tarafından eleştirilmesinin ortak gerekçesini tespit etmemizi sağlayacaktır.

Nazarî gelenekte akli, bilgi anlamı dışında alet, kuvve vb. şekilde tanımlayan birçok mütekellim bulunabilir. Eş'arî'nin aktardığına göre Ebu'l-Hüzeyl akli, hem zarûrî bilgiler anlamında hem de ilim elde etme kuvveti şeklinde değerlendirmektedir.<sup>256</sup> Kâdî Abdulcabbâr akli; cevher, alet, hasse ve kudret olarak tanımlayanlar olduğuna dikkat çektikten sonra mana itibariyle doğru olsa da lafzen bu tarz kullanımlara karşı çıkmaktadır.<sup>257</sup> İmâm Mâtürîdî de akli bilgi olarak değerlendirmeyen âlimlerin başında gelir.<sup>258</sup> Pezdevî (ö. 493/1099) de aklın eşyayı tanımaya yarayan bir alet olduğu üzerinde durmaktadır.<sup>259</sup> Ebû Şekûr es-Sâlimî (460/1068?) ve Saffâr el-Buhârî de akıl ve ilim farklılığına değinen önemli müellifler arasındadır.<sup>260</sup>

Akli bilgi olarak tanımlamayan mütekellimlerin isimleri çoğaltılabilir. Ancak bunun bizim için bir değeri olamayacaktır. Biz akli bilgi olarak tanımlasınlar ya da tanımlamasınlar, nazarî kelâmcıların naklî kelâmın eleştirisinin havzasında bulunmalarının ortak sebebini aramaktayız. Bu sebep öyle görünüyor ki nazarî/rasyonel oluşun temel sebebi olan ve sadece kelâm geleneklerini değil filozofları da içine alan (sezgisel) evvelî/önsel bilgilerdir.<sup>261</sup> Zira akli farklı şekilde tanımlayan nazarî kelâmcıların ortak noktası, nazarın başlangıcı olan ilk, evveli, zarûrî ya da bedhî olduğu söylenen bilgilerdir. Nitekim akli bilgi olarak değerlendiren müelliflerin verdiği evvelî bilgi örnekleri, akli kuvve, alet, hasse vb. şekilde değerlendiren nazarî kelâm geleneği

<sup>256</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 480.

<sup>257</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 376-379.

<sup>258</sup> Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 55.

<sup>259</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 212.

<sup>260</sup> Krş. Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd Fî Beyâni't-Tevhîd*, nşr: Ömür Türkmen (Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-Dâru İbn Hazm, 2017), 49; Rasim Çelidze, "Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi'l-Kelâm Adlı Eseri İnceleme-Tahkik" (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2007), 26, 51-52; Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille*, 187.

<sup>261</sup> Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2016), 48-49; John Herman Randall, Jr ve Jestus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev: Ahmet Arslan (Ankara: BigBang Yayınları, 2014), 133, 135, 137; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 74-75.

içindeki mütekellimler tarafından aklın evâili, bedâheti ya da bedîhî bilgi gibi farklı kavramlar üzerinden ifade edilmektedir.<sup>262</sup>

Aklı bilgi anlamında değerlendiren mütekellimlerin verdiği örneklere dikkat ettiğimizde bunların akli bilgi şeklinde tanımlamayan diğer nazarî kelâmcıların aklın evvelî/bedîhî önermeleri olarak sundukları örnekler olduğu görülür. Bunlar aklın bilgi olmadığını, alet, kuvve, hasse vb. olduğunu söyleyen ve yukarıda örneklerini zikrettiğimiz nazarî kelâmcılarda da bulunmaktadır. Bu itibarla nazarî oluşun sebebi, aklın bizatihi kendisi ya da aklın bilgi anlamında kullanımı değil, kişinin evvelî/bedîhî olarak sahip olduğu bilgiler ve bunların sistemdeki yeridir.

Nazarî geleneklerde akli bilgi olarak tanımlayanlarla tanımlamayanlar arasındaki ihtilaf, aynı önermelerin ve örneklerin (bilgilerin) akıl adını alıp alamayacağı noktasındadır. Bu sebeple bu tartışma, hakikatte lafzî olup her iki tutum sahiplerinin nazarî oluşlarını nefyedecek bir etkiye sahip değildir. Dolayısıyla naklî kelâmın “nazarî kelâm, nazar ve akıl” eleştirisinin aslı, rasyonel geleneklerin tamamının ortak değeri olan akli/evvelî bilgilerdir.

Bilgi teorisi hakkındaki bu tarz rasyonel bir sunumun, naklî gelenek tarafından bid‘at şeklinde tanımlanması da tesadüf değildir. Çünkü kelâmcıların akli bu anlamlarda kullanımı, kitap ve sünnet ya da naklî geleneğin bilgi kaynaklarında lafzen ya da fiilen bilinmeyen bir kullanımdır. Bu kullanım, üçüncü bölümde değinileceği üzere, aslında nazarî kelâm geleneğinin felsefe geleneği ile bulunduğu nokta olup naklî geleneğin gelenekte bilinmeyen ve yabancı kaynaklı bid‘at tanımının içeriğini ifade etmektedir. Bu sebeple İbn Teymiyye, nazarî kelâmcıların akli zarûrî bilgi anlamında kullandıklarına işaret ettiği yerde, sonradan ortaya çıkan lafızlarla konuşmanın imkânsızlığını; kitap ve sünnete muvafık sözlerle konuşmanın imkânını tartışması tesadüf değildir.<sup>263</sup>

Bütün bunlardan hareketle naklî kelâm geleneğinin eleştirisi, salt nazarî kelâm eleştirisi değil bir rasyonalizm eleştirisi olarak anlaşılmalıdır. Bu sebeple lafzen felsefe ya da filozoflar zikredilsin veya zikredilmesin, kanıtlamaların ilkeleri olan çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ile *II. Analitikler*’deki akıl anlamı ya da bütünü parçalarından büyük olduğu gibi önermelerin apaçık doğruluğunu deneysel değil

---

<sup>262</sup> Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebi Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye Fî Usûli’-d-Dîn*, thk: Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 17; Saffâr el-Buhârî, *Telhisu’l-Edille*, 177; Bağdâdî, *Usûli’-d-Dîn*, 8.

<sup>263</sup> İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârûzi’l-‘Akl*, I: 133-138.

sezgisel oluşu dolayısıyla İslam filozoflarının naklî kelâm geleneğinin nazari kelâm eleştirisi içinde değerlendirilmesinin önünde bir engel görünmemektedir.<sup>264</sup>

İşte naklî geleneğin nazari gelenek eleştirisindeki temel husus, önsel bilgiler olarak belirginleşmiş olmaktadır. Bu eleştiri, ilgili önsel bilgilerin naklî gelenekte yokluğu ya da doğrudan reddi anlamını taşımaz; bilakis önsel olsun veya olmasın, insana ait bu öncüller ve bu öncüllerin uzantısı ve açılımı olan kavram ve önermelerle (Tanrı'nın ilahi bildirimini dışında olan varlık ve bilgi hakkındaki insanî/beşerî kelâmlar ile) Tanrı hakkında kelâmın/konuşmanın nakle öncelenmesine yöneliktir.

### 1.5.2. Nazari Faaliyetin ('İlmu'l-eşyâ bi hakâikihâ) Meşruiyeti Hakkında Benzer Hareket Tarzı: Nazari Kelâm ve Kindî

Kindî felsefeyi "insanın gücü ölçüsünde şeylerin hakikatlerini bilmesi" şeklinde tanımlarken,<sup>265</sup> İmâm Mâtürîdî şeylerin hakikatlerini bilmeyi sağlayan yolların "ıyan, haberler ve "nazar" olduğunu, Kâdî Abdulcabbâr da "hakikatlerin nazarla bilindiğini"<sup>266</sup> söylemektedir. Anlaşılan o ki Kindî felsefeye, Mâtürîdî ve diğer kelâmcılar nazara yönelik muhalefeti, "şeylerin hakikatini bilmeye engel olma" çabası şeklinde telakki etmektedir. Buna istinaden Kindî'nin "felsefenin bir kısmı" diye işaret ettiği nokta, kelâmcıların terminolojisinde nazar içerisinde karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple Kindî ve kelâmcıların "şeylerin hakikatlerini bilmeye yönelik muhalefeti" ortak bir hareket tarzı içinde reddetmeleri tesadüf değildir. Felsefe ve nazarin meşruiyetinde izledikleri yöntemin Aristoteles'in yönteminin birer açılımı olması, yöntemin menşei noktasında da ortak bir kaynak olarak Aristoteles'i işaret etmektedir.

Kelâmcıların bu konuları ele aldığı bölümler bilgi konusu ile ilgili olduğu için nazari faaliyet müdafaasında karşı karşıya geldikleri kişiler özellikle sofistlerdir. Biz sofistlere yönelik filozofların ve kelâmcıların ortak zeminde hareket ettiklerine üçüncü bölümde işaret edeceğiz. Burada Kindî'nin muhatapları sofistler değil, Kindî'nin

<sup>264</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî el-Fârâbî, *Risale Fi'l-Akl*, haz: Maurice Bouyges, 2. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq, 1983), 8-9; el-Fârâbî, *Makâle Fî Meâni'l-Akl Li'l-Muallimi's-Sânî*, haz: Friedrich Dieterici, *es-Semerâtü'l-merziyye fî ba'di risaleti'l-farabiyye: Alfarabi's Philosophische Abhandlungen İçinde* (Leiden 1890), 40-41; el-Fârâbî, *Makâle Fî Meâni'l-Akl Kitâbu'l-Mecmû'* İçinde (Kahire: 1325/1907), 47-48; el-Fârâbî, "Aklın Anlamları (*Risâle Fi Me'Ani'l-Akl*)", çev: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 129. Kelâmcıların örnekleri ve önermeleri üçüncü bölümde Fârâbî ile mukayese edilecektir. Tekrara düşme adına kelâmcılarla Fârâbî'nin önermelerinin benzerliğine burada işaret etmekle yetinmekteyiz.

<sup>265</sup> Kindî, *el-Felsefetü'l-Ûlâ*, 97 (126, 7).

<sup>266</sup> Kâdî, *el-Muğni*, XII: 4.

muasırı olan özel bir topluluktur. Kindî, felsefenin gereksiz olduğunu düşünenleri, “din tacirliği” ve “dinden payının olmaması” ile suçlarken özellikle isim zikretmez.<sup>267</sup> Din tacirliği üzerinden yapılan tanımlama oldukça önemlidir. Zira daha önceki başlıkta Ehli Hadis’in dini kaygılar ile Tanrı hakkında nazari düşünceye karşı olduklarına ve bunu her zaman dile getirdiklerine değinmiştik. Bu sebeple de Kindî’nin buradaki din tacirliği ile itham ettiklerinin, Mu‘tezile olduğu söylene de,<sup>268</sup> nazarî bir faaliyet olarak Mu‘tezile elinde varlık hakkında bir araştırmaya dönüşen<sup>269</sup> kelâm ilmine de muhalif naklî kelâmı olması daha muhtemeldir.<sup>270</sup>

Kelâmcılarla Kindî’yi ortak zeminde buluşturan bir nokta da burasıdır. Zira kelâmcıların nazar müdafaasının muhatapları salt sofistler değil bilakis daha önce gösterdiğimiz üzere naklî kelâm geleneğinin temsilcileridir. Bu durum nazarî kelâm kapsamına felsefenin de dâhil olabileceği iddiamızı güçlendirmektedir. Bu sebeple Kindî ve kelâmcıların şeylerin hakikatının bilgisini elde etme çabalarına (felsefe/nazar) yönelik eleştirileri nasıl cevapladıklarını göstereceğiz. Böylece kelâm ve felsefenin ortak zemini ve kaynağı gibi önemli bir hususa vurgu yapmış olacağız. Ayrıca buradaki bulgular üzerinden kelâmın nazarî bir disiplin halini almaya başlamasından itibaren şekillenen, muhalif zihniyet açısından varlık hakkındaki bir araştırma adıyla tanımlanan felsefeden bağımsız düşünülmediği ortaya çıkmış olacaktır. Buna ilaveten bu durumun kelâm ilmi açısından taşıyacağı değerin, kelâmın salt bir teoloji, apolojik teoloji vb. ithamlarının dışında metafizik bir hüviyete işaret ettiğine değinilmiş olacaktır.

<sup>267</sup> Kindî’nin muhataplarını “Dini olmamakla/ لم يكن له دين” ithamı, Ehli Hadis’in bidat, dinsizlik, zındıklık, gayr-i dînî unsurlarla tanımlamasını andırmaktadır. Böyle bir itham, psikolojik ve sosyolojik açıdan dönemin gerginliğini yansıtmaktadır. Zira Ehli Hadis’in dini konulardaki kelâmı, geleneğe hasretme ve kişisel çabaları din dışı ilan etme söylemleri, filozofun kalemini de etkilemiş görünmektedir. Kindî’nin isim zikretmemesinin ve burada sorunu kısa geçmek zorunda kalmasının sebebi, yukarıdaki ifadelerinde belirttiği üzere muhatapların sertliği, hakikati anlamaktan uzak oluşları gibi etkenler olsa gerektir. Kindî, *el-Felsefetü’l-Ûlâ*, 104 (129, 10).

<sup>268</sup> Mahmut Kaya, “Risâlelerin Mahiyeti”, *Kindî Felsefî Risâleler İçinde* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 108.

<sup>269</sup> Alnoor Dhanani, “İslam Düşüncesinde Atomculuk”, 393-400; Peter Adamson, C. Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev: M. Cüneyt Kaya Ed. Peter Adamson, C. Richard Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 1-6; Güdekli, “Kelâm İlminin Yöntemsel Olarak İnşası”, 42-44; Güdekli, “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”, 8-9, 14-15; Fadıl Aygan, “Müteahhirûn Döneminde Kelâmın Metafizik Olarak İnşasının Boyutları”, *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ed. Mahmut Çınar vd. (Gaziantep: 2017), 121-124; Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, 75.

<sup>270</sup> Nitekim Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî de Kindî gibi kelâm, tefekkür ve nazar gibi faaliyetleri yok sayan ve reddeden grupları benzer şekilde nitelemektedir. Kindî’nin cahillik vurgusu, Eş‘arî’de de cehaleti sermaye edinenler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Eş‘arî burada usûlü’-d-dîn’i kullanarak kelâmı ve kelâmın içindeki nazar, istidlal, tefekkür vb. bütününe kastetmektedir. Ayrıca muhataplarını taklide sarılmakla ve bu konularda konuşanları delâletle suçladıklarından bahsetmektedir. Eş‘arî, *Risale Fî İstihsâni’l-Havd Fi ‘İlmi’l-Kelâm*, 87-97.

Kindî'nin buradaki temel argümanı şudur: “Felsefenin gereksiz olduğunu söylemek için de felsefe yapmak zorunludur”. Bu sonuca kelâmdaki sebr ve taksîm<sup>271</sup> ile ulaşıldığını görmek dikkat çekicidir. Buna göre muhalifler şöyle söylemek zorundadırlar:

Felsefe ya gerekli ya da gerekli olmayandır. Aynı anda hem gerekli hem de gerekli olmayan olamaz.

لا يخلون من أن يقولوا .... يجب أو لا يجب

Eğer gereklidir derlerse bunun gereğini yerine getirmelidirler.

Eğer gereksizdir derlerse, illetini ortaya koymaları ve ispat etmeleri gerekir.

İllet getirme ve burhân/isbât, şeylerin hakikatlerini bilmenin (felsefenin) bir meyvesidir.

Felsefe gereklidir.

O halde gerekli olmayan değildir.

Kindî'nin argümanı, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleri üzerinden geliştirilmiştir.<sup>272</sup> Burada “felsefe ya gerekli ya da gerekli olmayan” önermesi, üçüncü halin imkânsızlığı; “Felsefe aynı anda hem gerekli hem de gerekli olmayan olamaz” önermesi ise çelişmezlik ilkesinin birer açılımıdır. Ayrıca burada sebr ve taksîm ya da ayırık şartlı önerme ile başlanıp “felsefenin gereksiz olduğunu söyleyenin, (bunun sebebini de söylemek zorunda olduğu için) felsefe yapmak zorundadır.” sonucu ile muhatap karşı karşıya bırakılmaktadır. Dolayısıyla “felsefeyi reddedenin de felsefeden başka çaresinin olmadığı” vurgulanmaktadır. Bu itibarla Kindî aslında felsefeyi reddedeni felsefe ile ilzam etmektedir. Şimdi bu durumun kelâmcılarda nasıl işletildiğini inceleyebiliriz.

Kelâmcıların nazar müdafaasını nasıl ortaya koyduklarını Mâtürîdî'den başlayarak ele alabiliriz. Mâtürîdî, bilgi konusu içinde ‘ıyan ve haberi bilgiyi inkâr edenleri eleştirdikten sonra “nazarı inkâr edenin ise nazarı reddetmek için nazardan başka delilinin olmadığını” belirtmektedir. Bu şekilde kendisini reddetmek için de

<sup>271</sup> Sebr ve taksîm yönteminde konu birbirinin çelişği iki ihtimale ayrılır. Çelişik iki ihtimalden birisi olumsuzlanarak diğer ihtimalin gerçekliği ortaya konulur. Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd Fi'l-İtikâd: İtikatta Orta Yol*, nşr ve çev: Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 29. Yine Gazzâlî bu yöntemin mantıktaki ayırık şartlı önerme adı ile aynı olduğunu söyler. Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm (Metin-Çeviri)*, çev: Ali Durusoy, Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 118/119.

<sup>272</sup> Aristoteles'in “burada akıl yürütmeyi dinleyen (s sofistler), onu reddederken akıl yürütmeye katılmış olur... Bundan da hiçbir şeyin aynı zamanda hem şöyle olması hem de öyle olmamasının mümkün olmadığı sonucu ortaya çıkar.” şeklindeki sofistlerle ilgili açıklamaları yukarıdaki akıl yürütme ile benzer noktaya işaret etmektedir. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 1006a 23-27.

nazarın/istidlalin kendisine ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.<sup>273</sup> Mâtürîdî burada nazar kelimesini kullanmış, ilerleyen sayfalarda ise aynı konuya temas ederken istidlal terimini tercih etmiştir. O, istidlali reddetmenin haber ve duyu bilgisi ile mümkün olmadığını, bu sebeple böyle bir reddin de ancak istidlal ile yapılabileceğini belirtmiştir.<sup>274</sup> Mâtürîdî kelâmcıların büyük çoğunluğunun da benzer akıl yürütmeyi kullanarak nazarın meşruiyetini vurguladıkları dikkat çekmektedir.

Ebu'l-Muîn en-Neseî, Mu'tezilî bilgin Kâdî Abdulcabbâr gibi nazarın meşruiyetini öncelikle kişinin kendini bilme ilkesine getirir. Kâdî, "nazar eden kendini nazar eden olarak bulur." dedikten sonra, "kişinin kendinde bulunduğu bilgiden daha açık bir bilginin olmadığını" vurgular.<sup>275</sup> Neseî de nazarın meşruiyetini, nazar eden olma halinden hareketle kişinin kendini bilmesine götürür. Daha sonra, Kindî ve Mâtürîdî'de gördüğümüz üzere "nazarı yok saymanın/nefyetmenin, nazarın varlığına delil olduğunu" (el-isbat bi'n-nefy) belirtir ve nazarı reddetme iddiasındaki kişilerin de nazarî faaliyette bulduklarını vurgular. Bu şekilde de aslında nazarın nazarla nefyedildiğini söylemektedir. Neseî, Mâtürîdî gibi kelâmî terminolojide birbirlerinin yerine kullanılabilen nazar ve istidlalin her ikisini de burada zikretmektedir.<sup>276</sup>

Alâeddîn el-Üsmendî, (ö. 552/1157) aklı nazarı Dehriyye ve İmâmiyye'nin kabul etmediğini belirttikten sonra nazarın tanım ve şartları hakkında bazı açıklamalarda bulunur. Bundan sonra ise Mâtürîdî geleneği takip ederek, nazarın gerçekliğini ve meşrûiyetini, muhaliflerin nazarda bulunmalarından hareketle temellendirmektedir.<sup>277</sup>

Nûreddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) de Müşebbihe, Mülhidler ve Râfızîler'in aklın bilgi kaynağı oluşunu inkâr ettiklerini belirttikten sonra bu grupların iddialarını gerekçelendirme şekillerini verir. Sâbûnî, böyle bir gerekçelendirme faaliyetinin de aklın ve nazarın bir işlevi olduğunu vurgular. Kindî'nin "felsefenin felsefe ile reddi", Sâbûnî'de "nazarın nazarla nefyi/reddi" şeklinde karşımıza çıkar. Bu sebeple o, böyle bir durumda nazar ve aklın bilgi kaynağı olduğunun ispat edildiğini belirtir.<sup>278</sup> Kindî'nin

<sup>273</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 73.

<sup>274</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 76.

<sup>275</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 5.

<sup>276</sup> Neseî, *Tabsıra*, I: 28-31.

<sup>277</sup> Alâüddin Muhammed b. Abdülhamid es-Semerkindî el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk: Muhammed Saîd Özzervarlı (İstanbul: İSAM Yayınları, 1426/2005), 39-42.

<sup>278</sup> Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebi Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk: Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014), 50. Mevlüt Uyanık da yıllar önce bu duruma İbn Teymiyye üzerinden şöyle temas etmektedir: "Kelam, felsefe ve mantık eleştirilerinde her şeyi Kur'an, Sünnet ve İcma ile

felsefe muhalefetini, felsefe içerisinde hareket etmekle ilzam etmesi gibi kelâmcılar da nazar eleştirisi yapanları nazarî faaliyette buldukları sonucu ile karşı karşıya bırakmaktadır. Eş'arî kelâmcılardan el-Bağdâdî de Mâtürîdî kelâmcılarla aynı yöntemi takip eder ve nazarî bilgileri inkâr eden Sümeniyye'nin kendi iddialarının da nazar ve istidlalin gerçekliğini ortaya koyduğu üzerinde durur.<sup>279</sup>

Burada zikredilebilecek önemli bir ilzam tarzı da Eş'arî'de görülmektedir. Eş'arî, Kindî ve diğer kelâmcıların muhaliflerini (naklî geleneğin reddettiği felsefe ve nazar yapmakla) kendi ilkeleri ile ilzam etmek yerine, onların kullandığı bid'at üzerinden ilzam etmektedir. Bu yöntemde dindeki tefekkür ve nazarın bid'at olduğunu söyleyenler, aslında kendileri mübtedi konumundadır. Nitekim Hz. Peygamber, naklî kelâm geleneğinin nazarî kelâm eleştirisinde kullandığı “cevher, araz, hareket, sükûn, kıdem, hudus” vb. kavramlarla ya da kelâmı tartışma konusu olan konularda konuşmanın/kelâmın bid'at olduğunu söylememiştir. Bu itibarla nazar muhalifleri Hz. Peygamber'in demediğini demekte ve konuşmadığını konuşmakta olup, bid'atle yüz yüze bırakılmaktadır.<sup>280</sup>

Netice itibariyle her iki yöntem hakkında şöyle bir çıkarımda bulunabiliriz:

Kindî, Mâtürîdîler ve bazı Eş'arîler, reddettikleri şey ile (felsefe/nazar); Eş'arî'nin kendisi ise itham ettikleri şey ile (bid'at) ilzam etmektedir.

### 1.5.3. Kindî ve Kelâmcıların Argümantasyonunun Mukayesesi

Bu başlık altında da nazara yönelik muhalefetin tarihsel süreçteki muhatapları olarak Kindî ve kelâmcıların nazarî kelâm ortak zeminindeki iddiamızı güçlendirmeyi amaçlamaktayız. Kindî ve kelâmcıların, mevcut hareket tarzları düşünüldüğünde filozofun felsefe, kelâmcıların da nazar ve istidlâl için muhataplarını inkâr ettikleri sonuçlarla ilzam ettikleri anlaşılmaktadır. Bu tarz bir yaklaşım, Aristoteles'in

---

açıklamaya çalışan İbn Teymiyye, Kindî ve Eş'arî'nin yıllar önce söylediği üzere eleştirmek için de olsa “felsefeye” ya da “nazara” başvurmak zorunda kalmanın tecessüm ettiği en önemli isimdir.” Bk. Mevlüt Uyanık, “İslam Akaidinde Karşıt Fikirler”, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1989) 111.

<sup>279</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, 10-11.

<sup>280</sup> Eş'arî, *Risale Fî Istihşâni'l-Havd Fi 'İlmi'l-Kelâm*, 95-97. Modern çalışmalar arasında Eş'arî'nin cevapladığı ve ilzam ettiği argümanlara tutunarak Eş'arîler'i eleştiren ifadelerle karşılaşılması dikkat çekicidir. Hz. Peygamber, Sahabe ve selefın, hudus ve kıdem delili ile istidlalde bulunup bulunmadığı, cevher, araz, cisim, hal hakkında kelâm edip etmediği sorusu ile karşı karşıya bırakan akıl yürütmeler (!) varlığını hala devam ettirmektedir. Bk. Sefer b. Abdurrahman el-Havâlî, *Menhecü'l-Eşâ'ira Fi'l-Akâide Takîbun 'Ala Makâlâti's-Sâbûni* (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1407/1986), 70.

“felsefenin muhafızı” dediği diyalektiğin<sup>281</sup> Kindî’de felsefe için, kelâmcılarda ise nazar ve istidlâl için aktif kılındığı şeklinde anlaşılabilir.

Kindî’nin felsefenin meşruiyeti hakkındaki argümantasyonunun, Macit Fahri’nin Ross’tan aktardığına göre Aristoteles’e kadar uzandığını öğrenmekteyiz. Macit Fahri, bu akıl yürütmenin Aristoteles’in kayıp eserlerinden olan *Protrepticus* kaynaklı olduğuna dikkat çeker. Buna göre felsefenin geçersizliği iddiası da bir gerekçelendirme/illetlendirme anlamı taşıdığı için felsefeden bağımsız düşünülemez.<sup>282</sup> Ancak Kindî’nin bu yaklaşımında Peripatetikler ile Stoanın etkisi üzerinde durulması da mümkündür. Zira bilindiği kadarıyla sebr ve taksim ya da şartlı kıyaslar/tasımlar mantık tarihinde Aristoteles’e değil Stoa ve Peripatetikler’e dayandırılmaktadır. Bu durumda Kindî’nin “ya, ya da” bağlaçları ile kurduğu ayırık şartlı kıyas/ayırık koşullu tasım, her iki geleneğin etkisini hissettirmektedir. Kindî’nin İslam düşüncesinde Meşşailiğin banisi olduğu düşünüldüğünde, bu konuda Peripatetik bir etki daha güçlü görünmektedir.<sup>283</sup>

İbn Rüşd, (ö. 595/1198) her ne kadar kelâmcılara yönelik muhalefeti ile bilinse de “Felsefe, mevcudat üzerinde nazarda bulunmaktan daha fazla bir şey değil.”<sup>284</sup> ifadesi ile Kindî’nin felsefe, kelâmcıların nazar olarak ayrı ayrı zikrettiklerini, birleştirmiş olmaktadır. İbn Rüşd, bir filozof olarak, Kindî gibi şeylerin hakikatinin bilgisinin felsefe kapsamına girdiğini belirtir ve böyle bir nazari faaliyetin şeriat açısından da durumunu ortaya koyma ihtiyacı hisseder. O, şeriat açısından felsefe, nazar ve mantığın meşrûiyetini temellendirmeye çalışırken kelâmcılar gibi ayetlerden örnek vermekte hatta benzer ayetleri sıralamaktadır.<sup>285</sup> Bu husus, nazarî faaliyetin meşruiyetinin iki açıdan ele alındığını gösterir. Buna göre gerek kelâmcılar gerekse filozoflar, şeyler/varlıklar üzerindeki nazarın/felsefenin/mantığın mutlak açıdan ve şeriat açısından gerekliliği ve meşruiyeti üzerinde durma ihtiyacı hissetmişlerdir.

<sup>281</sup> Aristo, *Organon V Topikler*, çev: Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1996), 5; Fârâbî de felsefenin muhafızı cedel telakkisini devam ettirerek bu konuda Aristo’yu takip etmektedir. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, thk: Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 36-37.

<sup>282</sup> Macit Fahri, *İslâm Felsefesi*, 47.

<sup>283</sup> Koşullu tasım ve Stoa ile Peripatetikler hakkındaki açıklamalar için bk. Ceyda Üstünel Keyinci, “Marcus Tullius Cicero’nun Felsefî Yapıtlarında Kullandığı Akıl Yürütme Teknikleri”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2017), 106-108.

<sup>284</sup> Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, thk: Muhammed Ammare (Mısır: Dâru'l-Meârif, t.y.), 22.

<sup>285</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 23; Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille*, 133; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 73; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, haz: Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), VIII: 218-219; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 167.



Böyle bir gerekliliğin mutlak ve şeriat açısından ayrı ayrı ele alınmasının arka planında nazarî yöntemin meşruiyetine yönelik olumsuz tutumlar yatmaktadır. Önceki bölümlerde gördüğümüz üzere “dinde kelâmın bid‘at” olduğu yaklaşımının sahibi olan naklî kelâm, nazarın meşruiyetini şeriat açısından tartışmaktadır. Buna yönelik meşruiyet çabası, Kindî'nin felsefe savunusunda kendisini gösterirken, nazarî kelâmcılar, naklî kelâmın/Ehli Hadis'in nazarî kelâmı meşru kabul etmediği açıkça belirtir.<sup>286</sup> Bu tarz tutumlar, kelâm/felsefe/nazar/mantık gibi varlık hakkındaki tefekkürün meşruiyetinin nass üzerinden temellendirilmesi ihtiyacını doğurmuş ve bu noktada kelâmcılar ve filozoflar benzer hareket etmişlerdir.

Nazar yönteminin/şeyler hakkında tefekkürün, meşruiyeti ve gerekliliği üzerindeki benzer hareket tarzı, kelâmcıların nazar yöntemi ile filozofların mantık ve felsefe hakkındaki ifadeleri arasında bir yakınlık hissettirmektedir. Böyle bir iddia müstakil bir çalışmanın konusu olsa da ilgili yakınlığın daha da güçlü olduğuna dair farklı ve daha yoğun argümanlara özellikle üçüncü bölümde işaret edeceğiz. Burada küçük göstergeler üzerinde durabiliriz. Örneğin, kelâmcıların bilgi teorisi hakkındaki açıklamalarına bakıldığında, bilginin kaynakları ile ilgili açıklamalardan sonra “Bu, akıl sahiplerinin/’ukalanın görüşüdür.” şeklinde umûmî bir kullanım görülür.<sup>287</sup> Ayrıca, ilgili bahislerdeki olası ihtilafları ya da aklın hükümlerinin birbiri ile çelişik olduğu iddialarını, akıl sahipleri şeklindeki genel kullanım üzerinden kurgulayarak anlatmaktadırlar.<sup>288</sup>

Kelâmcıların akıl sahibi şeklindeki genel kullanımları, ilgili bahisleri ortak epistemolojik zemin içerisinde ele aldıklarını; felsefeden bağımsız düşünmediklerini göstermektedir. Zira kelâmcıların dili açısından düşünüldüğünde Ehli Sünnet, Meşâyihunâ, Mu‘tezile şeklinde içeriği farklı fırkalara işaret eden bir dil bu bahislerde tercih edilmez.

Mevcut iddia ile ilgili bir veri de kelâmcıların nazar bahislerindeki ifadeleri ile filozofların burhân teorisi arasında görülen yakın benzerliklerdir. Bu konuyu aydınlığa

<sup>286</sup> Pezdevî, *Usûlü 'd-Dîn*, 15.

<sup>287</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Muğnî*, XII: 138, 140, 141, vd.; Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişi el-Haneffî es-Semerkindî, *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk: Abdülmecit Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 42.

<sup>288</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, 50-51. İbn Sînâ da insanların, akıl sahipleri arasındaki ihtilaflara bakarak aralarındaki farklılık sebebiyle şaşırabileceğine değinir. Ancak filozof burada ‘ukalâ/akıl sahipleri olarak değil, efâdıl/faziletli/erdemli/şeklinde atf yapar. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifa: Metafizik (el-İlâhiyyât)*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), I, 48-49.

kavuşturacak ya da en azından böyle bir iddiayı gündeme getirebilecek noktalardan bazılarını işaret edebiliriz. Sâbûnî, aklın nazarı konusunu ele alırken, aklın kaziyelerinin ihtilafı halinde nazarın şartlarının yerine getirilmediği ihtimalinden bahseder. Bunun için de o matematikten örnekler verir. Bunlar  $3 \times 3 = 9$ ,  $2 \times 2 = 4$  ve  $13 \times 13 = 169$ ,  $16 \times 16 = 256$  sonuçlu matematiksel işlemlerdir. İlk iki işlemin sonucu, akıl sahipleri arasında ihtilafı kabul edilmez; ancak son iki işlemde 169 ve 256 sonuçlarını herkes bulamayabilir. Burada sonucu farklı bulma ihtimali, sonucun hakikatte 169 ve 256 olmasını değiştirmez. Ya da akıl sahiplerinin işlemin sonucunu yanlış bulmaları ve birbirlerinden farklı sonuçlar ileri sürmeleri, aklın hükmünün çeliştiğini göstermez. Sâbûnî açısından bu tablonun işaret ettiği gerçek, ihtilafı sonuca ulaşan kişinin  $13 \times 13$  ve  $16 \times 16$  işleminde nazarın/akıl yürütmenin şartlarını tam olarak yerine getirmediğidir.<sup>289</sup>

Yukarıdaki anlayışın bir neticesi olarak kelâmcılar aklın hükümlerinin çelişmeyeceğine değinirken benzer örnekleri vermektedir. Bunun için Lâmişî ve Sâbûnî, “bütünün parçasından daha büyük olduğunu”,<sup>290</sup> Sâbûnî ayrıca  $2 \times 2$  işleminin sonucunun 4 olduğunu bilmeyi örnek verir. Bu örnekler üzerinde biraz düşündüğümüzde mantık ilmindeki ilkelerle karşılaşmak tesadüf olmayacaktır. Nitekim Gazzâlî *Mi ‘yâr*’da “ikinin birden büyük olduğunu” ve “ $3+3=6$ ” işleminin sonucunu bilme örneklerini, mahza aklı evvelî bilgiler arasında zikreder.<sup>291</sup> Lâmişî’nin zikrettiği örnek ise *Kitâbu ‘l-Burhân*’da Fârâbî’nin ilk ilkeler dediği<sup>292</sup> ve *Fusûlü ‘l-Medenî*,<sup>293</sup> *Medînetü ‘l-Fâzıla*,<sup>294</sup> *Fusûlü ‘l-hamse*<sup>295</sup> gibi farklı eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Bunun dışında örneğin “Bütünün parçasından büyük olduğunun bilgisi” İbn Sînâ’da da heyûlânî akılda ortaya çıkıp onu bilmeleke akıl haline getiren önermeler arasında zikredilir.<sup>296</sup>

Dikkat çektiğimiz benzerlikler, İslâm bilim paradigması açısından önemli açılımlara neden olabilir. Buna göre rasyonel geleneklerin ve filozofların felsefe

<sup>289</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, 51; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 18. İbn Sînâ da benzer şekilde farklı hükümlerin sebebi olarak felsefe ile ilgilenenlerin çoğunun mantığın şartlarını yerine getirmemesini gösterir. İbn Sînâ, *Metafizik*, I: 49.

<sup>290</sup> Lâmişî, *Kitâbu ‘t-Temhîd*, 42; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 17.

<sup>291</sup> Gazzâlî, *Mi ‘yârü ‘l-‘İlm*, 252/253, 254/255.

<sup>292</sup> Fârâbî, *Kitâbu ‘l-Burhân*, (*Şerâ ‘itu ‘l-Yakîn* İle Birlikte) nşr: Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 67/75.

<sup>293</sup> Fârâbî, *Fusûlü ‘l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev: Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 42.

<sup>294</sup> Fârâbî, *el-Medînetü ‘l-Fâzıla*, çev: Nafiz Danışman (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 68.

<sup>295</sup> Fârâbî, *Fusûlü ‘l-Hamse*, (*Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri* içinde) nşr: Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 34-35/46.

<sup>296</sup> Asım Cüneyt Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40 (2011): 13-14.

tasavvurlarında, hakikatin bilgisinde matematiğin kesinlik dilinden uzak kalamadıkları; mantıksal ve matematiksel kesinliği temel kriter yaptıklarını söylemek mümkündür. Bu noktada Sâbûnî'nin örneğinden hareketle, kelâmî faaliyetin kendi döneminin matematiksel ve tümdengelimsel geleneğini temsil ettiğini belirtebiliriz.<sup>297</sup> Çünkü rasyonalizmde evrensel bir doğru var ise bu matematiğin diline ait olan  $2+2=4$  doğrusudur.<sup>298</sup> Kelâmcıların mantık/nazar ve matematik ilişkisi hakkındaki nazar bahislerindeki bu bilgiler dikkate alındığında, metafiziğe giden yolun bir yönünün mantık/nazar ve matematik ile kurgulandığı anlamına gelir.

Bütün bu tespitler Miller'in, kelâmcıların hakikate yönelik cedellerinin Aristoteles'in *II. Analitikleri*'ne uygun kurgulandığı ve kelâmcıların çoğu zaman "Aristoteles'in bir öğrencisi" görünümü arz ettiği yorum ve tespitlerini<sup>299</sup> desteklediği gibi, Miller'in sınırlı bulgularının günümüzde daha da artırılabilirliği anlamına gelmektedir. Burada Gazzâlî'nin ifadesi ve bizim diğer bulgularımızı birleştirdiğimizde, Fevkiye Huseyn'nin Cüveynî'nin *Kitâbu'l-Cedel*'i hakkında yaptığı "Aristoteles'in mantığından büyük izler taşıdığı" yorumu da büyük bir anlam taşımaktadır. İbrahim Medkûr'un Aristoteles'in Eş'arî ve Eş'arî geleneğinin kelâmî/nazarî yöntemindeki etkisine değinmesi, Aristo mantığının kelâmî düşüncedeki ardalını hakkındaki mevcut değerlendirmelerimizi desteklemektedir.<sup>300</sup>

Kelâmcıların nazar bahisleri ile Aristoteles mantığı arasında yaptığımız mukayeseler dışında burada değinmemiz gereken bir husus daha bulunmaktadır. Kelâmcıların bilgi teorilerini ve özellikle nazar bahislerini ilâhiyâtın/metafiziğin meselelerinin başına yerleştirmeleri, nazarın gerekliliğini soru-cevap şeklindeki diyalektik bir tarz üzerinden tesis etmeleri, kelâmın nazarî yönünün Stoa mantığı ile kıyaslanmasını gerektirebilir. Zira mantık, Aristoteles'te felsefenin bir aracı iken Stoa felsefenin bir parçasıdır.<sup>301</sup> Nazar/mantık bahislerinin kelâmî meseleler öncesine

<sup>297</sup> Franz Rosenthal da kelâmcıların nazarî, aklî, istidlâlî bilgilerinin tümdengelimsel (deductive) olduğunu söyler. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev: Lami Güngören (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2004), 240; Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: 1970), 216.

<sup>298</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 149; John Herman Randall-Justus Bichler, *Felsefeye Giriş*, 137-138.

<sup>299</sup> Miller, "Islamic Disputation Theory A Study of The Development of Dialectic in Islam From The Tenth Through Fourteenth Centuries", 12, 14.

<sup>300</sup> İbrahim Medkûr, "Müslüman Kelâmcılara Göre Aristo Mantığı", 199-202.

<sup>301</sup> Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çev: Medar Atıcı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 35; Çiğdem Dürüşken, "Stoa Mantığı", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi*, (1991): 287; İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 27; Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 25.

yerleştirilmesi, kelâmî sorunlar için mantığın/nazarın salt bir araç değil, kelâmın bir parçası telakki edildiğini hissettirmektedir.

Kelâmcılarla Stoa mukayesesine bizi yönlendiren güçlü bir gerekçe daha vardır. Bu gerekçe, “felsefenin reddi için felsefe”, “nazarı/istidlali reddetmek için de nazar/istidlal” şeklinde Kindî üzerinden Aristoteles ile görülen benzerliğe ulaşma yönteminde karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda değinmediğimiz ancak kelâmcıların Aristo’dan ayrılıp Stoa’ya yaklaştığı önemli bir ayrım söz konusudur. Kindî ve kelâmcılar “felsefe/nazar/istidlalin reddi için felsefe/nazar/istidlale” ihtiyaç duyulduğu sonucunda ortak olsalar da bu sonuca ulaşma yöntemleri birbirlerinden farklıdır. İşte bu sonuca ulaşma yöntemi, Kindî’de yine Aristo üzerinden devam ederken kelâmcılarda Stoik bir yöntem ile kıyaslanabilir bir şekilde işletilmektedir.<sup>302</sup> Bu sebeple nazarın nazarla reddedildiği şeklinde ulaşılan sonuç açısından Aristo ile buluşan kelâm, bu sonuca ulaşma yöntemi açısından Stoa mantığının diyalektik tarzı ile benzerlik arz etmektedir.

Şimdi kelâmcılar ile Stoa arasında kurduğumuz yakınlığın arka planına eğilelim. Stoa’da mantığın önemli bir kısmı diyalektiktir. Diyalektik, “Doğru veya yanlış olanın; ne doğru ne de yanlış olanın bilinmesini” sağlayan bir yapıdır. Burada iddia, önerme ve sözdeki doğru ve yanlışlıklar, diyalektik sonucu ortaya çıkarılır. Bu sebeple bu tarz diyalektik, Aristo geleneğinin cedelinden/topikasından/diyalektiğinden oldukça farklıdır. Yani buradaki hakikate karşılıklı konuşarak ulaşmak söz konusudur. Çünkü onlar açısından konuşma (kelâm) ve düşünme (nazar) bir bütündür.<sup>303</sup> Bu sebeple Stoa mantığı açısından soru-cevap tarzı, diyalektik yapının zorunlu bir sonucu olarak oldukça belirleyicidir.<sup>304</sup>

---

<sup>302</sup> Stoa ile kelâmcılar arasındaki olası benzerlikler kelâmcıların bilgi kaynakları arasındaki haberin tanımı üzerinden de var sayılabilir. Cicero’nun, “doğru ve yanlış olan ifade/söz” şeklinde yargı/hüküm tanımı, kelâmcıların haber tanımındaki, yanlış ya da hata barındırabilen, doğru ve yalan olma ihtimali bulunan, doğru ya da yalan olmak dışında üçüncü ihtimali bulunmayan söz şeklinde tanımlamaları ile yakın benzerlik taşımaktadır. Çiğdem Dürüşken, “Stoa Mantığı”, 298; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 64; Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 13; Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *Kitâbu Temhîdî’l-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1414/1993), 433-434; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 51. Burada Fârâbî’nin önermeyi “doğru veya yanlış olabilen söz” şeklinde tanımlaması hatırlanabilir. Bu tanım önerme teorisi açısından Stoik etki altında yorumlanmaktadır. Bk. İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*, 187. Benson Mates de çalışmasında Stoalılar’ın her önermeye “ya doğru ya da yanlış” ayrımı üzerinden baktıklarını belirtir. Benson Mates, *Stoic Logic*, (Berkeley ve Los Angeles: Kaliforniya Üniversitesi, 1953), 28.

<sup>303</sup> Çiğdem Dürüşken, “Stoa Mantığı”, 291; Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, 48.

<sup>304</sup> Çiğdem Dürüşken, “Stoa Mantığı”, 288.

İşte hakikate diyalektik ile ulaşma tarzı Stoa ile kelâmcılar arasındaki ortak paydalardan biridir. Kelâmcıların nazarın gerekliliği üzerindeki soru-cevap diyalektiği, özellikle Mâtürîdî kelâmcılarda neredeyse aynı formatta klasikleşmiş bir şekilde yer almaktadır. Buna göre soru-cevap formatında “Nazarı nefyetmenin neyle bilindiği” ( بم عرفتم؟ علمت ذلك؟ ) sorusuyla başlayan bu diyalektik, diğer bilgi türleri olan haber ve duyu bilgisinin bunun için muhtemel bir kıstas olmadığını belirten diyaloglarla ortaya konulduktan sonra muhatabın kendisinin de “nazara” dayandığı ile sonuçlanmaktadır. Bu diyalektik yapı, çoğu kelâmcıda varlığını korumakta ve bu sonuca özellikle soru-cevap yöntemi ile ulaşılmaktadır.<sup>305</sup>

Stoik unsurdan uzak olan Kindî ise “Felsefe ya gerekli ya da gereksizdir.” ayrımından yola çıkmaktadır. Felsefenin gerekli olmadığı söylendiği takdirde, gerekli olmamasının sebebi ve ilgili iddianın ispatı gerekeceğinden yine felsefe içinde hareket edilmiş olacaktır. Bu şekilde de Kindî “felsefenin reddinin de felsefe olduğuna”, gerekli ya da gereksiz şeklinde kelâmdaki sebr ve taksimi andıran bir tarzla ulaşmaktadır. Ancak kelâmcılar “nazarın reddinin de nazar olduğu” şeklindeki aynı sonuca, nazarı reddetmenin bir hüküm/bilgi oluşu dolayısıyla nazar dışındaki diğer bilgi kaynaklarından olumsuzladıkları bu hükmün sonucuna soru – cevap diyalektiği ile ulaşmaktadırlar.

Bu noktada ulaşılan sonucun benzerliği açık olduğu gibi sonuca giden yöntemde diyalektik olma ve olmama şeklinde iki farklı usulün olduğu da açıktır. Bu tablo karşısında aynı hakikate farklı yöntemlerle ulaşıldığı sonucunun altını çizmeliyiz. Dolayısıyla kelâmcılar aslında Aristoteles’in sonucuna ulaşırken, soru-cevap tarzlı diyalektikten hareket etmektedirler. Bu diyalektikte Cedel sanatının şartları bulunmadığı için farklı bir diyalektik yapı ile karşı karşıya kalındığı anlaşılmaktadır. Bu durum bizi Stoa mantığının vazgeçilmez yöntemi olan diyalektiğe yönlendirmektedir. Bu noktada bazı araştırmacıların “Stoa mantık çalışmalarını Aristoteles’in mantığının soru-cevap şeklindeki öğretimi”<sup>306</sup> olarak değerlendirmeleri büyük bir anlam ve önem kazanır. Bu çalışmaların sonuçları, bizim sonucumuz hakkında toparlayıcı bir yargıya ulaşmamıza olanak tanır. Aristoteles’in sonucuna soru-cevap diyalektiği üzerinde ulaşmış kelâmcıların diyalektik yapıları hakkında şöyle bir sonuçtan bahsetmek mümkün olmaktadır: Kelâmcıların nazarın gerekliliğine dair yöntemsel açıklamaları ve ulaştıkları

<sup>305</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 76; Nesefî, *Tabsıra*, I: 30; Üsmendî, *Lübâb*, 41.

<sup>306</sup> Çiğdem Dürüşken, “Stoa Mantığı”, 288.

sonuç, Aristoteles mantığının sonuçlarının soru-cevap şeklinde ifade edilmesinin (Stoa) bir örneğidir.

Stoa mantığının kelâmî epistemoloji ile olan benzerlikleri bunlarla sınırlı değildir. Hatta Stoa'nın İslam filozofları üzerinde de ciddi etkisinden bahsedildiği dikkate alındığında İslam coğrafyasında üretilen mantık/nazar/istidlal bahislerinin, Aristoteles ve Stoa mantığının her ikisinin de etkisi altında gelişim kaydettiği söylenebilir.<sup>307</sup> Bu sebeple aslında Dürüşken'in "Aristocu ve Stoacı teoriler gerçekte birbirlerinin tamamlayıcısı olsalar da..." şeklinde düştüğü not,<sup>308</sup> kelâmcıların nazar bahisleri üzerinden yaptığımız yorumlar ve ulaştığımız sonuçlara da şamil kılınabilir.

Bölüm içindeki son başlıklarda felsefe ve kelâm arasındaki yakınlıklara işaret ettiğini düşündüğümüz önemli veri ve bulgulara yer verilmiştir. Amacımız kelâm ile felsefenin birbirinin aynı ve özdeşi olduğunu iddia etmek değildir. Buradaki temel vurgumuz, naklî kelâmın geleneksel nazarî faaliyet muhalefeti açısından her iki geleneği (kelâm ve felsefeyi) birbirinden farklı telakki etmediğini göstermeye yöneliktir. Buna ilaveten bu husus açıklanırken de kelâm ve felsefe geleneklerinin bazı konulardaki açıklama ve yaklaşım tarzlarının benzer olduğunun tespiti, erken dönemden itibaren kelâmın bir çeşit felsefe ya da felsefenin bir çeşit kelâm kapsamında değerlendirilebileceği anlamına gelebilir. Bu sonucu farklı bir şekilde şöyle de ifade edilebiliriz: Her iki gelenek (nazarî kelâm ve felsefe) de "varlığın hakikatini araştırma", "epistemolojik temellerinin nazarî olması", "dinde bir asla dayanmayan kelâm olması", "aklın asıl, naklin fer' olması", "sezgisel evvelî bilgiler" vb. benzerliklerle naklî geleneğin "bid'at" ithamına ortak muhatap olmuşlardır. Naklî gelenek, nazarî oluş hakkında felsefe ve kelâmı ortak kabul ederken ikisi arasındaki farklılığı, "menhec/kaynaklık" açısından düşünmüş görünmektedir. Buna göre felsefe kelâma kaynaklık eden bir konumda sunulmuştur.

Biz kelâm ve Felsefe arasında mutlak benzeşmenin olduğu iddiasında değiliz. Bilakis yöntemsel ve epistemolojik olarak kesin bir farklılaşmanın olamayacağı iddiasındayız. Burada da kelâm ve felsefenin birbirinden kesin ve net çizgilerle ayrıştırılmaması ve bir bütün içerisinde anlaşılabilmesi yargısının erken dönemden itibaren desteklenebileceği varsayımından hareket etmiş bulunmaktayız.

<sup>307</sup> Stoa'nın Fârâbî üzerindeki etkisi hakkında müstakil bir çalışma için bk. İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006). Hilmi Demir'in J. Van Ess'in kelâmcılar ile Stoa mantığı arasında kurduğu bağlantılar hakkındaki yorumlar ve kelâmcıların Stoa yani Revvâkiler ile mukayesesine işaret ettiği yerler için bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantığı Yapısı*, 191, 193, 264.

<sup>308</sup> Çiğdem Dürüşken, "Stoa Mantığı", 290.

#### 1.5.4. Felsefe Eleştirisinin Mahiyeti

Felsefenin nazârî kelâm kapsamında değerlendirilmesi yeni soruları uhdesinde taşımaya aday bir iddiadır. Bunların başında, özellikle kelâm-felsefe yakınlığı hakkındaki verdiğimiz bilgiler dikkate alındığında, “Felsefe eleştirisinin mahiyeti nedir? “Bahsedilen tarzdaki benzerliklere ve yakınlıklara rağmen nazârî ve naklî kelâmcıların felsefe eleştirileri ile filozofların kelâm eleştirileri nasıl anlaşılmalıdır?” vb. sorular gelmektedir. Bu sorular ikinci bölüme geçiş noktamızı oluşturacaktır. Zira bu, Fârâbî’nin “Her millette felsefeye karşı çıkma vardır. Milletlerdeki kelâm sanatı da felsefeye karşı çıkar. Kelâmcılar dinin felsefeye karşı olduğu oranda filozoflara karşı olacaktır.”<sup>309</sup> ifadesinin soru formatına dönüştürülmüş halidir. Aslında Fârâbî’nin bu ifadelerine kadar anlatılmaya ve tespit edilmeye çalışılan husus, Fârâbî’nin ilgili cümlesinin alanını belirleyebilmektir. Dolayısıyla yukardaki soruları Fârâbî’nin ifadeleri ile cüzileştirebilir ve yeni bir soru formatında diğer soruları tahsis edebiliriz: Felsefe, nazârî kelâm kapsamında değerlendirilecekse “Her millette felsefeye karşı olmayı, kelâm sanatına ve kelâmcılara nispet eden Fârâbî’nin ifadeleri, eleştirinin mahiyeti ve kelâmın felsefe eleştirisi açısından nasıl anlaşılmalıdır?”

Öncelikle temel yargımızı verip bunun dayanaklarını daha sonra açabiliriz. Bu bölüm içerisinde işaret ve tespit ettiğimiz bulgular neticesinde kelâmcıların felsefe eleştirileri hakkında şöyle bir sonuçtan bahsedebiliriz: Kelâmcıların “felsefe eleştirisi hakkındaki mutlak ve umûmî bir ifade”, nazârî ve naklî kelâm gelenekleri açısından ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Kelâmcıların felsefe eleştirisinden bahsedildiğinde, bunun, naklî kelâm geleneği açısından mutlaklık ifade edebileceği belirtilmelidir. Bu itibarla Fârâbî’nin açıklamalarının, mutlak ve umûmî olduğu düşünüldüğünde bunun İslam düşüncesinde gerçek muhatabının naklî kelâm geleneği olduğunu ifade etmeliyiz.

İslam düşüncesi şeklindeki kayıtladığımızın temel bir sebebi vardır. Fârâbî’nin kelâm tasavvuru sadece İslam düşüncesindeki kelâm ilmi ile kelâmcıları kapsamına almaz; bilakis bütün dini gelenekler ve bunlardaki kelâm sanatını da içerir. Ancak bizim çalışmamız Fârâbî’nin genel kelâm tasavvurunun tek ve tekil bir örneği hakkında olduğu için böyle bir kayıt koymuş bulunmaktayız. Dolayısıyla Fârâbî’nin “felsefe eleştirmeni kelâmcılara” yönelik yargısının kapsamı hakkında şu sonuçtan

<sup>309</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 196/197.

bahsedebiliriz. Bu yargıya nazarî kelâm geleneği de dâhil edilirse, bu bölümdeki bilgi ve bulgular neticesinde bu yargının tam anlamıyla doğru olamayacağı kanaatindeyiz.

Fârâbî'nin ilgili yargısından ya da bakışından nazarî kelâmcıları dışarıda tutma gayretinde veya Fârâbî'nin ifadesinin nazarî kelâmcılara yönelik olmadığı iddiasında da değiliz. Asıl amacımız, felsefe eleştirisinin illetinin Fârâbî'nin belirttiği gerekçe olmadığı (bu illet kabul edilmediği) takdirde, nazarî kelâmcıların felsefe eleştirisi yapmadıklarının tasavvur edilebileceğini öngörmekteyiz. Bu bölümde özellikle “akıl” ve “nazar” hakkında kelâmcılarla, Câhız, Eş‘arî, naklî kelâm müellifleri, Kindî ve İbn Rüşd üzerinden ulaştığımız sonuçların tamamı buna yöneliktir. Biz felsefe eleştirisinin illetinin değiştirildiği ya da felsefe eleştirisinin illetinin Fârâbî'nin belirttiği illet olamayacağı ifade edildiği durumlarda, nazarî kelâmcılar arasında bir ilim olarak felsefe eleştirisinden bahsedilemeyeceğini söyleyebiliriz.

Şimdi Fârâbî'nin felsefe eleştirisinin illeti ve daha önce Kindî ve İbn Rüşd'de felsefe eleştirisinin illeti olarak öne çıkan hususa yakından bakabiliriz: Fârâbî felsefe eleştirisinin gerekçesini “Felsefede kesin burhanlarla temellendirilen teorik şeylerin dinde misaller olarak anlatıldığını bilmeme/kabul etmeme, dinin misallerini hakikat kabul etme”<sup>310</sup> cümlesinde dile getirmektedir. Kindî'de ise felsefe eleştirisinde “hakâiku'l-eşyâ bilgisi” ve “sebeplilik/gerekçelendirme” ön plandaydı. İbn Rüşd de Kindî'ye benzer şekilde “varlıklar üzerinde nazar ve düşünme dahası varlıklar üzerinde aklî kıyaslar yaparak düşünmek” vurgulanmaktaydı.

Kindî ve İbn Rüşd felsefe eleştirisini, varlıklar hakkındaki nazara yönelik eleştiri şeklinde konumlandırırken, Fârâbî felsefede burhan ile temellendiren şeylerin dindeki misaller olduğunun kabul edilmemesini, felsefe eleştirisinin illeti kılmaktadır. Kindî ve İbn Rüşd'ün illetleri açısından nazarî kelâmcıların felsefe eleştirisi kapsamında değerlendirilemeyeceği; onların felsefe eleştirisi olarak öne sürdükleri illetin, bir eleştirinin felsefe eleştirisi olarak değerlendirmeye daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Zira Kindî ve İbn Rüşd'de görülen illet, felsefenin mahiyeti ile doğrudan ilişkili iken Fârâbî'nin illeti, felsefenin mahiyeti ve tanımları ile doğrudan ilişkili değildir. Kindî ve İbn Rüşd'ün tanımları felsefenin kendindeki durumuna işaret ederken, Fârâbî'ninki felsefe-din ilişkisinde karşımıza çıkan itibârî/göreceli bir durumdur.

Naklî kelâm geleneğinin felsefe ve kelâm eleştirilerindeki asıl illet/gerekçe; Kindî, İbn Rüşd ve kelâmcıların ifadeleri ile karşılıklı olarak çözümlendiğimiz üzere,

<sup>310</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 192/193; 194/195.



nazarîliğin kimliği olan epistemolojiye ve metodolojiye yöneliktir. Ancak Fârâbî'nin kelâmcılara nispet ettiği felsefe eleştirisinin illeti ise, filozofların felsefe tanımları arasında olmadığı gibi filozoflar arasında meşhur veya makbul bir yargıdır. Çünkü bu yargının kabulü kendinden önceki birçok yargının kabulünü gerektirmektedir. Örneğin dinin felsefeden özellikle Aristoteles'ten sonra (burhandan) ortaya çıktığının kabul edilmesi gibi. Zira burhan Aristo ile zirveye ulaşmakta; burhânî olanın millete anlatımı için misal dilinin sahibi dinin ortaya çıkması gerekmektedir. Aksi halde burhân yokken misal dilinin taşıyıcısı dinin var olması gerekecektir.<sup>311</sup> Bu sebeple Fârâbî'nin ilgili açıklamaları hakkında Anne Druart'ın “retorik olsun ya da olmasın büyük filozofların aynı felsefî kabullere sahip olduğunu ve felsefenin Aristo ile zirveye ulaştığını ima etmektedir.”<sup>312</sup> ifadelerinin bu duruma kısmen dikkat çektiğini belirtebiliriz.

Bütün bu tespit ve değerlendirmelerin bir sonucu olarak, “Felsefe eleştirisinin mahiyeti” hakkında daha temel bir bakışa ihtiyaç duyduğumuzu ve bunun üzerinde düşünmemiz gerektiğini vurgulamalıyız. Biz Fârâbî'nin illeti dikkate alınmadığında oldukça farklı bir tablo ile karşılaşabileceğini bu bölümde göstermeye gayret ettik. İlgili başlıklarda nazarî kelâm ile felsefenin buldukları ortak zemine dikkat çekerken de bu hassasiyetle hareket ettik. Tezimizin konusu ile doğrudan ilintili olmadığı için nazarî kelâmın felsefe eleştirisinin mahiyetine dair özel bir inceleme yapmadık.

Nazarî kelâm geleneğinin temsilcilerinin felsefe ile ilgili eleştirilerinin ise iki açıdan değerlendirebileceğini belirtebiliriz. Birincisi felsefe eleştirisi değil filozof eleştirisi; diğeri yine felsefe eleştirisi değil mesele/bahis vb. eleştirisi. Filozof eleştirilerinin arka planında da aslında mesele/bahis eleştirisi belirleyicidir. Bu itibarla nazarî kelâmın felsefeye yönelik eleştirilerini “mesele/bahis” eleştirisi çatısında birleştirebiliriz.<sup>313</sup> Mutlak manada felsefe eleştirisine değindiğimiz başlıklardaki açıklama ve örneklerin nazarî geleneğin temsilcilerinden olmayıp naklî geleneğin temsilcileri olması bu hususa işaret etmektedir.

<sup>311</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 188/189; 190/191.

<sup>312</sup> Therese-Anne Druart, “Metafizik”, çev: M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, Ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 360.

<sup>313</sup> Hilmi Demir de böyle bir duruma daha önce Gazzâlî örneğinden hareketle işaret etmiştir. Gazzâlî'nin felsefeye karşı çıkışının felsefenin alt dallarından olan ilahiyat bahislerine yönelik olduğuna dikkat çekmiştir. Hilmi Demir, “Klasik İlim Sınıflamaları ve Kelâm İlminin Konumu: Klasik İlim Sınıflamasının Epistemolojik Yapısı ve Sorunları”, haz: A. Bülent Ünal, A. Bülent Baloğlu, *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu* (24-25 Eylül 1999) (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000), 103.

Biz Kelâm-Felsefe ilişkisine yönelik bu yaklaşım ve bakış tarzının, “İslam düşüncesinde felsefe eleştirilerini” daha sağlıklı değerlendirmemize olanak tanıyabileceğine dikkat çekmek istemekteyiz. Bu sebeple nazarî kelâm geleneği hakkında mutlak ve umûmî anlamda bir felsefe eleştirisinden bahsetmenin güç olduğunu belirtmeliyiz. Yukarıdaki sorumuza dönüş yaptığımızda sorunun “Filozofların kelâm eleştirisinin nasıl değerlendirileceği” şeklindeki kısmı tezin ilerleyen bölümlerinde Fârâbî özelindeki problematiğimizi oluşturacaktır.



## İKİNCİ BÖLÜM

### KELÂMIN METAFİZİK OLMADIĞINA-DİNİ OLDUĞUNA DAİR TANIMLAMA: FÂRÂBÎ'YE GÖRE KELÂM

İkinci bölüm Fârâbî eksenli bir inceleme üzerinden sınırlandırılmıştır. Kelâm ve fıkıh ilmi hakkındaki tutumu incelenmeden önce Fârâbî'nin felsefe, mille, nübüvvet vb. konuları ele alınacaktır. Bu konuları kelâm gelenekleri ile karşılaştırmalı olarak fenomenolojik bir yöntemle ele almayı hedeflemekteyiz. Özellikle Fârâbî'nin “İslâm Tarihi” yazımını anlamına gelebilen bazı ifadeleri, bu noktada oldukça önemlidir. Çünkü gerçek tarihin/olanın idealize edilerek felsefi/bâtınî bir tarzla anlatmanın arka planı açığa çıkarılabilirse, Fârâbî'nin kelâm ve fıkıh tasavvurunu yansıtan ifadeleri üzerinde daha bütüncül bir tabloya ulaşılabilecektir. Bu düşünce onun kelâm hakkındaki açıklamalarında, kendinden önceki kelâm ve fıkıh geleneklerinin tarihsel geçmişinden<sup>314</sup> bağımsız hareket etmediği şeklindeki iddiamızla da ilişkilidir. Aristoteles'in logos kavramına yüklediği anlamların etkisi hissedilse de Fârâbî, kelam teriminin geçmiş kullanım alanını göz ardı etmemekte, bilakis her iki geleneği başarılı bir şekilde cem etmektedir. Bu unsurlar, bu bölümdeki başlık ve içerikleri karşılaştırmalı bir analizle ele almamızı gerektirmektedir.

Bu bölümdeki temel amacımız, Fârâbî'nin salt kelâm anlayışının genel çerçevesini vermek değildir. Zira böyle bir çalışma, daha önce farklı çalışmalara konu olmuştur. Asıl hedefimiz, Fârâbî'deki söz konusu cem ve telifin ayrıntılarını tespit edebilmek ve Fârâbî ile kelâmcıların açıklamalarını karşılaştırarak değerlendirmektir. Bunu gerçekleştirmek için temel kavramlarımız din, fıkıh ve kelâm olacaktır. Buna ilaveten Fârâbî bu üç kavramı felsefe tasavvuru içinde incelediği için dolaylı olarak filozofun felsefe tasavvuru da konuya dâhil olacaktır. Böylece Fârâbî'nin felsefe tasavvuru içinde bütüncül surette din, fıkıh ve kelâm kurgusunu açığa çıkarmayı hedeflemekteyiz.

Belirtmemiz gereken önemli bir husus şudur: Filozofun felsefe tasavvuru içinde önemli bir yer teşkil eden toplumsal ve siyasi açıklamalar, yani fâzıl ve fâsit/câhil medîne kurgusu konumuza dâhil değildir. Çünkü siyaset felsefesi ile medîne anlayışı

---

<sup>314</sup> Burada I. bölümdeki iddia, veri ve sonuçları kastetmekteyiz.

felsefe, din/mille, yakînî/burhânî felsefe, zannî felsefe, fâzıl ve fâsit/câhil mille tasavvuru<sup>315</sup> üzerine inşa edilmiştir.

## 2.1. FELSEFE-DİN ARASINDAKİ ZAMANSAL İLİŞKİ

Fârâbî mille/din anlayışını kendi başına bir gerçeklik olarak tesis etmez. Bilakis Fârâbî, zihin felsefesi üzerinden mille anlayışını ortaya koymaktadır. Mille/din, zihinsel süreçlerin (öncelik-sonralık) anlatımında değer kazanmaktadır. Fârâbî'nin fıkıh ve kelâmı konumlandırması felsefenin ve dinin ortaya çıkışlarındaki zamansallığa dayanan zihin felsefesinin zorunlu kıldığı doğal ve kaçınılmaz sonuçtur.

Bu başlıktaki temel amacımız, Fârâbî'nin “*zihin felsefesi*” ya da “*psikoevrimsel*” şekilde gerçekleştirdiği sistemini çözümlmek, kelâm ve fıkıh üzerinden İslâm tarihi ile ilişkisini analiz etmek ve bu süreçteki tespitlerimizi güçlendirmek olacaktır.

Filozof, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta felsefe ve mille ilişkisini ikinci bölümde ele almaktadır. Kelâm ve fıkıh hakkında genel bir değerlendirmenin yapıldığı bu bölümde, felsefenin zaman bakımından dinden önceliği şu üç pasajda incelenir:

P1<sup>316</sup>: Burhanların yoluna bunlardan sonra varıldığına göre cedelî ve sofistik güçler, maznûne/zannî felsefe ya da çarpık/vehimsel felsefe, zaman açısından yakînî felsefeden öncedir. Mille/Din insânî kılındığında (kanun olarak sunulduğunda/tebliğ edildiğinde)<sup>317</sup> zaman açısından felsefeden sonradır. Kelâm ve fıkıh sanatı zaman bakımından dinden sonra gelir ve ona tabidirler. Şayet din kadîm bir zannî veya çarpık felsefeye tabi ise/peşinden gelmişse dine tâbi olan kelâm ve fıkıh sanatı da bunlardan daha aşağı olur.<sup>318</sup>

Yukarıdaki pasajı kendi içinde aşağıdaki sembollerle ayırıp daha sonraki anlatılar/pasajlar ile bağlantılarını kurabiliriz. Bu şekilde Fârâbî'nin sisteminde farklı pasajlarda dile getirilenlerin birbirleri ile bağlantısını, bütün-parça (asıl-fer') ilişkisi üzerinden ortaya koyabiliriz.

A: Cedelî, sofistik güçler ve zannî felsefe, burhânî felsefeden öncedir.

B: Din, felsefeden sonradır.

<sup>315</sup> Fârâbî'nin siyaset teorisinde, fâsık ve dalâlette olan şehirler, fâsık şehrin birer türü olarak işlenir. Ancak bunların tamamı mille açısından farklılığa göre değil siyaset/yönetim ve mutluluk açısından kategorize edilmiştir. Biz burada fasit ve câhil mille terimlerini, siyaset felsefesindeki açılımlarından bağımsız bir şekilde, burhânî felsefeden sonraki fâzıl millenin karşısında olması açısından bir bütün içerisinde değerlendirdik. Bu sebeple metin içinde fasit ve câhil şeklindeki kullanımlar birbiri ile aynı içeriğe işaretlenmiştir. Kavramların siyaset teorisindeki kullanımı hakkında bk. Mehmet S. Aydın, “Farabî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı”, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ü'l-Mevcûdât İçinde* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2012), 25-31.

<sup>316</sup> Buradaki ve sonrasındaki P karakteri, pasajın kısaltması olarak kullanılmıştır.

<sup>317</sup> Alıntı içlerindeki parantez içi açıklamalar bize aittir.

<sup>318</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, haz. Muhsin Mehdi, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1990), 131; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 152/153.

B1: Din zannî ve sapkın felsefeden sonra ise,

C: Kelam ve fıkıh da dinden sonradır.

C1: Kelâm ve fıkıh daha aşağı seviyededir.<sup>319</sup>

P2: Kelâm ve fıkıh dinden sonra, din felsefeden sonra; cedelî ve sofistik güçler, felsefeden önce; cedelî ve sofistik felsefe, burhânî felsefeden önce; dolayısıyla felsefe aletleri kullananın aletlerden zaman bakımından önce olması gibi dinden önce gelir.<sup>320</sup>

C: Kelâm ve fıkıh dinden sonradır.

B: Din, felsefeden sonradır.

A1: Cedelî ve sofistik güçler felsefeden öncedir.

A: Cedelî ve sofistik felsefe, burhânî felsefeden öncedir.

D: Genel olarak felsefe dinden öncedir.<sup>321</sup>

P3: Pratik/amelî sanatlar ve zikrettiğimiz diğer genel/halk sanatları tamamlandıktan sonra nefisler, yerin üstündeki ve etrafındaki duyulur/mahsus şeylerin sebeplerini bilmek, gökyüzünde ortaya çıkıp hisse konu olan diğer şeyleri ve ..... bilmek ister. Bu nedenle bu şeylerin illetlerini araştıran kişiler yetişir. Bu kişiler ilgili şeyleri araştırmada, muhtemel görüşler içinde kendi nezdinde ortaya çıkan doğrunun doğruluğunu ortaya koymak, başkasına öğretmek ve kendisine başvurulduğunda doğruluğunu açıklayabilmek için ilk önce hatabî yöntemleri/yolları kullanır. Çünkü hatabî yöntemler/yollar, kişilerin ilk olarak farkına vardıkları yöntemlerdir.<sup>322</sup>

P3'teki anlatılar ile A sembolleştirmemiz karşılaştırıldığında P3'ün A'nın süreçlerinin anlatımı olduğu ortaya çıkmaktadır.

P4: ...cedelî yöntemlerle ulaşılabilecek en üst düzeye ulaşılmış ve neredeyse bu yöntem, ilmî hale gelmiş olur. Bu durum felsefenin Platon zamanındaki seviyesine ulaşıncaya kadar böylece devam eder. Sonra, Aristoteles'in günlerinde ulaştığı aşamaya kadar süreç devam eder. Böylece nazarî bilgi/ilmî araştırma sona erer, bütün yöntemler birbirinden ayrışır. Nazarî ve tümel felsefe kemâle erer. Bütün bunlardan sonra yasaların/nevâmîs konulmasına, nazarî durumlardan burhanlarla istinbat edilen, kesinleşen ve doğrulanan şeylerin cumhura öğretilmesine ihtiyaç duyulur...<sup>323</sup>

P4 ile A ve B sembollerini karşılaştırdığımızda, P4'ün A'dan B'ye geçiş sürecini anlattığı dikkat çekmektedir. Bu itibarla "Nazarî ve tümel felsefe kemâle erer." cümlesinin öncesi A'nın süreçlerine; sonrası ise B'nin süreçlerine delâlet etmektedir.

P5: "...Halkı bilgilendirmeyi, eğitmeyi ve onları mutluluğa ulaştıracak şeyleri kendilerine veren din ortaya çıkmış demektir."<sup>324</sup>

### **P3, P4 ve P5'in açılımı:**

A: Hatabî yollar farkına varılan ilk kıyas çeşididir.

<sup>319</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 131; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 153-154.

<sup>320</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 132; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 154-155.

<sup>321</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 132; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 154-155.

<sup>322</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 150; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 184/185, 186/187.

<sup>323</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 150-152; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 188/189.

<sup>324</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 150-152; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 188/189.

A1: Hatabî yollardan cedelî yollara geçiş süreci anlatılır.  
A2: Cedelî yollar öğrenilir.  
A3: Cedelî ve sofistlik ayrışır; hatabî terk edilir.  
A4: Sofistik ve cedelî yollar birbirine benzer.  
A5: Matematiksele olan meyil ortaya çıkar.  
A6: Cedelî seviye kesinlik gibi algılanır ve Platon dönemindekine kadar yükselir.

B1: Din zannî ve sapkın felsefeden sonra ise

C1: Kelâm ve Fıkıh daha aşağı seviyededir.

A7: Nazarî/burhânî/yakînî felsefe kemâle erer.

A8: Burhânî felsefe seviye olarak Aristoteles dönemindekine kadar yükselir.

A9: Nazarî ve amelî şeylerin taakkulu gerçekleşir. (Filozofluk mertebesi)

A10: Nazari ve amelî şeylerin tahayyülü gerçekleşir. (Nübüvvet mertebesi)

B2: (Burhânî) Felsefeden sonra (fâzıl) din ortaya çıkar.

C2: Fıkıh ve kelâm ortaya çıkar.

P1, P2, P3, P4 ve P5'teki metinlerin ortak vurgusu A, B, C ve D karakterleri üzerinden görülebilmektedir. Bu itibarla,

A karakteri, güçlerin, zannî/çarpık ve burhânî felsefenin kendi içindeki durumuna,

B karakteri, dinin felsefe ile aralarındaki öncelik-sonralık ilişkisinin genelliğine,

C karakteri, fıkıh ve kelâmın dinden sonra ortaya çıkışına işaret etmektedir.

Bu noktada P2 ve P4'teki pasajlar, A1'den A9'a kadar yukarıda gösterildiği gibi gerçekleşmektedir. P1 ve P2'deki süreç anlatımı, A sembolündeki yargının detaylandırılmasından ibarettir. Bu sebeple cedelde Platon'un ve burhânda Aristoteles'in zikredilmesi, metnin bütünlüğüne ve asıl vurgusuna ait olmayıp A'daki süreç açısından ârizîdir.

Fârâbî'nin buradaki anlatımları mutlak ve tümel bir anlatımdır. Daha sonra o, özellikle kıyas sanatlarının ümmetlerde ortaya çıkışını incelediği yerde (P3 ve P4) öncelik-sonralık ilişkisinin mahiyetine yönelik bir kurgu vermektedir. Bu kurgu, felsefenin dine önceliğini açıklar mahiyettedir. Ancak filozof buraya gelene kadar dillerin ve sanatların ortaya çıkışını genel olarak anlatır. İnsanlar arasında dillerin, lafızların ortaya çıkışına değindiği gibi toplumlarda hatabî ve sofistlik yöntemlerin

ortaya çıkışının aşamalılığından ya da evrimselliğinden bahsetmektedir. Buralarda insan ve insan topluluklarının düşünsel gelişim aşamaları genel olarak konu edinilmektedir.

*Kitâbu'l-Huruf*'ta önce kıyas sanatlarının ümmetlerde/topluluklarda ortaya çıkışının anlatıldığı pasaj, milleden/dinden önceki süreci ifade etmektedir. “Cedelî ve sofistik yollar öğrenilir ve birbirlerinden ayrıştırılır.”<sup>325</sup> ifadelerinden sonra cedelî yöntemin gerçeklik için yeterli olmadığı açığa çıkana kadar bu durum devam eder. Bunlardan sonra cedelî yöntem ve sofistik yöntemin öğrenildiği anlatılmaktadır ki<sup>326</sup> burası P1 ve P2'nin ilk basamağının oluşumunun anlatıldığı yeri ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi buradaki anlatım, tarihteki belirli bir toplum hakkında değil de bütün toplumları içine alabilecek bir tümellikte işlenmektedir. Duyulur nesnelerin sebeplerini bilmek, illet araştırması gibi ifadeler insanın anlam arayışının sebeplerini dile getirirken; insanın ulaştığı herhangi bir sonucu aktarmada kullanacağı ilk yöntemin hitabet olacağına zira hitabetin kişilerin farkına vardıkları ilk yöntem olduklarına gönderme yapmaktadır.<sup>327</sup>

Devam eden süreçte cedel ve burhân konusuna gelindiğinde (P4) cedelde Platon, burhânda Aristoteles zikredilerek bir özelleştirme ve kitabın genel üslubunda bir daraltma (A'dan-A9'a kadar) yapılır. Aslında Fârâbî'nin buraya kadar yaptığı açıklamalar, insan(lığ)ın ve toplumların cedelî ve burhânî seviyeye ulaşana kadar geçirdiği aşamaların anlatımıdır.

Biz Fârâbî'nin Platon ve Aristoteles'in isimlerini zikrederek felsefeyi, tarihi ve dini belirli bir noktadan (Antik Yunan ya da Platon ve Aristoteles'ten sonra) başlatma amacında olmadığı kanatindeyiz. Bilakis bu isimlerin örnek amaçlı verildiği, asıl vurgunun toplumlarda kıyas sanatlarının sırasıyla nasıl oluştuğunun anlatılıp dinin bu seviyelerden sonra ortaya çıktığının anlatılmaya çalışıldığı iddiasındayız. Dinin ortaya çıkmasının ön koşulu gibi görünen burhânın da belirli bir filozof olarak Aristoteles'in *II. Analitikler*'i anlamında olmadığı; bununla seviye olarak burhânî düzeyin kastedildiğini düşünmekteyiz.

Buradaki pasaja (P4) ve onun eklentilerine (A7 ve A8) dayanarak Fârâbî'nin tarih felsefesi ve felsefe tarihi kurgusunu yansıtan bazı yorumlar yapılmaktadır. Biz bu yorumların dışında (pratik felsefe tarihi kurgusu yerine) farklı bir tasavvurun (bir zihin felsefe tarihi ya da ilgili anlatıların zihinsel gelişim tarihi/psikoevrimsel ve toplumsal

<sup>325</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 151; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 186/187.

<sup>326</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 151; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 186/187.

<sup>327</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 150; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 186/187.

şeklinde okumanın) mümkün ve bu okuma ile metnin iç tutarlılığının daha güçlü sağlanabileceği kanaatindeyiz. Bizim “*zihin felsefesi tarihi*” iddiamızın ve diğer yorumların “*gerçek felsefe tarihi*” algılarının dolayısıyla dini belirli bir nokta olarak Platon ve Aristoteles sonrasına hamledenlerin dayanakları bu pasajlardır.

Fârâbî'nin bu ifadeleri (P1-P2-P3-P4-P5), felsefe ile dinin/milleninin ilişkisine değindiği önemli noktaldır. Bu sebeple birçok araştırmacı Fârâbî'nin felsefe ile din arasındaki ilişkisini haklı olarak bu pasajlardan hareketle incelemektedir. Özellikle öncelik-sonralık ilişkisi, dinin/milleninin felsefenin ardından gelmesi, dinin/milleninin felsefeye uyması gibi felsefe ve dinin arasındaki ilişki boyutlarını anlatan diğer ifadeler de buraya dayanmaktadır. Bu noktanın aydınlatılması veya bu açıklamalara getirilecek yorumlar, diğer açıklamaların yönünü ciddi oranda değiştirebilecek niteliktedir. Bizim bu noktaya odaklanmamızın sebebi de budur.

Biz ilgili pasajların mevcut okuma tarzlarından birkaçının çıkmazlarını göstererek kendi iddiamızı açımlayacak ve temellendireceğiz. Böylece hem mevcut okumaların eksikliği hem de bizim önerimiz bütüncül bir surette görülebilecektir. Buranın üzerinde önemle durmamızın kelâm açısından taşıdığı ayrı bir değer de bulunmaktadır. Bu değer, ilerleyen başlıklarda Fârâbî'nin kelâm ve fikhî salt İslâmî gelenek içinde ele almadığını, nebevî ve gayri nebevî dinlerin ortak sanatı olarak kurguladığı, “dinin felsefeye karşı olduğu oranda kelâmın ve kelâmcıların felsefeye karşı olacağı”<sup>328</sup> anlayışları üzerinden gösterilecektir.

### 2.1.1. Öncelik ve Sonralığın Psikoevrimsel Zemini

Fârâbî'nin zihin felsefesi/psikoevrimsel ve felsefe tarihi denemesinde millenin/dinin üç şekilde ele alındığını belirtebiliriz. Bunların ikisi *Kitâbu'l-Hurûf*'un bir kısmında (P1 ve P2) mutlak anlamda “felsefeden sonraki mille/din”, diğer kısmında (P5) sahilik açısından “burhânî felsefeden sonra mille”; bölümün ilerleyen sayfalarında sahilik ve fasitlik açısından inceleme devam etmektedir. Mutlak anlamda ele alındığı yerde (P1 ve P2) dinin/milleninin muhtemel bütün örneklerini (İslâm ve putperestlik vb.) ve türünü (fâzıl ve câhil) kapsamaktadır.

Felsefenin dinden önceliğinin kapsamını soruşturduktan sonra P5'teki sahilik-fasitlik ile ilişkiyi inceleyebiliriz. “Felsefe dinden öncedir.”<sup>329</sup> önermesi hem fâzıl hem

<sup>328</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 196/197.

<sup>329</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 132; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 154/155.



de cahil mille/din yani mutlak anlamda felsefenin dinden önceliği dinin de felsefeden sonralığı (D-B) için geçerlidir. Zira buradaki dil tümel bir dildir ve kendi türlerinin tamamını kapsama iddiasındadır. P4'ten sonra (burhânî felsefeden sonraki) P5'teki milleye genel ve mutlak olarak değinilse de “mutlak anlamda değil hakîkî ve fâzıl mille” (B2) anlamında kullanılmaktadır. Bu da ilgili pasajda (P5) Fârâbî'nin bütün dinlerin felsefeden sonra ortaya çıktığına (B) değil burhânî felsefeden sonra ortaya çıkan mille (B2) anlamında bir tahsis yaptığını gösterir. Dolayısıyla burada felsefe ile burhânî felsefenin kastedilmiş olması, zamansal ilişki açısından câhil millenin (B1) kapsam dışında kalmasını gerektirmektedir.

Bu durumda teorik anlamda (fasit/câhil) bir millenin (B1) (burhânî) felsefeden önce ortaya çıktığını ifade edilebiliriz. Çünkü teorik olarak câhil mille (B1), burhânî felsefeden önce (A7 öncesi) yani cedelî ve sofistik felsefeden sonra (A ve A6 arasında) ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple de A7, A8, A9 ve A10'dan sonra ortaya çıkan din/mille, sahih ve fâzıl milledir (B2). Burayla ilgili anlatılar da fâzıl mille hakkındaki anlatılara hamledilmelidir.

A7, A8, A9 ve A10'u da kendi içinde ikiye ayrılabiliriz. Çünkü hem felsefe hem de dinin ortaya çıktığı noktalardan bir kısmının anlatımı bu sembollerdeki ifadelerde yer almaktadır. Bunlar dinin öncesi ve dinin ortaya çıktığı süreçlere karşılık gelir. A7, A8, A9 filozofluk mertebesi olup taakkul amelîyesinin etkisi altındadır ve burhânî felsefenin önceliğinin tesis edildiği zemin bu süreçlerdir. Dolayısıyla taakkulden sonra aynı şeylerin tahayyülünü ifade eden A10, nübüvvet ve din olgusunun gündeme geldiği konunun nirengi noktasını teşkil etmektedir.

Bu durum, (fâzıl) dinin (B2) (hakîkî) felsefeden sonra ortaya çıktığını ifade eder. P5'teki dinin/millenin ortaya çıkış öncesi kıyas sanatlarının tertibi P3 ve P4'teki sıralamaya göre ise (cedelî ve sofistik felsefe ardından da burhânî felsefe seviyesi) yani A ile A9 arasındaki tüm şartlar oluşmuşsa dinin/ millenin sahih ve fâzıl olduğunu (B2) Fârâbî şöyle dile getirir.

“Din, kıyas sanatlarının tamamı anlattığımız tarz ve tertibe göre birbirinden ayrıştıktan sonra kâmil/yetkin felsefeye/i tabi olduğunda/izlediğinde (felsefenin ardından geldiğinde) son derece iyi, doğru bir din (B1) olur.”<sup>330</sup>

Yukarıdaki ifade P5'te anlatılan dinin hakîkî ve fâzıl mille/din (B1) olduğuna dair çıkarımımızı desteklemektedir. Bunun devamında Fârâbî şu cümlelere yer vermektedir:

<sup>330</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 153-154; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 190/191.

Felsefe burhânî hale (P4 seviyesi A7, A8, A9) gelmemişken hatabî, cedelî ve sofistlik yollarla doğrulanmışsa (P3 seviyesindeyken A-A6 arasında ise) dinin/milleninin tamamında (veya) büyük bir kısmında ya da çoğunda yanlışlıkların bulunması imkânsız değildir ve o zanni veya çarpıtılmış felsefe (P3 seviyesindeyken A-A6 arasında) olur. Bir din böyle bir felsefeden sonra ortaya çıkarsa onda (B1) pek çok yanlış görüş bulunur.<sup>331</sup>

Buradaki ifadeler dinin kendisinden sonraki felsefe ile sistematik olarak Aristoteles'in külliyyatının ya da tarihte belirli bir nokta olarak Aristoteles'in kastedilmediğini teyit etmektedir.

Biz buradaki anlatımların bireylerin oluşturduğu toplumların biliş ve düşünüş seviyelerini/psikoevrimsel düzeyini temsil eden süreçler olarak kurgulandığını düşünmekteyiz. Bunun temel sebebi de bu başlığın öncesindeki millenin mutlak olarak ele alındığı kısımda yaptığımız açıklamalardır. Ayrıca Platon ve Aristoteles'in birer örneklem olarak kullanıldığı iddiamızın devamıdır. Dolayısıyla filozof, mutlak mille anlayışını, kendi içinde ikiye ayırarak burhânî felsefeden sonra (A7-A10) sahîh (B2) ve burhânî felsefeden önce (A1-A6) fâsit mille (B1) şeklinde işlemektedir.

### 2.1.2. Dinin Burhânî Felsefeye Göre Konumlandırılması

Fârâbî dinleri fâzıl, sahîh ya da câhil ve fasit şeklinde nitelerken bunun psikoevrimsel süreçle ilişkisini nasıl kurar? Bu özellikleri belirleyen asıl unsur nedir? Bu sorulara verilecek cevap, bizim ilgili süreçleri psikoevrimsel olarak ele almamızı teyit edeceği gibi Fârâbî'nin mevcut tasnifinde yeni bulgulara ulaşmamızı da sağlayacaktır. Hemen belirtelim ki Fârâbî bu nitelikleri, tarihin belirli bir döneminden sonra olmak şeklinde kurgulamamaktadır. Bilakis o, dinlerdeki sahihlik (B2) ve fâsitliği (B1) dini ortaya koyan ya da koyanların bilişsel ve düşünsel seviyeleri üzerinden tesis etmektedir. Çünkü Fârâbî,

“Sahîh din (B2) ancak dinin birinci tarzda olduğu ümmette/toplulukta meydana gelir. Zannî felsefeden sonra olması ise dinin (B1) onların kendi kariha, fitrat ve nefislerinden kaynaklanması durumunda olur.”<sup>332</sup> ifadesi ile tarihin belirli noktasının değil dini ortaya koyanların bilişsel ve düşünsel anlamdaki psikoevrimsel süreçlerinin belirleyici olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde Fârâbî'nin teorik anlamda dinin ortaya çıkmasını, belirli isimlerden ya da belirli isimlerin felsefelerinden (tarihsel ve felsefe olarak) sonra olma anlamında değil belirli düşünüş ve biliş seviyeleri anlamında burhânî

<sup>331</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 153-154; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 190/191.

<sup>332</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 154; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 192/193.

seviyeden önce ve sonra olma anlamında kurguladığı anlaşılmaktadır.<sup>333</sup> Bu noktada “Bu düşünüş ve biliş seviyelerine sahip olması gereken fail/dini insânî kılan kimdir?” gibi önemli bir soru sorarak konuya açılım kazandırabiliriz.

Sorduğumuz soruya geçiş için yukarıdaki pasajın ikinci cümlesine yoğunlaşmamız gerekmektedir. Burada zannî felsefeden sonra olmanın temel özelliği verilmektedir. Buna göre zannî felsefeden sonra olmak, toplumun kendi kendine gelişim seviyeleri olan cedelî, hatabî ve sofistik güçlerinin neticesinde dinin (B1) ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bu tanımlama, burhân seviyesi ve burhân seviyesinden sonra ortaya çıkan din/mille (B2), kişilerin kendi etkinliklerinin dışında bırakmakta; zannî felsefeden sonra çıkan dinin (B1) kim(ler)in etkinliğinde gerçekleştiğini belirlemektedir. Bu süreç, bizi, burhânî felsefeden sonraki din/mille için (B1) nebevî-vahyî dinin ve burhânî felsefenin asıl faili olarak Faal Aklın ve peygamberin etkinliğini incelemeye ve burhânî felsefeden önce olan dinden (B1) de bu süreçlerin tamamını nefyetmeye yönlendirmektedir.

Zannî felsefeden sonra olmak, önceki sayfadaki cedelî, hatabî ve sofistik yollarla gerçekleşme üzerinden anlatılırken, şimdi bunların tamamının ortaya çıkışı hakkında kişilerin kendilerinin oluşturdukları yargısı ile karşılaşmaktayız. Bu da burhân seviyesinde ve burhân seviyesi sonrasında ortaya çıkan dinde (B2) kişiseliliğin dışlandığı, nübüvvet, vahiy, Faal Akıl, taakkul (A9) ve tahayyül (A10) süreçlerinin etkin olduğu sahih ve fâzıl mille (B2) teorisi ile bizi karşı karşıya getirmektedir.

Öncelikle Fârâbî'nin zannî felsefeden sonra ortaya çıkan fâsit din (B1) ile kişilerin kendilerinin uydurdukları dini kastettiğinin altını çizelim.<sup>334</sup> Fâzıl mille (B2) ise bunun tam aksine sadece vahiy temellidir. Çünkü erdemli dinde İlk Reis/Peygamber, dindeki iman ve amel edilecek şeyleri ancak vahiy yoluyla ya da vahiyle geliştirdiği bir kuvve ile kendisi belirler.<sup>335</sup> Zira burhânî seviye kişilerin salt kendi etkinlik alanı değil, Tanrı'dan Faal Akla, oradan da burhânî seviyedeki kişiye akan bir bilişsel yetkinlik

---

<sup>333</sup> Bu noktada Gürbüz Deniz'in felsefe-mille arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi hakkında yaptığı “Buradaki öncelik felsefenin mille yorumuna olan katkısı dolayısı ile bir önceliktir. Yoksa ontolojik statü üstünlüğü dolayısı ile değil” vargılarının ikinci kısmına katıldığımızı ancak birinci kısmına ve “Fârâbî'nin felsefenin milleden önce geldiği hususunda ifade ettiği şey, felsefenin dinin işlevselliğini işlenir hale getirmesindeki önceliği olarak anlaşılmalıdır.” şeklindeki sonucuna katılmadığımızı belirtmek isteriz. Bk. Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, 55, 57.

<sup>334</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 154; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 192/193.

<sup>335</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 44; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *DİVÂN*, sy. 12 (2002): 259.

seviyesidir. Bu seviyeye sadece filozoflar ve özel bir grup olarak filozof peygamberler sahiptir.

Netice itibariyle burhânî felsefe sonrası ortaya çıkan millenin/dinin (B2) ortaya çıkış sürecindeki etkinliklerin fâsit milledede (B1) olmaması gerekir. Bunun anlamı da başta vurguladığımız üzere fâsit millenin/dinin (B1), kişilerin kendi uydurdıkları din olmasıdır.

### 2.1.2.1. Fârâbî'nin Filozof-Peygamberi: Kelâm Geleneği İle Kısa Bir Mukayese

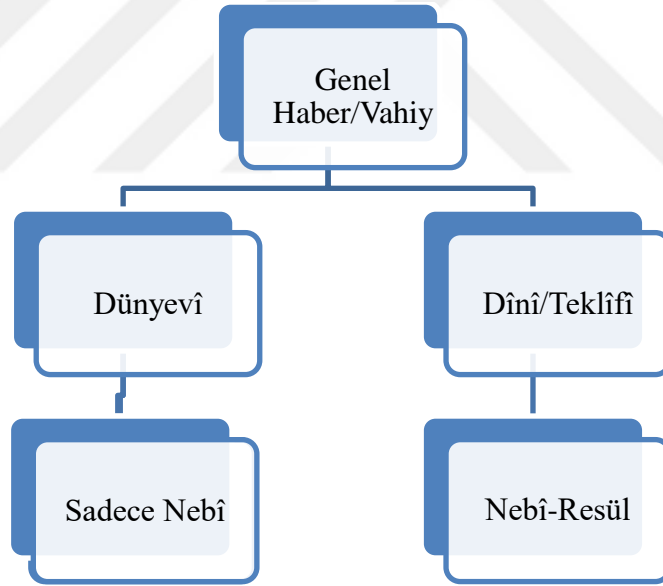
Şimdiye kadar dinin teorik anlamda din koyucuya nüzül süreci anlatılmaktayken; din koyucunun bunları insanlara aktarması olan dinin tebliği, anlatılmamıştır. Zira burhânî seviye, filozofla Faal Akıl arasındaki iletişimde gündemdedir.<sup>336</sup> Bu ilişkinin ürünlerinin (burhânî hakikatlerin/vahyin) insanlara tebliğinde nübüvvet misyonu gündeme gelmektedir. Dolayısıyla filozofluk burhanî seviyede taakkul (A9) üzerinden fonksiyonunu tamamlamıştır ve bu dönem nübüvvet öncesinde/tahayyül öncesi süreçte gerçekleşmektedir. İnsanlara tebliğ süreci, filozofluğun son bulup nübüvvetin işlevsel olduğu bir noktadır. Burada mütehayyile kuvvesi (A10) gündeme gelmektedir ki bu her filozofta söz konusu değildir.<sup>337</sup> Bu sebeple nebi, mütehayyile kuvvesi gereği burhanî hakikatleri insanî düzlemde din dili ile anlatabilme yeteneği olanları ifade eder ve peygamberlerin tamamı burhanî seviyede/taakkul açısından (A9) filozof; mütehayyile seviyesinde (A10) nebî/resuldür. Ancak her filozofun Faal Akıl ile mütehayyile kuvvesi arasında irtibat kurması mümkün değildir.<sup>338</sup>

<sup>336</sup> Filozofun Faal Akıl'dan aldıklarını entelektüel vahiy olarak değerlendiren yaklaşımlar hakkında bk. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 138; Deniz, "Din, Felsefe ve Mille", 64 (28. dpt).

<sup>337</sup> Fazlur Rahman, *İslam'da Nübüvvet Felsefe ve Ehli Sünnet*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata İz (Ankara: Adres Yayınları, 2017), 40. Bu noktada Fârâbî'nin filozofu peygambere öncelendiği şeklindeki Günaltay'ın yorumunun meselenin derinliklerine nüfuz etmemekten kaynaklandığını belirtmek isteriz. Dolayısıyla Fârâbî'ye atfedilen filozofun hakikati, peygamberin de hayali durumları bildiği şeklindeki yargının tam anlamıyla gerçeği yansıtmadığı görülecektir. Zira bizim tezimiz açısından peygamber, peygamberliği öncesi filozof olduğu için onun hayali durumlara da vakıf olması, filozofluktan sonraki aşamaya işaret eder. Bu sebeple Fârâbî'de filozofun peygambere öncelendiğinin ya da peygamberin filozofun bildiklerini bilmediğinin veya peygamberin filozoftan daha düşük seviyede bilgiye sahip olduğunun söylenmesi mümkün değildir. Günaltay'ın yorumları için bk. Ömer Mahir Alper, "İsmail Hakkı İzmirli'nin İslâm Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarih Yazımına Bir Örnek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (2003): 132 (Dpt. 28).

<sup>338</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ü'l-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 85-86; 44-45; Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *Ârâu Ehli*

Ulaştığımız bulgular, Fârâbî açısından her peygamberin filozof olduğunu ancak her filozofun peygamber olmadığını söylememize olanak tanır.<sup>339</sup> Bu sonucun Ehli Sünnet kelâm geleneğindeki resul-nebi ayrımını çağrıştırdığını söylememiz gerekmektedir. Zira kelâm geleneğinde “Her nebî resul adını almaz; her resul ise nebî adını almaktadır”. Bu itibarla Fârâbî’nin, burhânî seviyede gördüğü “filozof” makamı ile kelâmcıların “nebî” makamı; Fârâbî’nin “İlk Reis’i” ile Ehli Sünnet kelâmcılarının “resul” makamı teorik anlamda aynı mertebeye işaret eder. Her iki gelenekte de İlk Reis/Nebî, insanlara din ulaştırmakta; Faal Akıl/Cebraîl ile din tebliğ sürecinde doğrudan iletişim halindedir. Oysa Fârâbî’nin peygamber olmayan/ilk reis olmayan filozofu ile kelâmcıların resul olmayan nebilerinin yeni bir şeriat getirme misyonu söz konusu değildir.<sup>340</sup> Fârâbî’nin bu teorik zeminini netleştirdikten sonra bunu bir örnek üzerinden anlatmayı deneyebiliriz. Ancak öncelikle yukarıdaki karşılaştırmamızı görsel olarak ifade edebiliriz.

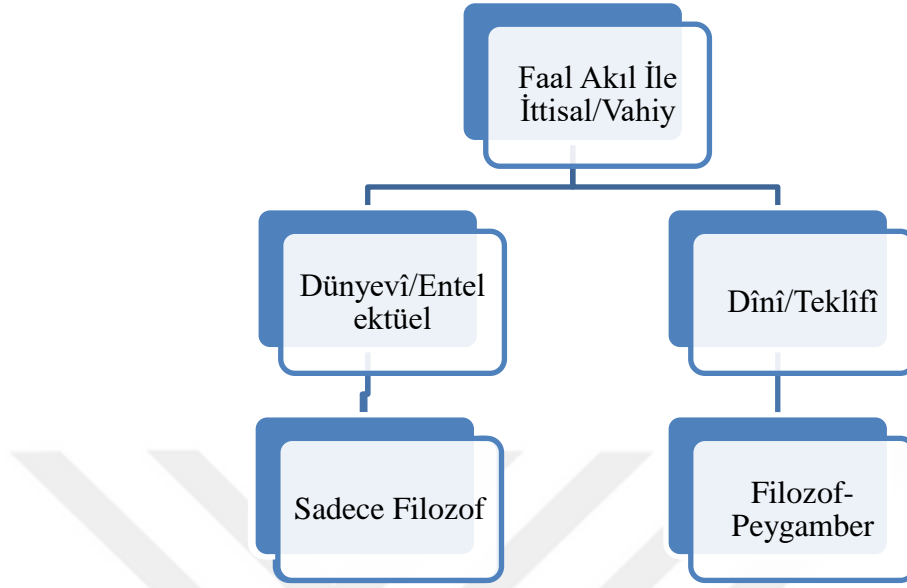


*Medîneti'l-Fâzıla* (Mısır: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012), 67-68; Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 33; Ayşe Sıdika Oktay, “Fârâbî’nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber- Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri”, *Muhafazakâr Düşünce*, sy. 44 (2015): 18, 23; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013) 139-145; Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, 64.

<sup>339</sup> Gürbüz Deniz de bu duruma, “Bizim anladığımız; peygamberin iki veçheli bir hakikate muhatap olduğudur.” cümlesi ile dikkat çekmektedir. Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, 58.

<sup>340</sup> Kelâm geleneğindeki nebî-resül ayrımı ve bunların misyonları arasındaki farklılıklar hakkında bk. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Füreğ, *Mücerredü Makâlâti’ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş’arî*, thk: Daniel Gimaret (Beyrut: 1987), 174; Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelâm-Tasavvuf Tartışmaları: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 106-109; Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 257-262.

Şekil 2.1. Kelâm'daki süreç tablosu şekli



Şekil 2.2. Fârâbî'deki süreç tablosu şekli

### 2.1.2.2. Fârâbî'nin Filozof ve Filozof-Nebîsi: Bir Örnek Denemesi

Burada psikoevrimsel süreç yargımızın bir örnek üzerinden somutlaştırılmasını hedeflemekteyiz. Bu sebeple vereceğimiz örneğin yukarıdaki psikoevrimsel süreçlerle ilgili burhân öncesi ve sonrası, taakkul ve tahayyül aşamaları gibi işaret ettiğimiz noktaları aydınlatması gerekmektedir. Bu örnek ile yukarıdaki çıkarımları bütün olarak yansıtarak psikoevrimsel süreçlerle ilgili tespitlerimizi bir açıdan test etmiş olacağız. Örnek için, burhânî felsefe/kâmil felsefe seviyesinde (A9) bilinen iki ismi örnek alalım; biri sadece filozoftur (A9) ki bu Fârâbî'de kesinlikle Aristoteles olmalıdır, zira kendisi de örnek olarak onu vermişti. Diğer de Fârâbî'de kesinlikle “kâmil felsefeden sonra (A9) hakîkî/sahîh/fâzıl millenin (B2) insanlara tebliğ edicisi/nebîsi (A10) Hz. Muhammed” olmalıdır. Aristoteles ile Hz. Peygamber bu kurguda burhânî seviyede eşit olmaktadır. Eğer bizim kurgumuz kabul edilmezse, Fârâbî açısından fâzıl mille (B2) olan İslam ve bu dinin nebîsi Hz. Muhammed'in Aristoteles'in burhânını okumuş ve sonra dini tebliğ etmiş olması gibi imkânsız bir tarih sunumu ile karşı karşıya

kalınacaktır. Hz. Muhammed'in kendisinin tebliğ ettiği şeyleri yakînî olarak bilmesi<sup>341</sup> onun filozofluk mertebesini (A9) (bilgilerin kendindeki halini), bu bildiklerini insanlara tebliğ etmesi/din nebîliğini (A10) ifade eder.<sup>342</sup>

Aristoteles burhânî felsefeyi insanlara felsefe olarak öğretebilirken (taakkul/A9) mütehayyile kuvvesi aynı yetkinlikte olmadığı ve Faal Akıl'dan alınan bilgiler mütehayyile kuvvesine taşmadığı için (tahayyül/A10) din tebliğinde bulunamamaktadır. Bu sebeple onun öğretileri felsefe adı ile devam ederken; Hz. Muhammed'e Faal Akıl'dan gelenler mütehayyile kuvvesine taşabilmekte; o da insanlara mütehayyile kuvvesinin dili ile (hayaller ve inandırıcı/ikna edici deliller ile)<sup>343</sup> anlatımda bulunmaktadır. Bunun adı da mille/din daha doğru ifade ile sâhih/fâzıl mille/din (B2) olmaktadır.

Verdiğimiz örnek, bu yargıyı genelleştirmemize imkân vermektedir. Dahası burhânîlik öncesi (B1) ve sonrası (B2) süreci, psikoevrimsel olarak kurgulamamız, ismen bilelim ya da bilmeyelim ilâhî olsun ya da olmasın tüm dinlere uygulanabilir bir teori sunmaktadır. Dolayısıyla bu süreçlerin, Hz. Peygamber'in (ve diğer peygamberlerin) psikoevrimsel süreçleri olarak düşünülmesi, peygamberlerin belirli bir filozofa ve felsefesine bağımlılığının söz konusu edilmesi gibi olgusal anlamda doğrulanamayacak bir tezi ileri sürmekten de bizi kurtarmaktadır.

Bunun doğrulamasını da yukarıdaki örneği geliştirerek sağlayabiliriz. Bunun için câhil/fâsit mille (A7 öncesi A1-A6 arası sürecin herhangi bir aşamasında ortaya çıkan din-B1) ile de neyin kastedildiği üzerinden genişletebiliriz. Tekrar hatırlamak gerekirse, câhil/fâsit mille (B1), zannî felsefeden sonra ortaya çıkmaktaydı. Zannî felsefe de cedelî, hatabî ve sofistik güç ve felsefeden sonra (A1-A6) kişilerin salt kendi kurguları ile kurulmaktaydı.<sup>344</sup> Bu durumda filozof-nebî dışında kişilerin anlattığı din ve inançların tamamı bu gruba dâhil olmaktadır. Nebide ve fâzıl milledede vahyin etkili olduğunu; bunda da nebînin kendi etkinliği dışında Faal Akıl'ın mütehayyile

<sup>341</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, haz: Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 91, 92; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade)*, çev: Hüseyin Atay (Ankara: Sözkese Matbaacılık, 2016), 73-74; "Kalp, gözün gördüğünü yalanlamadı. Onunla gördükleri hakkında tartışmaya mı giriyorsunuz?". en-Necm 53/11.

<sup>342</sup> Fârâbî, *Tahsîlus-Saâde*, 91, 92; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 73.

<sup>343</sup> Cevdetü'l-iknâ ve cevdetü't-tahayyül, dinin ikna ve hayal ile öğretim modeli içinde devamlı kullanılan iki terkiptir. Filozof, bu yöntemlerin kullanımını nebinin kendisi için değil diğer insanlar için gerekli olduğu üzerinde durur. Zira her iki terkip, dinin insanlara öğretiminin anlatıldığı yerde aktif hale getirilir. Peygamber kendisi filozof olduğu için bu anlattıklarını burhânî düzeyde bilmekte; insanlara anlatmak için bu yöntemlere başvurmuştur. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 132, 152; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 154/155, 188/189; Fârâbî, *Tahsîlus-Saâde*, 91, 92; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 73-74.

<sup>344</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 192/193.

kuvvesinde etkinliğin belirleyici olduğunu hatırladığımızda fâsit millenin bir örneği olarak Mekke’de müşriklerin dini/millesi (B1) somutlaşacaktır/cüzileşecektir.

Mekke’deki şirk inancı ve müşrik toplum olarak somutlaştırdığımız durumun Fârâbî’deki açılımı şöyle olmaktadır: Onların dini, kendi nefislerinden ve fitratlarından kaynaklanmış; vahiy ve faal akıl etkinliği olmayan, dini vazedicilerinin de burhânî (A9) ve mütehayyile (A10) seviyesine sahip olmayan, Tanrı’nın mesajı ile değil kendi insânîlikleri/zanları ile kurulan bir inanç sistemini (A1-A6) (B1) temsil etmektedir. Bu tarz mille teorisinin, ilâhî vahiy olarak Kur’an’ın İslâm ve Mekke müşriklerinin inançları ile diğer peygamberler ve onların tevhid-küfür mücadele süreçlerini anlatan ayetlerin büyük kısmının (bâtınî/felsefi) bir anlatımı şeklinde değerlendirilebileceğinin altını çizmeliyiz.<sup>345</sup> Bu tespit, Kur’ân’daki peygamberlerin kendi toplumlarına vahiy tebliğ sürecini, o toplulukların peygamberlere karşı duruşlarını ve o dönem sahip oldukları inanç tarzlarını anlatan ayetler/kıssalar üzerinden daha da geliştirilmeye müsaittir.

### 2.1.3. Süreçlerin Psikoevrimsel Okunmamasının Çıkmazları: Câbirî Örneği

Önerdiğimiz model dışındaki bazı yorumları detaylı olarak inceleyerek ilgili iddiamızı daha güçlü şekilde ortaya koyabiliriz. *Kitâbu’l-Hurûf*’taki ilgili pasajlar hakkında derin analiz yapanlardan ve önerdiğimiz modelden farklı bir tarih yorumuna yer verenlerin başında Câbirî gelmektedir. Câbirî yukarıdaki pasajlar hakkında şu açıklamalarda bulunmaktadır:

Fârâbî düşüncenin gelişim merhaleleri ve ifade yollarından son derece genel, soyut ve yüzeysel bir biçimde bahsetmektedir. Ama o hakikatte ta ilkçağdaki neş’et döneminden Hristiyanlığın ortaya çıkışına kadar Yunan düşüncesinin oluşum safhalarından bahsetmektedir. Bu oluşumu İslam-Arap gözüyle okumaya çalışır, Yunan düşünce zincirindeki bazı halkalara öyle sıfat ve özellikler verir ki aslında bunlar Arap İslam uygarlığının yaşadığı fikri gelişim zincirinin içindedir. Farabi’nin okuyuşu apaçık ideolojik bir yaklaşımdır. Mesih dininin cumhura öğretilmek üzere ortaya konan bazı nomoslardan ibaret olduğunu beyan etmek hedefindedir. Hristiyanlıktaki nomoslar, tamamen Yunan felsefesinin; Eflatun ve Aristoteles’in burhanlarıyla ortaya konmuş ve tashih edilmiştir. Bu nomosları şekillendiren etkenler arasında Aristo’yu takip eden Stoacılar ve Epikurizm döneminde deneysel aklın pratik ve ahlaki olgunluklardan elde ettiği netice ve kuralları da ekler. Bu açıklamalardan sonra Hristiyanlık döneminde ortaya çıkmış

<sup>345</sup> Bizim işaret ettiğimiz hususa Yaşar Aydın, kısmen “Fârâbî’nin din felsefesi bağlamında ele alıp tartıştığı meseleler, bir yönden yaşadığı dönemin teoloji çevrelerinde tartışılan problemlerin felsefi ifadeleri olarak görülebilir.” cümlesi ile dikkat çekmektedir. Bk. Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 121-122. Ayrıca yukarıdaki sonuçlar, Mevlüt Uyanık’ın “İslâm Felsefesinin ilk özelliği vahiy esprisi taşıması...” şeklindeki yorumu ile aynı noktaya dikkat çekmektedir. Bk. Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005) 97.



hukuk ve teoloji ilimlerinden tıpkı İslam döneminde fıkıh ve kelamın ortaya çıkışından bahsediyormuş gibi bahseder. Çünkü son tahlilde şu çıkarsamaya varacaktır: İşbu tertip üzere ulusların ölçü sanatları/değerlendirme yasaları ne zaman çıkarsa çıksın tamamen onların vicdanlarından, kabiliyetlerinden ve fitratlarından süzülerek oluşacaktır. Farabi bu sözleriyle Hıristiyan – Grek dünyasının durumunu kastediyordu.<sup>346</sup>

Bizce Fârâbî burada, Câbirî'nin kastettiği anlamda Hıristiyan-Grek dünyası gibi belirli bir dinin Antik Yunan'dan sonraki gelişim aşamasından bahsetmemektedir. Bilakis her ümmetin kendi başına bu tertibe göre kıyas sanatlarını ortaya çıkarabilme ihtimal ve imkânından bahsetmektedir.

Fârâbî'nin buradaki açıklamalarının başlangıcında nefislerin yeryüzündeki duysal şeylerin sebeplerini bilmeyi istediğine dikkat çekerken genel bir üslup kullanması bu sebeptir.<sup>347</sup> Bu tarz istekler belirli bir ümmet olarak Yunan toplumunun değil, her ümmetin geçirebileceği aşamalardır ve filozof aslında genel olarak bunlardan bahsetmektedir. Bu itibarla kıyas sanatlarındaki muhtemel seviyeler farklı ümmetler açısından mümkün konumdadır.

Fârâbî'nin ifadelerinde ayrıca hatabî yollar, matematiksel şeyler ve doğa incelemeleri, cedeli yollar ve sofistik yöntemler hakkında oluşum ve birbirleri arasındaki ilişki ağı yer almaktadır. Bu ağın anlatımında da kesinlikle belirli bir toplum olarak Antik-Yunan ya da Hıristiyan – Grek kültürünün izleri söz konusu değildir. Bilakis buradaki anlatılar, toplumların kendi imkânları üzerinden geçire(bile)ceği insanlık aklının evriminin bilişsel ve düşünsel anlamda psikoevrimsel süreçlerini ifade etmektedir.

Câbirî'nin açıklamalarının temelinde Fârâbî'nin Platon ve Aristoteles'i ismen zikretmiş olması yatmaktadır. Bu sebeple Câbirî her iki filozoftan daha eski olan Yahudilik dinine yorumları içerisinde yer vermez. Oysa burada her iki filozofun isminin verilmesi, bu bölümlerin salt Yunan düşünce geleneğinin düşünce aşamalarını ya da her iki filozoftan önceki Antik Yunan filozofları arasındaki ihtilafların süreçlerinin anlatılmasına dayanmamaktadır. Aksine cedelî seviyede toplumda ulaşılabilecek en yüksek düzeyin Platon'un ulaştığı seviye; yine bilimsel kanıtlamada da ulaşılabilecek en yüksek seviyenin Aristoteles'in ulaştığı seviye olduğu anlatılmak istenmektedir.

Bu açıklamalar iki Antik filozofun zikredilme sebebinin, toplumların cedel ve burhanda ulaşabileceği en yüksek seviyelerin neresi olduğunu örnekler üzerinden

<sup>346</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 67.

<sup>347</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 150; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 184/185, 186/187.

göstermeye yöneliktir. Bu gösterimde her iki filozofun ismen zikredilmesi, ulaştıkları seviyede zirve oldukları Fârâbî açısından bilinir durumda olduğu için örneklem amaçlıdır.

Bu itibarla bizim açımızdan toplumlarda dinin ortaya çıkmasının ön koşulu izlenimi uyandıran ifadeler, belirli isimlerin tarihsel ve felsefi başlangıç noktası olduğuna değil, toplumların bilişsel ve düşünsel anlamda psikoevrimsel süreçlerinin ulaşabileceği düzeylerine gönderme yapmaktadır. Nitekim bu ifadelerden Platon ve Aristoteles'in isminin paranteze alınması da mümkündür. Zira filozof hatabî ve sofistlik yöntemlerden bahsederken isim zikretme ihtiyacı hissetmemiştir.<sup>348</sup> Bu durumda amacımız daha iyi anlaşılacaktır.

Câbirî gibi düşündüğümüzde,

a. Fârâbî insanlığın gelişim tarihini, felsefe ve dinler tarihini belirli bir coğrafya, tarih ve salt iki isim üzerinden yazmaktadır.

b. Fârâbî Hıristiyanlık ve İslam dışında dini gelenekleri dışarıda bırakmaktadır.

c. Fârâbî'nin Aristoteles'e kadar herhangi bir dinin ortaya çıkmadığını düşünmektedir. Câbirî'nin yorumları, yukarıdaki çıkmaz ve doğrulanması imkânsız sonuçlarla bizi karşı karşıya bırakacaktır. Ya da Fârâbî'nin Aristoteles öncesi dinler tarihini yok saydığını var saymamız gerekecektir.

Burada dinler tarihi ile Fârâbî'nin din/mille tanımı açısından fazıl ve cahil millelerin her ikisini de kastetmekteyiz. Daha açık ifade ile Fârâbî'nin, Yahudiliğin ve diğer nebevî geleneklerin tarihsel gerçekliğini inkâr ettiğini ve politeist inançların da tamamını göz ardı ettiğini düşünmemiz gerekecektir. Çünkü Fârâbî, lafzen Aristoteles örneğindeki dinin burhân seviyesinden sonra ortaya çıktığını söylemektedir.

Bizim tezimiz, bu anlatıların toplumların ulaşabileceği bilişsel seviyeye işaret ettiği ve her iki filozofun ismen zikredilmesinin alanlarındaki en yetkin isimler oldukları için örnek olmalarına yöneliktir. Önerdiğimiz bu okuma tarzı, Câbirî'nin okuma tarzının doğuracağı çıkmazların tamamını dışarıda bıraktığı gibi diğer pasajlarla birlikte düşündüğümüzde daha bütüncül bir felsefe ve dinler tarihi tasavvuru sunmaktadır.

Söz konusu iddiamızı bu bahsin sonundaki Fârâbî'nin şu cümlesi desteklemektedir: “Ümmetlerin kendi durumları dikkate alındığında (kendi iç dinamiklerinden hareketle) kıyas sanatları bu tertibe göre ortaya çıkmıştır.”<sup>349</sup> Burada

<sup>348</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 150; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 184/185, 186/187.

<sup>349</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 153; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 190/191.

ümmeleler/ümeme çoğul yapıda kullanılmaktadır ve kesinlikle herhangi belirli bir ümmete (Yunan) işaret etmemektedir. Bu itibarla dinden sonra ortaya çıkan fıkıh ve kelâm sanatlarının da İslam dinine özgü bir anlatım olmadığını ve genel bir sunum olduğu iddiasındayız. Çünkü Müslümanların arasında felsefenin ve kıyas sanatlarının ortaya çıkması, bu tertibe göre yani kendi çabalarının sonucu değildir. Fârâbî'nin Araplar arasındaki felsefenin Yunanlar'dan nakledildiğini belirtmesi de bu duruma işaret etmektedir.<sup>350</sup> Câbirî'nin bu pasajlarla ilgili açıklamalarındaki problem, Platon ve Arsitoteles ile ilgili kısımların bütün bir felsefe tasavvurunun merkezine yerleştirilmesinden ve bu açıklamaların bulunduğu kısmın bütünlüğünü iki filozofun adının zikredildiği parçaya göre yorumlamasından kaynaklanmaktadır.

Bu tarz okumada temel sorun, parçaya (A6 ve A8) yüklenen asli anlamın, bütünü (A1-A10, B, C, D) okunmasında belirleyici kılınması ve ilgili pasajın sadece kendi parçasal gerçekliği üzerinden okunmasıdır. Bizim önerdiğimiz ise bu pasajın öncesindeki açıklamalar ile bu pasajın bulunduğu bütünlüğün birlikte dikkate alınmasına yöneliktir. Bu durumda bütün içerisinde (A1-A10, B, C, D) ilgili pasaj (A6 ve A8) sadece küçük bir parça olarak kalmakta ve bu parçanın bütün içinde nasıl anlaşılması gerektiği soruşturulmaktadır. Oysa Câbirî'de bütün dışarıda tutulup (A1-A10, B, C, D) önce parça (A6 ve A8) üzerinden genel bir yargıya ulaşılmakta; daha sonra bu parçadan hareketle ulaşılan anlama göre bütün yorumlanmaktadır.

Biz bu pasajlara ilgili öncelik-sonralık ilişkisine uzun tarihsel zaman aralıkları şeklinde bakılmaması gerektiği kanatindeyiz. Zira teorik anlamda dinin/millenin felsefeden önce ya da burhânî felsefe nakledilmeden de dinin/millenin (B1) ortaya çıkabildiği Fârâbî tarafından da dile getirilmektedir.<sup>351</sup> Bu sebeple biz öncelik-sonralık ilişkisinin uzun zaman dilimleri açısından değil yukarıda işaret ettiğimiz şekilde anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktayız.

Bu açıklamalardan sonra Câbirî'nin yukarıdaki yorumlarının devamı olarak sıraladığı,

İslâm dini, Mesih dininin aynısıdır; Arap ulusuna düzeltilmiş ve eksiklikleri giderilmiş olarak intikal etmiştir. Mesih dini pratik ve teorik Yunan felsefesinden çıkarılmış pratik ve teorik nomosların bütünüdür. Arap ulusuna nakledilen felsefe, Mesih dininin aslı olan Yunan felsefesidir.<sup>352</sup>

<sup>350</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 159; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 200/201.

<sup>351</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 157-159; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 198/199, 200/201.

<sup>352</sup> Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, 68.

şeklindeki çıkarımlarına katılmanın mümkün olmadığı anlaşılmış olacaktır. Dolayısıyla Câbirî'nin çıkmazlarının, konunun derinliklerine vakıf olamamaktan ve konuyu bütüncül şekilde ele almamasından kaynaklandığının altını çizmeliyiz.

Burada zikredeceğimiz bir yorum modeli de Muhammed Özdemir'e aittir. Çalışmasında önemli tespit ve yorumlarda bulunan ve çoğu açıklamasına katıldığımız Özdemir de Fârâbî'nin ilgili pasajlarından (P3 ve P4'teki A ve A6 arası) hareket ettiğinde,

Fârâbî, felsefe kavramını tarihsel bir evrim içerisinde okumayı önererek tarih kavramıyla amaçlılığı bir araya getiren ve Antik Yunan filozoflarının kendi aralarındaki görüş ayrılıklarını tarihsel evrimle anlamlandırmayı öneren bir filozoftur. Bu önerisiyle o, İslam felsefesinde evrimsel ve amaçlı bir felsefe tarihi kurgusu yaratmıştır.<sup>353</sup>

şeklinde yorumlamaktadır.

Fârâbî'nin felsefe tarihi kurgusu hakkında yaptığı “evrimsel ve amaçlı” tespitlerine katılsak da bu evrimselliğin mahiyeti hakkında tam olarak aynı fikirde değiliz. Bizce bu pasajın evrimsellik vurgusu, salt Antik Yunan'dan başlayıp gelişen ve İslâm ile biten bir süreci ifade etmemektedir.

Yukarıdaki yorumlarımızın bir devamı olarak bu evrimsel gelişimin, Fârâbî'nin sistemi açısından tarihin tüm ümmetleri için mümkün olarak kurgulandığını düşünmekteyiz. İlgili pasajın son cümlesi olarak verdiğimiz ifade burada tekrar önem arz etmektedir. Zira filozof, bahsin sonunda bu tarz gelişimlerin toplumların kendi iç dinamikleri açısından düşünüldüğünde zikrettiği tertibe göre olmasından bahsetmekteydi.<sup>354</sup>

Felsefenin tercüme ve nakiller yoluyla ulaştığı toplumlar, Fârâbî'nin buradaki açıklamalarının kapsamı dışında kalmaktadır. Çünkü Fârâbî önce toplumların kendilerinden hareketle ilgili evrimselliği kurgulamakta; daha sonra bu kurgunun dışında olmanın imkânı olarak tercüme ve nakiller vasıtasıyla felsefe ile karşılaşmanın muhtemel durumlarına değinmektedir. Örneğin; o nakledildiği bir toplumda dinin felsefe, cedel ve safsatadan önce ortaya çıkmasını mümkün görmektedir.<sup>355</sup>

Bu ifadeler ilgili pasajdaki (P3 ve P4) ifadelerin tarihsel ve bölgesel anlamda mutlaklık ifade etmediğini, tarihin bir noktası olarak iki filozofun başlangıç kılınmadığı şeklindeki yorumlarımızı destekler. Zira bu pasajdaki burhândan sonraki kısımlar

<sup>353</sup> Muhammed Özdemir, “Fârâbî ve İbn Sinâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslam'da Felsefenin Konumu”, *Turkish Studies*, sy. 4 (2014): 907.

<sup>354</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 153; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 190/191.

<sup>355</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 154; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 192/193.

mutlaklık ifade etseydi, nakledildiği toplumda dinin önceliğinden bahsedilememesi gerekirdi.

Özdemir'in konuyla ilgili değerlendirmeleri şöyle devam etmektedir.

Müslüman toplumlar felsefeyi tercümeyle ve sonradan edinmiş olmaları ve gerçek tek din olarak algılanan İslam'ın felsefeyle ilişkisi, Fârâbî'nin tarihsel ve düşünsel evrim algısında önemli bir etkide bulunmaktadır. İslam'ın felsefeye nispetle sonradan olması dolayısıyla – çünkü Yahudilik felsefeden önceydi; demek ki din olarak sadece İslam'ı baz alıyor- onun sistematik felsefeyi ve mükemmel filozofu söz konusu dinin içerisinde tanımladığını düşünüyoruz.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'un ikinci babında sözcüklerin, felsefenin ve dinin (mille) ortaya çıkışlarına ve felsefe ile dinin – sadece İslam'ı kastediyor; zira daha önce de belirtildiği gibi Yahudilik dininin mevcudiyet tarihi Yunan Felsefesi'nden evveldir- ilişkilerine eğilmektedir.<sup>356</sup>

Fârâbî'nin felsefe, tarih, siyaset ve ahlak tasavvurunda İslâm dininin etkisi yadsınamaz. Özdemir de önsel olarak kabul edilen bu etkiden hareket ederek, *Kitâbu'l-Hurûf*'daki pasajı (P3 ve P4) yorumlamaktadır. Tarihsel olarak Yahûdiliğin dışarıda kaldığına da dikkat çekerek asıl kurgunun İslâm hakkında geçerli olduğuna değinmektedir.<sup>357</sup>

İlk alıntıda İslâm toplumuna felsefenin tercümelerle ulaştığı gerçeği dile getirilmektedir. Bu ifade aslında İslâm'ın din olarak tebliğ edildikten sonra felsefenin bir topluma girmesi anlamına gelmekte ve Fârâbî'nin bu pasajdaki anlatımının kapsamı dışında kalmaktadır. Çünkü İslâm toplumunda felsefe, ilgili pasajın anlattıkları gibi kendi iç dinamikleri üzerinden inşa edilmiş felsefe değildir. Bu sebeple ilgili bölümün değil, devamında tercüme ve nakiller yoluyla felsefenin ulaştığı toplumların anlatıldığı bölümlerin kapsamında değerlendirilmelidir.

Câbirî'de de olduğu gibi bu yaklaşım tarzında bizatihi Aristoteles felsefesinin tarihsel olarak (Aristoteles dönemi) İslâm'a önceliği ve Yahudilikten sonralığı dikkate alınmakta; Aristoteles felsefesi sonrası tebliğ edilen Hırsityanlık ve İslâm'ın tebliğinin tarihsel olarak sonradanlığı bu kurguya yerleştirilmektedir. Oysa Fârâbî, felsefenin Müslümanlar arasına tercümeler yoluyla daha sonra girdiğini belirtmektedir.<sup>358</sup>

Burada işaret etmemiz gereken bir husus da Özdemir'in Câbirî'nin yorumunda dikkat çeken Hıristiyanlığı dikkate almamasıdır. Aynı tarihsel şartlar açısından düşündüğümüzde Hıristiyanlığın Aristoteles'ten sonra olduğu da açıktır. Bu noktada

<sup>356</sup> Özdemir, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu", 907.

<sup>357</sup> Yaşar Aydın, Fârâbî'nin sistemi açısından erdemli toplum üzerinden farklı nebilerin erdemli toplumlarının geçerli olduğunu ve buna Hz. Musa'nın örnek olarak verilebileceğine değinerek bizimle aynı hususa işaret eder. Bk. Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan (er-Reîs el-Evvel) Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sy. 2 (1987): 294.

<sup>358</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 157-159; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 198/199, 200/201.

Hıristiyanlığın dışarıda bırakılmasının tarihsel şartlar açısından herhangi bir gerekçesi bulunmamaktadır. Bunun temel sebebi de Fârâbî'nin sisteminde mille/din olarak sadece İslâm'ın kastedildiğinin müsellemlerle addedilmesidir.

Bu konu ile ilgili bir noktanın daha altını çizmemiz elzemdir. Fârâbî'nin sisteminde özel anlamda Hz. Muhammed'e tebliğ edilen anlamıyla İslâm'ın önemli etkisi olduğu malumdur. İlerleyen başlıklarda bunun delilleri gösterilecektir. Bu etkide bizce Fârâbî'nin Kur'ân kültürünün katkısı daha da büyüktür. Bu sebeple, Fârâbî'nin açıklamalarının Kur'ân'daki anlatıları göz ardı ettiğini düşündürecek bir okuma modelinden uzak, daha bütüncül bir okumanın imkânından hareket etmiş bulunmaktayız.<sup>359</sup>

Bu noktada Fârâbî'nin kendisinin de açıkça belirttiği üzere “Felsefeciler dindeki şeyleri felsefedeki şeylerin misalleri olduğunu bildikleri için dine karşı çıkmazlar.”<sup>360</sup> ifadesinin bir uzantısı olarak onun, Hz. Muhammed öncesi nebîleri ve onlara tebliğ edilen dinleri dışarıda bırakan bir tarih tasavvuru sunmadığı kanaatindeyiz. Yukarıdaki açıklamalarımızın tamamı, bu kanaatin doğrulanması amacıyla matuftur. Bunu örnek üzerinden somutlaştırabiliriz. Bizim önerdiğimiz model açısından Aristoteles'ten önce olduğu bilinen İbrahim (as) ve Musa (as) gibi peygamberler ve tebliğleri (filozof-nebî/A9-A10; fâzıl mille/B2) ve onların muhalifleri olan dinler (B1), Fârâbî'nin sisteminde yer bulabilirken, diğer yorumlar açısından (Aristoteles sonrası) Kur'ân'daki bu hususların Fârâbî tarafından göz ardı edildiğini varsayamamız gerekecektir. Bu ise Fârâbî'nin yukarıdaki ifadesinin aksini gündeme getirecektir; bunu da onun Kur'ân kültürüne rağmen temellendirebilmek mümkün görünmemektedir.

Müslüman filozofların, felsefe ile din, felsefî bilgi ile dînî bilgi arasında çelişkinin olmadığı ve bunların aslında birbirleriyle uyumluluğu üzerinde durdukları bilinmektedir.<sup>361</sup> Bunların başında da Fârâbî gelmektedir. Ona göre de her iki bilgi türü hakikatin farklı yöntemlerle ifade edilmiş tarzıdır ve aralarında kopmaz bir uyum söz

<sup>359</sup> Bu noktada İbrahim Hakkı Aydın da Fârâbî'nin tekdir edilmesine karşı çıkması, dini samimiyeti taşıyan metin olduğuna dair Fârâbî'nin Duâsı'nın çevirisine yazdığı giriş de benzer kanaatlerden neşet etmektedir. Bk. İbrahim Hakkı Aydın, “Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Büyük Duâsı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 22 (2004): 293-295.

<sup>360</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 155; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 192/193, 194/195.

<sup>361</sup> Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, “Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak - İhsâu'l-Ulum - Adlı Eserinin Tahlili”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, sy. 1 (2015): 50-51; Murat Erten, “Fârâbî'de Din-Felsefe Birliği/Özdeşliği I Eğitim ve Farklı Öğrenme Teknikleri”, *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 1 (2015): 156; Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, 56.

konusudur.<sup>362</sup> Bu uyumun arka planında felsefede burhanlarla ispat edilenlerin belli bir zaman sonra dinin misal diline konu olması söz konusudur. Gerçekliği ve hakikati bir tarafa, Fârâbî'nin bu tablosu salt dini felsefeye bağımlı kılmak olarak değerlendirilemez. Fârâbî'nin buradaki kaygısı, mevcut durumda aynı şeyi dile getiren iki farklı yöntemin bir bütün içerisinde telif edilebilmesine yöneliktir.

Fârâbî'nin felsefeyi dine öncelemesi salt epistemolojik ve metodolojik değildir. En az bunlar kadar etkili olan psikoevrimsel süreç olarak adlandırdığımız zihinsel gelişim tasavvuru da söz konusudur. Bizce asıl önemli olan ve Fârâbî'nin açıklamalarına rengini veren, öncelik-sonralık ilişkisinin psikoevrimsel boyutudur. Çünkü Fârâbî; felsefe, din/mille, fıkıh, kelâm ilişkisini anlatırken bireysel ve toplumsal biliş ve düşünüşün gelişim aşamalarından (felsefî düşünüş aşamaları ve bireylerde ve topluluklarda lafızların, dillerin, pratik ve teorik sanatların ortaya çıkışı) hareket etmekte, mevcut tarihsel gerçekliğin de büyük oranda buna göre olduğunu anlatmaktadır. Bunların büyük bir kısmını da öncelik ve sonralık ilişkisi açısından tahlil etmektedir.

Bu bakış açısı dolayısıyla belirli bir mille olarak İslam'ı (B2) felsefeden sonra konumlandırmak (nakledilen felsefeden önce olmasına rağmen hakikatte felsefeden sonradır) bir zihin felsefesi tarihinin (psikoevrimsel felsefe tarihinin) zorunlu sonucudur. Zira Hz. Muhammed ona göre burhânî hakikatleri (kendinde) bilmesi açısından filozof (A9); bunları insanlara bildirmesi açısından nebidir (A10). Bu durum kendisi açısından ve hakikatte (burhânî) felsefenin (filozofun) fâzıl dinden (İslâm'dan) önceliğini; tarihsel açıdan da belirli bir felsefe olarak Yunan (Aristo) felsefesinin İslam toplumuna nakil yoluyla gelişini bütüncül olarak görmemizi sağlar.

İslâm'ın hakikî ve fâzıl mille (B2) olarak Aristoteles felsefesinden sonra olmasına yönelik getirilen yorumları eleştirmemiz, İslâm'ın felsefeden önce olduğunu düşündüğümüz ya da Fârâbî'nin böyle düşündüğünü iddia ettiğimiz anlamına gelmez. Bilakis biz Fârâbî'nin bu öncelik-sonralık ilişkisini, Câbirî ve Özdemir'in yorumlarında görüldüğü üzere Fârâbî'nin gerçek ve olgusal tarihin idealize edilmesine değil, zihinsel ve psikolojik süreçlere dayandırdığını ve yukarıda anlattığımız modele göre kurguladığını, daha sonra İslâm'ın tebliğinden sonraki süreci idealize ederek anlattığını düşünmekteyiz.

---

<sup>362</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli Medîneti'l-Fâzıla*, thk: Albert Nasri Nadir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968), 147-148; Fârâbî, *Ârâu Ehli Medîneti'l-Fâzıla*, 89-90.

Netice itibariyle burhânî seviyeden sonra millenin/dinin ortaya çıkması (B2), bu millenin/dinin hakîkî/fâzıl olması, nebevî ve vahiy temelli dini temsil etmesi anlamına gelmektedir. Buradaki burhânî seviye ve sonrası ile kastedilen de tarihin belirli bir döneminden sonra (Aristoteles sonrası) olmak değil, nebinin zihinsel ve psikolojik süreçleri açısından taakkul (A9) ve tahayyülün (A10) dînî vahyin öncesi gerçekleşmiş olmasıdır. Zira nebinin filozofluğu, nebiliğini; burhânî felsefe düzeyi ve taakkul (A9), mütehayyile kuvvesini (A10) öncelemekte; bütün bu süreçler de Faal Akıl'dan taşan vahiylerin insanlara anlatımının neticesi olan sahih/fâzıl dini (B2) öncelemektedir.<sup>363</sup>

Aynı süreç zannî, çarpık felsefe ve bu felsefî düzeyden sonra ortaya çıkan fasit din (B1) için de geçerlidir. Buradaki dinin kaynağı, burhânî seviyedeki nebî değil de topluluktaki kişilerin kendileridir (nefisleridir); bu da onların gelişim seviyeleri olan hatabî, cedelî ve sofistik güçlerinin etkisi ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla çarpık/vehimsel din, kendi güçleri ile uydurdukları din anlamına gelmektedir. Fâsit, zannî, çarpık dinin zannî güç ve felsefeden sonra, burhândan önce olması, nebinin geçirdiği aşamalardan önce toplumun kendi toplumsal kazanım süreçleri ve seviyelerden sonra ortaya çıkmış olması anlamına gelmektedir.

Anılan bu ikili süreç, felsefî olarak bir boyutu bireylerin ve toplumların kendi kazanımları üzerinden diğer boyutu vahiy eksenli ilerlemektedir. Toplumsal boyut, psiko ve sosyoevrimsel bir tarih ve felsefe tasavvuru tanımlamamıza (P3: A-A6 arası); burhânî, nebevî, vahiy eksenli gelişim ve anlatımlar da (P4: A7, A8, A9, A10), sahih ve fâzıl dinin (B2) gelişim sürecinin, psikoevrimsel tarih ve felsefe tasavvuru tanımlamamıza matuftur.

Dolayısıyla biz sahih dinin/millenin (B2), burhânî felsefe (A9) sonrasına işaret eden açıklamaların, nebilerin zihinsel süreçlerine (nefs/psikoloji/De Anima) karşılık geldiğini ve sahih dinin/millenin, nefis teorisi üzerinden psikoevrimsel anlamda tesis edildiği iddiamızı ortaya koymuş olmaktadır. Bu tarz bir yaklaşım, Fârâbî'nin mille/din anlayışını belirli birkaç dini kastettiği şeklindeki daraltıcı yorumlar yerine, tüm dünya dinlerini anlamamızda daha bütüncül ve bütünlüklü bir tablo sunmaktadır.

Önerdiğimiz model sayesinde filozofun tümel ve mutlak mille (B) anlayışının daha tutarlı anlaşılacağı ifade edilebilir. Zira önerdiğimiz bu model, nebevî ve vahiy

<sup>363</sup> Bu noktada millenin felsefeye tabi olmasının, daha çok millenin hakiki felsefeden sonra ortaya çıkması anlamına hamledilebileceğine; bununla da hakiki anlamda felsefeye tabi olmanın değil, dinin vahiy merkezli olmasının kastedildiğini var sayabiliriz. Bu surette Gürbüz Deniz'in işaret ettiği "Mille, felsefeye tabi olsun" yargısının uyandırdığına dikkat çektiği değer kaybı algısının farklı şekilde anlaşılması da mümkün olacaktır. Bk. Deniz, "Din, Felsefe ve Mille", 56.



temelli bütün bölgesel-tarihsel dinleri, hakîkî/fâzıl (B2); nebevî ve vahiy temelli olmayan bütün bölgesel-tarihsel dinleri (B1), bireysel ve toplumsal anlamda gelişmişliğin ürünü olan toplumun uydurduğu zannî, fasit, câhil ve çarpık dinlerin hepsini kapsamaktadır.

Kısaca söylemek gerekirse, mutlak mille (B) kendi içinde câhil/fasit (B1) ve fâzıl (B2) olarak ikiye ayrılmaktadır. Fâzıllığın illeti gibi görünen burhân seviyesi aslında nübüvvet geleneğine gönderme yapan nübüvvet felsefesidir; nebinin psikoevrimsel süreçleri ile ilgilidir. Fâsitliğin illeti gibi görünen burhân seviyesi öncesi olma durumu da nübüvvet felsefesinin yer almadığı psikoevrimsel sürecin nübüvvet ve burhân seviyesi öncesine işaret etmektedir. Bu zamansal öncelik, daha önceki süreçlerdeki psikoevrimsel gelişmişliğe gönderme yaparken, burada ortaya çıkan dinin de bu seviyenin ürünü/neticesi olduğunu anlatmaktadır.

Bütün bunlardan hareketle bütüncül anlamda felsefe ve din kendi gerçeklikleri açısından tüm toplumlarda ve zamanlarda kaçınılmazdır. Bu kaçınılmaz sonuç, din açısından bazen nebevî olur (B2) ve fâzıl mille (B2) adını alır; bazen de kişilerin uydurmaları üzerinden olur (B1) ve fâsit mille (B1) adını alır. Şimdi bu tümel ve mutlak sonuç ile ilk pasajı (P1), B, B1, C (kelâm ve fıkıh dinden sonra gelir) ve C1'i (kelâm ve fıkıh fâsit ve zannî dinden sonra olursa), P2 ve sembolleri olan C ve B'yi birleştirebiliriz. Bunlar bize Fârâbî'nin sadece felsefe ve dini değil, kelâm ve fikhî da tüm zaman ve topluluklar açısından kurguladığını; kelâm ve fikhın tüm zamanlarda zorunlu olduğunu düşündüğünü söylememize imkân tanır. Bu surette sahih (C2) ve fâsit (C1) kelâm ve fıkıh anlayışı ile karşılaşmış oluruz.

## 2.2. FÂRÂBÎ VE KELÂMCILARIN DİN TASAVVURLARININ MUKAYESESİ

Buradaki mukayesemizi din, peygamber ve vahiy üzerinden genişleteceğiz. Fârâbî *Kitâbu'l-Mille*'de mille ve dinin eş anlamlı olduklarını söylemektedir. O milleyi/dini (B) ilk reisin çoğunluk için (bu çoğunluk on kişi, bir şehir, büyük bir ümmet ya da birçok ümmet olabilir) sınırlarını çizdiği/resmettiği, bir takım şartlarla

kayıtlanmış ve belirlenmiş inanç/ârâ ve fiiller/ef'âl bütünlüğü şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>364</sup>

Onun bu tanımı, fâzıl ve fâsit milleyi/dini (B) dolayısıyla dinlerin bütün cüzlerini içine almaktadır. Buna göre Fârâbî'de din/mille, felsefeden mutlak anlamda sonra (B) ortaya çıkmaktadır; ancak bu sonradan ortaya çıkış önceki başlıkta incelediğimiz üzere belirli bir tarih ile değil, dini vaz edenin bilişsel ve düşünsel seviyesi yani nebinin filozofluğu ve nebilğinin zamansallığı ile ilgilidir. Fâsit millenin zannî/cedelî, hatabî felsefeden sonra olması, dini vazedenin kendi uydurması (B1) olması; fâzıl millenin de burhânî/yakînî felsefeden sonra olması (B2), nebevî ve vahiy temelli olması anlamına gelmektedir.<sup>365</sup>

Buna göre din koyucuların topluma bildirdikleri inanılacak şeyler ve işlenecek eylemler fâsit olsun fâzıl olsun din/mille (B) adını almada ortaktır. Kelâm geleneğinde din teriminin kullanımının farklı boyutlarına birinci bölümde işaret etmiştik. Din teriminin karşılıklı ilişkiye girdiği kavrama göre anlam çerçevesinin genişleyebildiği veya daralabildiği tespitine yer vermiştik. Fârâbî, din ve millenin müteradif kavramlar olduğunu söylerken şeriat ile de sünnetin eş anlamlılığına dikkat çekmektedir.<sup>366</sup>

İmâm Mâtürîdî din ve mille teriminin eş anlamlı olduklarına;<sup>367</sup> din ile şeriat teriminin de ayırımına değinmektedir.<sup>368</sup> Fârâbî'nin insanların nebevî dinlerin/millelerin aksine inanıp başkalarını davet ettikleri şeyi fâsit/zannî/çarpık din/mille (B1) olarak değerlendirmesi gibi<sup>369</sup> Mâtürîdî de nebevî dinlerin tebliğ ettikleri dışında birtakım şeylere inanmaya daveti de “din” olarak nitelemiş; buna inananları da sapık (Fârâbî'deki

<sup>364</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 43; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 258.

<sup>365</sup> Fârâbî'nin bu tarz ikili anlatımı yani fâsit milleyi kişilerin kendi uydurmaları üzerinden (B1) tanımlaması, fâzıl milleyi de vahiy ve nebi merkezli anlatması (B2) en-Necm suresi başta olmak üzere birçok ayetin nebevî olmayan dinleri anlatım tarzını anımsatmaktadır. Özellikle en-Necm 53/23. ayet dikkat çekicidir. “Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilâh edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar (B1). Andolsun ki, kendilerine, Rableri katından yol gösterici (B2) gelmiştir.” Bu ayetteki “Allah'ın indirmeyip kendilerinin ve atalarının tesmiyesi/isimlendirmesi/adını koyması; nefis ve zan ilişkisi” kavramsal olarak da benzerlik taşımaktadır.

<sup>366</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 43.

<sup>367</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk: Muhammed Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), IV: 47; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev: S. Kemal Sandıkçı, Ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), IV: 56.

<sup>368</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk: Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayıncılık, 2006), V: 136-137; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev: Kemal Sandıkçı, Ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), V: 155.

<sup>369</sup> Fâsit mille bu anlamda kullanılmaktadır.

B1 ile aynı içerikle) olarak tanımlamıştır.<sup>370</sup> Saffâr el-Buhârî de din-şeriat ayrımına işaret edenlerdendir.<sup>371</sup>

Bu kullanımların odak noktası, dini/milleyi inanç (ârâ) ve amel (ef'âl) ortaklığı üzerinden tanımlamasıdır. Ayrıca Mâtürîdî'nin tevhit yöntemleri hakkında insanlık tarihinin birikimini yansıtan Tanrı inancının tarihine yönelik açıklamaları oldukça anlamlıdır. Zira bu bakış açısı, din teriminin belirli bir anlamda Hz. Muhammed'e ya da diğer peygamberlere tebliğ edilen dinleri değil insanlığın inanç ve düşünce dünyasını temsil eden nazarî ve metafizik anlamda mutlak şekilde Fârâbî'de kullanıldığını göstermektedir.<sup>372</sup> Buradaki kullanım ise terimin sadece inanç boyutuna dayanmaktadır. Zaten Mâtürîdî, din teriminin, farklı anlamlara geldiğini söyledikten sonra aslında inanç olarak benimsenen şeyleri ifade ettiğini belirtir.<sup>373</sup>

Mille/din (B) Fârâbî'de, ilk reisin çoğunluk için (bu çoğunluk on kişi, bir şehir, büyük bir ümmet ya da birçok ümmet olabilir) sınırlarını çizdiği/resmettiği, birtakım şartlarla kayıtlanmış ve belirlenmiş inanç/ârâ ve fiiller/ef'âl bütünlüğünü ifade etmekteydi.<sup>374</sup> Bu tanımı yukarıdaki fasit ve fâzıl mille ayrımı ile birleştirebiliriz. Fârâbî'nin fasit (B1) ve fâzıl (B2) mille ayrımı, dinin nebevî ve vahiy boyutlu olup olmamasına dayanmaktadır.

Dolayısıyla Fârâbî'nin fâzıl millesi, Tanrı, Faal Akıl, Nebî üçlüsünden insanlara aktarılan inanç ve amellerin bütünlüğünü bildiren dinleri (B2) temsil ederken; fâsit mille bu üçlünün etkisi olmaksızın kişilerin kendi nefislerinden uydurup insanlara “inanılacak ve amel edilecek” şeyler olarak sundukları şeyleri (B1) ifade etmektedir. Bu açıdan filozofun fâsit mille (B1) tasavvuru, kelâmdaki nebevî ve vahyî olmayan dinsel gelenekler ile aynı şeyi ifade etmektedir. Bu husus her iki geleneğin nebevî olmayan dini gelenekleri “hem din/mille” hem de “nebevî olmama” anlamında tanımlarken ortak olduklarını göstermektedir.

Fârâbî'nin fâzıl millesi (B2), nebevî ve vahiy eksenli olma noktasında ortak olduğu için fâzıl millelik birlik taşımaktadır. Fâzıl millenin (B2), farklı zaman ve coğrafyalarda farklı nebîler aracılığıyla ulaştırılması teorik olarak mümkündür. Bu

<sup>370</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V: 136-137; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, V: 155.

<sup>371</sup> Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille*, 194.

<sup>372</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 186-187/194.

<sup>373</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II: 349-350; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev: Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı, Ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), II: 387.

<sup>374</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 43; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 258.

nokta, kelâm geleneğinde kabul gören özelde de Mâtürîdî'nin “Bütün peygamberlerin dini birdir.”<sup>375</sup> ifadesi ile aynı hakikate işaret eder.

### 2.2.1. Kelâmcılarda ve Fârâbî'de Nübüvvet-Din İlişkisinin Tahlili

Fârâbî ve kelâmın nübüvvet ve din teorileri hakkında benzerliklere değindikten sonra farklılıkların temel çıkış noktasını tespit etmemiz ve bunun taşıdığı anlamlar üzerinde durmamız gerekmektedir. Kelâm ve Fârâbî'de keyfiyet açısından farklılık olsa da sübut açısından ortak olan hususlar yukarıdakilerle sınırlı değildir. Özellikle Fârâbî'nin peygamberlerin mucize gösterebileceklerini ve gelecekte haber verebileceklerini söylemesi oldukça dikkat çekicidir.<sup>376</sup> Mahiyet ve keyfiyet açısından arada farklılık olsa da kelâmcılarla Fârâbî'nin bu yaklaşımlarını, Gazzâlî'nin eleştirilerini paranteze alıp,<sup>377</sup> sübut açısından ortak bir zemin olarak kaydetmeliyiz.<sup>378</sup>

Yukarıdaki ortak noktalara rağmen her iki geleneğin farklılaştığı önemli bir husus bulunmaktadır. Bu farklılık, Fârâbî'nin zamansal ve evrimsel anlamda “fâsit felsefenin (A1-A6) fâsit dinden/milleden (B1); burhânî felsefenin (A7-A9) fâzıl dinden/milleden (B2) önce olması” ilkesinin açılımlarında karşımıza çıkmaktadır. Bu ifade, dinlerin kökeni ve gelişimi hakkında “Teizmden politeizme mi? Politeizmden teizme mi?” gibi modern tartışmaların geleneksel formlarını hissettirmektedir.<sup>379</sup>

Fârâbî'nin doğrudan böyle bir probleme işaret ettiğini söylemenin bir varsayım olduğu ve ayrıntılı olarak incelemeye gerek duyduğu ileri sürülebilir. Bütün bunlara rağmen dinlerin ortaya çıkışının psikoevrimsel anlatısı normal şartlarda fâzıl dinin/milleninin (B2) ortaya çıkışına kadar, fâsit millelerin (B1) ortaya çıkma imkân ve

<sup>375</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV: 48; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, IV: 56.

<sup>376</sup> Metin Pay, “İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri”, *Dini Araştırmalar*, sy. 47 (2015): 146-171.

<sup>377</sup> *Tehâfüt* geleneği yazarlarından Hocazâde'nin, birkaç filozof dışında mucizeyi reddeden filozofa rastlamadığına değinmesi de böyle bir paranteze almanın mümkün ve tarihte mevcut olduğunu göstermektedir. Metin Pay, “İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri”, 156; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 142.

<sup>378</sup> Birçok kelâmcı, nübüvvet ile ilgili gelecekte, gaybdan haber verme ve mucize üzerinde durmaktadır. Bk. *Agm.*; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 271-286; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), III: 388/389-414/415; Ayşe Nur Güdekli, “Mu'tezile Kelâmının Nübüvvet Teorisinin Dayandığı Asıllar/Esaslar – Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Örneği”, Ed. Abdulhamit Sinanoğlu, Recep Ardoğan, *Nübüvvet ve Medeniyet İslam Düşüncesinde Nübüvvet Alguları ve Medeniyet Tasavvurları* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 154-167. Karşılaştırmalı bir çalışma için bk. Hülya Alper, “İbn Sînâ ve Bâkîllânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışına Genel Bir Bakış”, Ed. İbrahim Coşkun, *İslam'da Peygamber İnanç Sempozyumu* (15-17 Eylül Diyarbakır) (İstanbul: Ensar, 2009), 161-182.

<sup>379</sup> Bugün insanların tanrı inancını tek Tanrı'dan başlatan dinler tarihi okuması daha güçlü görülebilir. Bk. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel vd. (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 25-27; Ayrıca bk. Şinasi Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 36.

gerçekliğini oldukça mümkün kılmaktadır. Nitekim filozof-nebînin kendisinin de bağlı olduğu hatabî, cedelî ve sofistik yolların (nübüvvet öncesinde) kişilerde yetkinleşip, bu kişilerin nefislerinden uydurdukları bir din (B1) şeklinde ortaya çıkmaları teorik olarak mümkündür. Bu da tam anlamıyla dinler tarihinin fâsitlikten (fasit milleden) (B1) fâzıllığa (fâzıl milleye) (B2) doğru evrildiği anlamına gelmektedir.

Söz konusu evrilme, insanlığın ve dinlerin kökeninin, ilâhî kaynaklı dinlerle değil beşerîn uydurduğu zannî, fâsit ve câhil millelerle başlatıldığı anlamına gelir. Bu süreç felsefesi aslında insanlığın dinden önce belirli bir seviyeye kadar doğal gelişim gösterdiği tezine dayanmaktadır. Bu da zorunlu olarak inanacak, inandığını aktaracak, inandıkları hakkında tartışacak kişilerin, bütün bunların öncesinde bunları mümkün kılacak unsurlara sahip olması gerektiğine dayanmaktadır.

İşte burası asıl farklılığın olduğu noktadır. Bu nokta Fârâbî’de inanç öncesi bir evredir; inanç oluşmadan önce insanlar, öncelikle pratik ihtiyaçlarını ve karşılıklı anlaşarak ortak bir zemine kavuşmaya ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple de din (B), insanların tarihi süreç içinde bu gelişimleri (A1-A6 ve A7-A9) elde etmesinden sonra ortaya çıkmaktadır. *Kitâbu’l-Hurûf*’ta harflerin ve lafızların ortaya çıkışı, dilin kaynağı ve yetkinleşmesi, genel sanatların ortaya çıkışı gibi burhân ve din öncesi süreç bunun için anlatılır.<sup>380</sup> Burası kelâm geleneği ile karşı karşıya gelinen önemli bir noktadır. Nitekim kelâm geleneğinin büyük çoğunluğu, dillerin başlangıcının, tevkîfi olduğu şeklindeki teze yakın durmaktadır.<sup>381</sup>

Fârâbî; lafızların, dillerin, pratik ve teorik sanatların gelişimini anlatırken, fâsit (B1) ve fâzıl (B1) millenin dolayısıyla nebevî ve vahyî geleneğin etkisi dışında bir üslup tercih etmektedir. Zira milleler, toplumun kendi iç dinamikleri açısından düşünüldüğünde, bütün bu hususlar meydana çıktıktan sonra gündeme gelmektedir. Dinin ârâ ve ef’âl kısımlarının açılımları dolayısıyla nübüvvet, bunların icat edilmesinde

<sup>380</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, 158/159-188/189; Fârâbî’nin dillerin oluşumu hakkındaki açıklamaları (nidâdan başlayarak gelişen bir süreç) düşünüldüğünde dilleri birarada yaşamanın zorunlu sonucu olarak insanların geliştirdiği şeklindeki teze yakın olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte Antik Yunan’da dillerin verili ve kazanımsal olarak oluştuğu şeklinde iki farklı tezin de izlerini görmek mümkündür. Bk. Elmas Gülhan Çam, “Dillerin Kökenine İlişkin Kelâmî Yaklaşımlar: Bâkillânî Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 45 (2018): 369, 371.

<sup>381</sup> İbn Füreke, *Mücerred*, 41; Ayrıntılı bilgi için bk. Muzaffer Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 47; Elmas Gülhan Çam, “Dillerin Kökenine İlişkin Kelâmî Yaklaşımlar”, 376-380. İslam düşüncesinde dillerin kökeni tartışmasının simâî olanın kıyasî olana, kıyasî olanın da simâî olana öncelenmesi anlamında karşıtlık üzerinden yürütülmediğine dair bk. Hilmi Demir, “Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni”, *Dini Araştırmalar*, sy. 2 (1998): 158.

etkili görünmemektedir.<sup>382</sup> Çünkü nübüvvet, filozofun kendinde kesin olarak bildiği şeylerin başkaları için de bilindir kılınmasında işlevsel olmakta; bir kimlik olarak kurucu misyonuna dînî teklif aşamasında kavuşmaktadır.<sup>383</sup> Bu durum, teorik olarak insanlığın nübüvvet ile başlatılmadığı; nebevî dinin, dinsel boyutunu temsil eden vahyin içeriğinin salt kitâbî bir formda algılandığı anlamına gelmektedir. Zira Fârâbî'nin millenin/dinin ârâ ve ef'âl boyutunu inşa ettiği vahyin bu ikisine yönelik içeriği hakkında verdiği ifadeler, bunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>384</sup>

Fâzıl millenin (B2) belirli bir süreç sonrası gündeme gelmesi, tarihin başlangıcının kurucu unsuru olarak nübüvvetin etkinliğinin bir süre dışarıda tutulduğu anlamına gelmektedir. Nitekim burhânî seviyeye erişene (A7-A9) kadar geçen süreçlerin insânîliği, toplumların gelişiminde başlangıçtan nübüvvet olgusuna değin ilâhî müdahalenin değil, insânî kesbin öne çıkarıldığına delâlet etmektedir. Dolayısıyla nübüvvetin kuruculuğunun, medeniyetin inşasında değil, dinin/milleninin (B2) insânî kılınmasında (Vahyin olgusal gerçekliğinin işleyiş süreci, Tanrı'dan Faal Akla, Faal Akıl'dan Peygamber'e şekindedir) etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Fârâbî'nin nübüvvet ve sahih din tasavvuru, toplumun belirli bir bilişsel ve düşünsel seviyede gündeme gelebilecek olgulardır. Nitekim peygamberlerin filozofluğundan (burhânî seviye-taakkul) önce dinin kendisi için getirildiği insanın/insanların belirli seviyelerde olması gerekmektedir. Kelâmî terminolojide teklif dönemi olarak ifade edilebilecek bu dönemin, kelâmda buluş şartı olarak kemâl-i aklın oluşması anlamına geldiği ifade edilebilir.<sup>385</sup> Bu anlamda Fârâbî'de nebevî mesaja muhatap olacak bireylerin belirli yetkinliklerde ve düşünsel seviyede olması gerektiği, bireylerin ve toplumların gelişim aşamaları, pratik ve teorik anlamda kıyas türlerini ifade eden hatabî, cedelî ve sofistik seviye üzerinden açıklanırken; kelâmcılarda belirli nazarî (tecrübeye dayanmayan ilkeler) ve amelî bilgilerin (tecrübeye dayanan ahlâkî eylemlere dair bilgiler) (zorunlu bilgilerin) birlikteliği üzerinden kurgulanmaktadır.<sup>386</sup>

Fârâbî'nin aksine kelâmcıların insanlık tarihine bakışı, ilâhî ve nebevî etkinlikten bağımsız anlaşılabilir. Bu itibarla Fârâbî'nin bireysel ve toplumsal gelişim

<sup>382</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 43-46; Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 258-261.

<sup>383</sup> Fârâbî, *Tahsilus-Saâde*, 91, 92; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 73, 74.

<sup>384</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 43-46; Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 258-261.

<sup>385</sup> Eş'arî, buluş için kemâl-i aklın şart koşulmasında icma olduğundan bahsetmektedir. Eş'arî, *Makâlât*, 480-481.

<sup>386</sup> Üçüncü bölümde bununla ilgili daha ayrıntılı açıklama yapılacaktır.

süreçleri kelâmcılar açısından nakzedilmese de buradaki asıl ihtilaf, bu gelişim sürecini/insânî etkinliğin ilerlemesini sağlayan fail illette kelâm geleneğinde nebevî bir başlangıç söz konusu iken; Fârâbî'nin modeli bu nebevî etkinliği başlangıç aşamasında dışarıda bırakıyor ve sadece burhânî hakikatlerin dînî/tekîffî olarak anlatımında etkin kılıyor görünmektedir.

Tahir Uluç'un ifade ettiği gibi, “İnsanlık medeniyeti peygamberlere ve dinlere/inanç öğretilerine dayandırılmaktadır.”<sup>387</sup> sözünü kelâm geleneğinin büyük bir kısmına şamil kılmak mümkündür. Bu durum teorik anlamda insanların ve toplumların inşa ettikleri zanaat, tıp, gıda vb. gelişmelerin temelinde nebevî bir etkiyi var sayan önemli bir nübüvvet felsefesidir. Bu itibarla aralarında dini tanımlama; inanç ve amel şeklinde tasnif etme noktasında ihtilaf olmasa da, nebî anlayışlarının uzanımları hakkında ve nübüvvet olgusunun başladığı nokta açısından önemli bir farklılık gündeme gelmektedir.

Fârâbî'nin filozof-nebîsi belirli bir zaman ve coğrafyada boşlukta peygamber olarak ortaya çıkmamaktadır. Bilakis Faal Akıl ile ittisal sürecine girene kadar (filozof-nebî olmadan önce) diğer süreçlerin içinde bilfiil aktiftir.<sup>388</sup> Bu süreçlerin başlangıç ve gelişim aşamalarındaki toplumun bir ferdi olarak önemli etkinliği de olabilir. Hatta kelâmcıların tanımlamasında olduğu gibi medeniyetlerin temelinde ve zanaat, tıp, gıda vb. konularda başvuru kaynağı da olabilir. Ancak dînî anlamda Faal Akıl ile ittisal süreci öncesinde vahiy, kitap ve insanlara inanç ve amel tebliğ etme misyonu gündemde olmadığı için nebî olarak değil, toplumun bir ferdi olarak (filozof) anlam kazanabilir.

Bununla birlikte kelâmcılar, vahyin niteliğini kitâbî olma ile sınırlandırmamış olsa gerektir ki bu tarz temel ve ilkesel bilgilerin ancak ilâhî bir haber vasıtasıyla başlatılabileceği ve bunlardan hareketle geliştirilebileceği kanaatindedirler. Bu noktada bir anlama çabasının neticesi olarak şöyle muhtemel bir sonuçtan bahsedebiliriz: Kelâmcıların nebî ve haberi bilgi kategorisi salt kitâbî değil, insanın varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olan bilgileri de ihtiva etmektedir. Aksi halde tür olarak insalığın varlığını devam ettirebilmesi oldukça zor görünmektedir. Yok olmak ya da

---

<sup>387</sup> Tahir Uluç, *İmâm Mâturîdî'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 85.

<sup>388</sup> Fazlurrahman da bu duruma “Peygamberin aklının olağan bir şekilde düşünen bir zihnin geçtiği aşamaları geçmesi gerekir, ancak bunlardan sonra vahiy gelir.” cümlesiyle dikkat çeker. Bk. Fazlur Rahman, *İslam'da Nübüvvet*, 33-34.

telef olmak için yaratılmayan insanın<sup>389</sup> varlığını devam ettirebilmesi, zamanın uzun ve tesadüfiliğindeki (tecrübe oluşuna kadar) evrimsel gelişime terk edilmemektedir. Bunun için gerekli olan bilgiler, haberî bilgi olarak insanlar arasındaki kişilerden birine verilmelidir. İşte burası kelâmcılar açısından ilâhî bildirim/haber olgusu kapsamında; dolayısıyla nübüvvet içerisinde değerlendirilmektedir.<sup>390</sup>

Fârâbî'nin nübüvvet ve vahiy tasavvurunun ise bu noktaya uzanmadığı; kelâmcılarda nübüvvet ile başlayan sürecin, Fârâbî'de cedelî, hatabî, sofistlik felsefe/zannî felsefe ve burhânî felsefe üzerinden filozof ve felsefe ile tanımlandığı anlaşılmaktadır. Tam bu nokta, felsefenin/filozofluğun dine/peygamberliğe önceliğinin başladığı yerdir. Bu sebeple şöyle bir yorum yapmamız mümkündür. Fârâbî, din kapsamında olmayan ve vahyin kitâbî boyutuna kadar olan süreçlerdeki ilâhî (Faal Akıl ile ittisal) müdahaleleri ve kişisel durumları, bütün olarak felsefenin alanına ait kılmıştır. Bu durum Fârâbî'nin, kelâmcıların nübüvvet teorisindeki din ve kitâbî vahyin öncesine uzanan nübüvvet tasavvurunda felsefeye ve filozoflara yer açtığı şeklinde yorumlanabilir.

Üzerinde durduğumuz konular, her iki geleneğin nübüvvet, vahiy ve haberî bilgi tasavvuru üzerinde derinleşmeyi iktiza edecek niteliktedir. Nihâî anlamda ifade etmek gerekirse, Fârâbî açısından insanlığın dine kadar ulaştığı gelişmişlik düzeyi, felsefe ve filozofluk üzerinden tanımlanırken; kelâmcılar açısından bu süreç, nübüvvet (haber teorisi) ile tanımlanmaktadır. Buradaki asıl ihtilaf, nübüvvetin hangi noktadan başlayıp nereye uzandığı ile ilgili tanımlamaya dayanmaktadır. Kapsamlı çalışmaları gerekirse de kelâmcıların nübüvvet ve nebînin pratikteki uzandığı yerin, Fârâbî'nin pratik anlamda filozof/felsefe ve nebî kullanımını içine alan geniş bir içeriğe (anlamsal ve zamansal olarak) sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kelâmın nübüvvet teorisi, modern anlamda felsefenin dinden doğduğu tezinin İslâm düşüncesindeki görünümünü vermektedir.<sup>391</sup>

<sup>389</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk: Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), I: 27; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev: Bekir Topaloğlu, Ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), I: 100.

<sup>390</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I: 299-300; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, I: 328-329; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (çev.) 274, 275, 276, 277. Nübüvvetin mahiyeti ve kapsamı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 44-49.

<sup>391</sup> Din felsefe etkileşimi ve felsefenin dinden doğduğuna dair kanaatler için bk. Mehmet Karasan, "İlk Yunan Düşüncesinde Din İlmi Denemeleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1953): 21-22; Murtaza Korlaeççi, "Din-Felsefe Etkileşimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1999): 71. Kelâm geleneğindeki bir örnek olması açısından bk. Uluç, *Filozofları Eleştirisi*, 26-27.



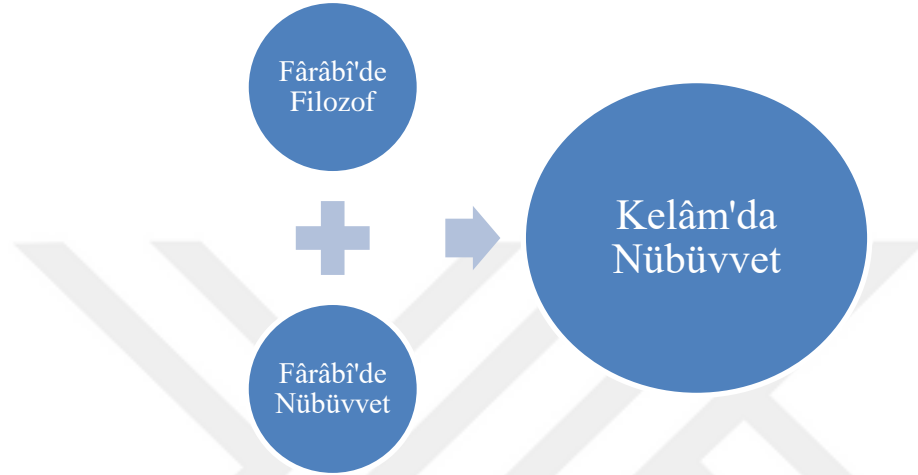
Fârâbî ve kelâmcıların nübüvvet din arasındaki işlem-kaplam ilişkisini sembolik olarak aşağıdaki gibi de ifade edebiliriz.

**Kelâmda Nübüvvet-Din İlişkisi:**

Nübüvvet > Kitâbî Vahiy/Din

**Fârâbî’de Nübüvvet-Din İlişkisi:**

Nübüvvet = Kitâbî Vahiy/Din



Şekil 2.3. Fârâbî ve kelâmda filozof ve nübüvvetin kapsamı şekli

Burada işaret etmemiz gereken bir husus da vahiy olgusudur. Vahiy, Tanrı ile peygamber, insan ve diğer bazı canlılar arasındaki çeşitli iletişim şekillerine verilen genel bir nitelmedir.<sup>392</sup> Vahiy, Fârâbî’nin sisteminde fâzıl/erdemli millenin/dinin kaçınılmaz bir unsurudur. Bu unsurun varlığı ve yokluğu millenin/dinin, fâzıl ve fasit/câhil olarak nitelenmesini belirlemektedir.<sup>393</sup>

Fârâbî, vahyin gerçekliğinden emin olduğu gibi bu gerçekliğin felsefi arkaplanını da inşa etmeye çalışmaktadır. Vahyin nasıl oluştuğundan<sup>394</sup> öte bizim için önemli olan, İlk Reis ve din ile ilgili açıklamaların taşıdığı değerdir. Özellikle *Kitâbu’l-*

<sup>392</sup> Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*, 20-21; İsmail Bulut, *Nübüvvet Çağdaş Bir Yaklaşım* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018), 58-59.

<sup>393</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille*, 44; Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin Kitâbu’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 259.

<sup>394</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu’s-Siyâseti’l-Medeniyye el-Mulakkab bi Mebâdi’i’l-Mevcûdât*, thk: Fevzi M. Neccâr (Beyrut: 1998), 79-80; Fârâbî, *Ârâu Ehli Medîneti’l-Fâzıla*, 77-78; Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, (çev.) 76-78; Necip Taylan bunu şu cümlelerle özetler: “Faal Akıl’da bulunan her suret bölünemezdir. İnsânın natik kuvvesinin nazârî ve amelî kısımlarına ve mütehayyile gücüne Faal Akıl hulul edince, o kimseye vahiy gelmeye başlar yani Allah ona vahiy indirir. Böylece Tanrı’dan taşan vahiy, Faal Akla, oradan müstefad akıl aracılığı ile Münfail Akla ve sonra mütehayyile kuvvetine gelir. Ve bu insan Faal Akıl’dan münfail akla taşan, feyzan eden şeyle Hakîm, filozof ve mükemmel bir düşünür olur.”. Bk. Taylan, *Din Felsefeleri*, 142-143. Vahyin oluşumu ile ilgili ayrıca bk. Hidayet Peker, “Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (2008): 157-176.

*Mille* bu noktada oldukça önemlidir. Filozof öncelikle millenin (B) tanımı, İlk Reis'in fâzıl (B2) ve câhilliğine (B1) göre ayrımını gerçekleştirdikten sonra Fâzıl İlk Reis hakkında vahye değinmektedir.<sup>395</sup> Erdemli İlk Başkan'ın (Hz. Peygamber) yönetimle ilgili toplumsal konumu, Allah'tan gelen vahiyle doğrudan alakalıdır. Bu itibarla onun sadece dini (ârâ ve ef'âli) değil yöneticiliği de vahiy kaynaklıdır.<sup>396</sup>

Fâzıl İlk Reis (Peygamber) inanç ve amelleri, vahye göre belirler. Vahye göre belirlemenin de iki boyutu vardır. Dindeki/milledeki inanç ve amelleri biri ya da ikisiyle belirleyen Fâzıl İlk Reis, insanlara bildirir. Belirlemenin ilk boyutu, inanç ve amelle ilgili şeylerin tamamının belirlenmiş olarak kendisine vahyedilmesidir (توحي إليه). Diğer boyut, vahyin kendisinden ve vahyeden Allah'tan kazandığı bir kuvvet ile bizzat kendisinin belirlemesidir (يقدرها هو بالقوة). Bu belirlemede ortaya çıkan iki boyuttan ilki “*vahyin bizzat kendisinin*” tamamını ona iletmesi, diğeri kendisine gelen bu vahyin ona sağladığı bir “*yetenek ile kendisinin takdir etmesidir*”.

Bu iki boyut, Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an'ı ve kendisinin uygulamalarının bütünü temsil eden sünnetin muhtevasını akla getirmektedir. Fârâbî doğrudan Kur'an'daki ayetleri ve Hz. Peygamber'in sünnetini lafzen zikretmese de, “tamamının vahiyle belirlenmesi ile İlk Reis'in kendindeki bir yetenekle belirlemesi” ifadeleri, onun vahyin belirleme alanı dışında İlk Reis'in (Peygamber/Hz. Muhammed) dînî alanda ârâ ve ef'âl belirleyebileceğini düşündüğünü göstermektedir.<sup>397</sup> Buradan hareketle Fârâbî'nin Fâzıl İlk Reis'in<sup>398</sup> dinde/milleda ârâ ve ef'âlden (inanç ve amel dünyasından) bazı ilkeleri belirleyebileceğini mümkün gördüğü yorumunda bulunabiliriz.<sup>399</sup>

<sup>395</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-mille*, 43-44; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 258-259. Bizce Fârâbî buradan sonra doğrudan Hz. Muhammed (as) ve İslam'ın tebliği ve yayılma tarihinden bahsetmektedir.

<sup>396</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-mille*, 44; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 259.

<sup>397</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 44; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 259.

<sup>398</sup> Fâzıl/erdemli ilk başkanın/ilk reis'in Hz. Muhammed için kullanıldığına dair bir yorum için bk. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, “Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsâu'l-Ulûm Adlı Eseri”, 66.

<sup>399</sup> Bu ifadeleri, filozofun sünnete (İlk Reis'in vahiyden elde ettiği bir kuvvetle) dinde hüküm koyma yetkisi tanıdığı şeklinde değerlendirmemiz mümkündür. Bu itibarla ilgili anlatı, Peygamber'in hüküm koymasının mahiyeti hakkında gelenekteki metlûv ve gayr-i metlûv vahiy algısı bağlamında incelemeye değer görünmektedir. Fârâbî'nin peygamberin hüküm koyması ile ilgili süreci Kur'an ve Hadis ile tanımlayan Macid Fahri'nin burada sünneti değil de hadisi öne çıkaran yorumuna katılmadığımızı belirtmek isteriz. Bk. Macid Fahri, *Al-Farabi*, 49.

## 2.2.2. Nazarî ve Bâtînî Kelâm Karşılaştırması: Mâtürîdî ve Fârâbî

Fârâbî'nin vahyin oluşumu ile ilgili Faal Akıl'dan mütehayyile kuvvesine uzanan psikolojik süreçleri anlatımının konumuz dışında olduğunu belirtmiştik.<sup>400</sup> Bununla birlikte ilgili süreç anlatılarının ve psikoevrimsel nübüvvet teorisinin erken dönem kelâm geleneğinde kısmen bilindiğini söyleyebiliriz. Bunun için verebileceğimiz ilk örnek İmâm Mâtürîdî olabilir. Çünkü Mâtürîdî'nin açıklamaları, Fârâbî'nin nübüvvet teorisini dönemin bâtinî kelâmına yaklaştırır mahiyettedir.

Mâtürîdî *Tevîlât*'ta Bâtînîler'in iddialarından bahsederken kısmen Fârâbî'nin teorisinin izlerini vermektedir.

Bâtînîler, Allah'ın beşer türüne kitap ve peygamberlik vermediği iddiasındadır. Allah bunları peygamberlerin kalplerinde ortaya çıkan basit nefse (en-nefsü'l-basît) verir; bu basit nefis, peygamberlerle ülfet eder ve peygamberlerin kalplerine Allah'tan aldıklarını yerleştirir. Peygamberler de kitapları ve sahifeleri kaleme alırlar; bunlar peygamberler dışındaki kişiler için mümkün değildir. İnsanlar da bunları onlardan alırlar.<sup>401</sup>

Şârih Semerkandî'nin kullandığı kavramlar bu hususu daha da destekler mahiyettedir. Semerkandî'nin Bâtînîler'i anlatırken kullandığı kavramlar; ilk illet olarak Allah, Akıl, nefis-i nâtika, peygamberlerin kalplerinde tahayyül (A10) gibi Fârâbî'nin teorisindeki terimlere oldukça yakındır.<sup>402</sup> İmâm'ın buradaki Bâtînî nitelemesinin arkasında yatan sebep, kavramların kitâbî olmaması, kitâbî manaların gizemli olan terimlerle ifade edilmesi ve Bâtînîlerin ifadelerindeki kitâb ve nebiliğin beşer türüne verilmediği iddiasıdır.

Mâtürîdî'nin doğrudan Fârâbî'nin dayandığı felsefî arkaplanı hedef aldığını söylemek şuan için erken ve zordur. Ancak Mâtürîdî'nin Fârâbî'nin teorisinin benzerlerini dönemin bâtinî hareketleri içerisinde değerlendirdiği açıktır.<sup>403</sup> Burada Mâtürîdî'nin ifadeleri, Fârâbî'yi değil; dönemin bâtinî oluşumlardan birinin nübüvvet ve vahiy algısı hakkında kısmî bilgi taşımaktadır. Bizce bu ifadeler Fârâbî'yi nübüvvet ve vahiy felsefesi açısından doğrudan kapsamaz; ancak kavramsal örgü itibarıyla kısmen benzerlik taşıdığı da bir gerçektir. Dolayısıyla Fârâbî'nin bu noktada bâtinîlere kavramsal örgü açısından yakın olması, özgünlüğünü gölgeleyici nitelikte olmamalıdır.

<sup>400</sup> Bu sürecin bir yorumu olarak bk. Deniz, "Din, Felsefe ve Mille", 66 (30. Dpt.).

<sup>401</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, II: 346; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*, II: 383.

<sup>402</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, II: 346; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*, II: 383.

<sup>403</sup> Mâtürîdî'nin dönemin bâtinî hareketlerine dair eleştirileri, bunların Aristo ve Yeni-Eflatun geleneği açısından muhtemel muhatapları, eleştiri konuları ve kavramsal örgüsü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Uluç, *Filozofları Eleştirisi*, 133-160.

Zira Fârâbî'nin açıklamaları ile Mâtürîdî'nin bâtınîlere nispet ettiği görüşler arasında önemli oranda mahiyet farkı da bulunmaktadır.<sup>404</sup>

Mâtürîdî'nin ifadelerine göre, Fârâbî'nin nübüvvet ve vahiy felsefesi, Bâtınîler ile kelâm arasında bulunmaktadır. Mahiyet açısından kelâm geleneğine; kavramsal örgü açısından Mâtürîdî'nin ifadelerindeki bâtınî hareketlere yakın durmaktadır. Bâtınîlerle kavramsal benzerlikten öte, kelâm geleneği ile olan mahiyet benzerliğini ortaya koymak bizim açımızdan daha önemlidir. Öncelikle Fârâbî, Allah'ın kullara indirdiği vahyin olgusal gerçekliğini, bu gerçekliğin insanlara Ruhulemin/Ruhulkuds (Faal Akıl) ile bildirildiğini açıkça ifade etmektedir.<sup>405</sup> Dolayısıyla “Allah'ın beşer ruhuna kitap ve peygamberlik verilmediği” şeklinde Mâtürîdî'nin Bâtınîler'e nispet ettiği düşünce Fârâbî'de yer almaz. Fârâbî bu noktada Mâtürîdî'nin naklindeki bâtınîlerden ayrılmaktadır.

Öyle görünüyor ki Fârâbî, dönemin bâtınî hareketleri olarak bilinenlerin kavramsal örgüsü ile kitâbî kavramları birleştirmeye çalışmış; bu itibarla mahiyet açısından kelâm geleneğine yakınlaşırken, kavramsal gizem dolayısıyla bâtınîlere yaklaşmıştır. Bu da bir anlamda kabuğun içinin (Ruhulemin/ruhulkuds) kitâbî, kabuğun dışının (Faal Akıl) örtülü/bâtınî lafızlarla ifadeye döküldüğü; zâhir-bâtın ilişkisi açısından farklı bir tasavvur şeklinde değerlendirilebilir.

Fârâbî'nin kavramları arasında “imâm” terimi ile kelâm geleneğinden bir örnek olarak Mâtürîdî'nin İmâmiyye'ye nispet ettiği bir görüşe kısaca temas etmek, önceki pasajdaki yorumlarımızı desteleyebilir. Fârâbî *Tahsîl*'de imâmın, filozof ve kanun

---

<sup>404</sup> Yukarıdaki pasaj, nübüvvet ile ilgili yaptığımız tahliller ve diğer mukayeseler, Tahir Uluç'un dikkat çektiği “İslâm felsefesi düşüncesinin hem kendisinin hem de eleştirisinin gözden geçirme amacına” yönelik bu çalışmada bir katkı kabul edilebilir. Ayrıca Bâtınîlikle ilgili olarak da “... resmî Meşşâî felsefenin kendisinin neredeyse filozoflarla özdeşleştirdiği Bâtınîyye ve Karâmita'ya nispet edilerek-eleştirdiği görüşlerini dikkate aldığımızda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu meselelerle ilgili öncülük ve özgünlüğüne dair algı ve değerlendirmelerin radikal bir gözden geçirmeye ihtiyaç duyduğu görülecektir.” şeklindeki Uluç'un değerlendirmeleri de burada önem arz etmektedir. Uluç, *Filozofları Eleştirisi*, 12. Yukarıdaki metinde Fârâbî'nin özgünlüğünün bulunduğunu; bununla birlikte kelâmcılar açısından bâtınîliği istilâhen muhafaza ettiğini söyleyebiliriz. Öyle anlaşılıyor ki, Fârâbî'nin kavramsal örgüsü, dönemin kelâmcılarının bâtınî/imâmî/karâmita tanımlamasına uysa da, filozofun o gruplara nispet edilen bazı konularda ayrı durduğu; ilgili bâtınî hareketlerin kavramlarının içini, Kur'an'ın muhtevasıyla daha yoğun bir şekilde doldurduğu da düşünülebilir. Bu da aslında dönemin bâtınî hareketlerinin kitâbî bir içeriğe/mahiyete davet edilmesi anlamında da değerlendirilebilir. Zira Fârâbî onlarla aynı kavramları kullanırken içeriğin açık ve belirgin noktalarını Kur'an'dan mülhem; belirgin noktalarının keyfiyetine dair açıklamaları ise Aristo (De Anima) ve Yeni Eflatuncu (Sudûr) birikim üzerinden inşa etmektedir.

<sup>405</sup> Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 32.

koyucu kavramlarıyla aynı anlamda olması gerektiğini belirterek, “imam”ı filozof ile kanun koyucunun/bilge yöneticinin yanına taşımaktadır.<sup>406</sup>

Fârâbî'nin buradaki açıklamalarını teorik olarak İmâmiyye ya da imâmet ile ilişkilendirmek zor görünüyor olsa da imâm terimi dönemin teoloji ve siyaset teorilerinin aslî kavramlarından olduğu için kısmi bir ilişki kurmak mümkündür. Fârâbî'nin imâm terimini özellikle siyaset ve yönetim felsefesi açısından ele alması, terimi İmâmiyye'nin elinde bâtinî ve teolojik bir hüviyetten kendi sistemine çekme çabası olarak düşünülebilir. Zira filozof, imâm terimini, sisteminin en önemli ikilisi olan filozof ve kanun koyucuya eşitlemekte; bu itibarla farklı tarz okumaları dışlamış görünmektedir. Fârâbî'nin imâm teriminin imâmî-bâtinî kimliğini biraz daha yumşatmaya çalıştığı da düşünülebilir. Bu etkili tercihin muhtemel bir çağrışımının da, Şii geleneğe yönelik bir açılım ya da Şia'yı da içine alan bir sistem kurma kaygısı olduğu söylenebilir.<sup>407</sup>

Mâtürîdî'nin İmâmiyye'ye nispet ettikleri ile Fârâbî'nin ifadeleri arasında benzerlikler bir vakıa olarak karşımızdadır. Bu noktada Fârâbî'nin “nübüvveti filozofluk/burhânî seviyeden sonra kurguladığı psikoevrimsel süreç anlatımının”, kendisinden önceki bâtinî/imâmî geleneklerin imâm anlatımı üzerinden kurguladığı; Fârâbî'nin onların din ve nübüvvetin psikoevrimsel anlatımından etkilendiği; hatta daha önceki süreçte İmâmiyye'nin imâm terimi üzerinden ortaya koyduğu teoriyi, Fârâbî'nin felsefe, filozof ve burhân üzerinden sistemine evirmiş olabileceği ihtimallerini gündeme getirmektedir.

İşaret ettiğimiz ihtimallerin gerçekliği “Fârâbî'nin nübüvvet felsefesinin özgünlüğünü” tartışmaya açabilir.<sup>408</sup> Özgünlüğün tartışılabilmesi için Mâtürîdî'nin nakli dışında daha fazla bilgiye ihtiyaç vardır. Bu sebeple özgünlük tartışmasını bir tarafa bırakıp söz konusu ihtimallerin imkân ve gerçekliği üzerinde duracağız.

<sup>406</sup> Fârâbî, *Tahsîlus-Saâde*, 91, 92; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 71; Ayrıca bk. Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduha Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 86.

<sup>407</sup> Filozofu Şii olarak tanımlayan Najjar, Fârâbî'nin teorileri ile Şiilik arasındaki ilişki hakkında şu yorumlarda bulunur: “İlk izlenimler, Fârâbî'nin siyâsî doktrininin, siyâsî Şiilik'in büyük çapta nazârî bir doğrulanması (tasdiki) olduğu neticesine götürür.” Ancak İbn Teymiyye'ye atıfla tevili gerekçe göstererek Fârâbî'nin Şii kimlik üzerinden tanımlanması ise bizce metodolojik bir hatadır. Zira tevil meselesi, İslâm düşüncesinin köklü problemlerinden olduğu gibi, Şiiliğin değil çoğu fırkanın mümeyyiz vasfıdır. Bk. Fauzi M. Najjar, “Fârâbî'nin Siyasî Felsefesi ve Şiilik”, çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX, (1975): 297, 303. Burada Çubukçu'nun Fârâbî hakkındaki bazı yorumlarda görülen İsmâîli iddialarına yönelik itirazına katılsak da bu iddiaları eleştirirken ileri sürdüğü gerekçelerin yeterli olmadığını belirtmek isteriz. Bk. İbrahim Agâh Çubukçu, “Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV (1996): 75.

<sup>408</sup> Uluç, *Filozofları Eleştirisi*, 12. Ayrıca filozoflarla Bâtınîler arasındaki benzerliklerden bazıları hakkında bk. Uluç, *Filozofları Eleştirisi*, 135, 136, 146, 154, 180.

Mâtürîdî'nin İmâmiyye'ye nispet ettiği "imâm" anlayışını temel aldığımızda Fârâbî'nin filozof ve kanun koyucusunun/bilge yönetici yanında duran imâmın, İmâmiyye'de daha bâtinî ve açıklaması güç bir teolojiyi yansıttığı görülecektir. Mâtürîdî'nin nakline göre İmâmiyye En'âm sûresinde İbrahim'in (as) yaşadığı yıldız, ay ve güneş tecrübesini, Ali'nin şerhi/açıklaması olarak benimsediklerini iddia etmektedirler.<sup>409</sup> Burada İmâmiyye "güneşi" Ali ile tevil etmiş görünmekte ve bâtinî bir mahiyet arz etmektedir. Buna göre onlar; yıldıza mezun, aya lâhık, güneşe de imâm demektedirler.<sup>410</sup> İbrahim (as) yıldıza yönelmiş; sonra Lâhık yani ayın seviyesine çıkmayı başarmış sonra da mütemmim derecesi olan imamlığa çıkmış yani güneşi görmüş,<sup>411</sup> mütemmim/kemâl derecesinden sonra risalete ulaşabilmiştir.

Buraya kadar olan kısmın kavramsal olarak (yıldız, ay, güneş, mezun, lâhık, imâm) karşılığını Fârâbî'nin imâm anlayışında göremeyiz. Ancak burada mahiyet açısından bir benzerlik vardır ve kavramsal farklılıkları unutturacak niteliktedir. Bu benzerlik, nübüvvet/risalete ulaşmanın psikoevrimsel bir mahiyette anlatılmasıdır. Bu tarz anlatının Fârâbî'de olduğunu yukarıda zikretmiştik. Mâtürîdî'nin risalet derecesine ulaştıktan sonraki süreçle ilgili anlatıları Fârâbî'nin sistemiyle olan benzerlikleri daha da arttırmaktadır.

Fârâbî'nin sisteminde nebilik/resüllük (A10), filozofluktan sonra (A9) gündeme gelmekteydi. İmâm terimi de *Tahsîl*'de filozofa (A9) eşitlendiği için, nübüvvetin/risaletin (A10) doğal olarak imamlıktan/filozofluktan sonra olması (A9) gerekmektedir. İşte burası Mâtürîdî'nin İbrahim (as) hakkında söylenen "mütemmim

<sup>409</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V: 126-127; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, V: 143. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk: Mecdî Baslum (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), IV: 143-144. Tahkikli metinler arasında farklar bulunmaktadır. Bekir Topaloğlu tahkikine göre İmamiyye ayetin Ali'nin açıklaması/şerhi olarak benimsediklerini iddia etmektedir. Ancak çeviride bu şerhin Ali'den alındığı anlamı öne çıkarılmıştır. Bunun sebebi de muhakkiklerin Ali için dipnotta yaptıkları açıklayıcı ifade olabilir. Bu ifade "İmamiyye'den bazısı, bu ayetleri kendilerine özgü görüşleri/reylere göre tevil ettiler ve bu tevili de Hz. Ali'ye nispet ettiler" şeklinde yer almaktadır. Ancak bizce ayetin Ali'nin tevili olarak İmâmiyye tarafından tevil edildiği muhakkak olsa da, bu tevilin Ali'den geldiği o kadar açık değildir. Diğer tahkikli metindeki küçük farklılıklar Topaloğlu tahkikinde özellikle et-tâlî ve es-sânî tercihleri noktasında Semerkandî'nin şerhinden istifade edilerek tashih edilmiştir. Tercümedeki bazı tercihlerin de bu şerhten yapılan tashihiyle dayandığı anlaşılmaktadır. Tâlî nitelemesini kullananlardan biri de Bâkîllânî'dir. O Bâtinîlerin Sâbık ve Talî kullanımlarının Senevilerin Nur ve Zulmet anlayışından mülhem olduğunu belirtmektedir. Bk. Ali Aslan, "Bâkîllânî'nin Keşfü Esrâri'l-Bâtiniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", (Doktora Tezi: İstanbul, 2018), 79.

<sup>410</sup> Fârâbî'de güneş metaforu, insanın faal akla konumu ile gözün güneşe konumu üzerinden işlenmektedir. Bu itibarla zahiren Fârâbî'de güneş Faal Akla karşılık kurgulanmış görünmektedir. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 35.

<sup>411</sup> Hz. İbrahim kıssasının benzer anlatısını Bâkîllânî de gerçekleştirmektedir. Bk. Aslan, "Bâkîllânî'nin Keşfü Esrâri'l-Bâtiniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", 98.

derece olan imâmî geçtikten sonra risalet derecesine ulaşabilme” şeklinde bahsettiği sistem ile benzeşmektedir.

Mâtürîdî'nin nakline göre onlar “mütemmim derecesine ulaşan/ımâmın risalet derecesine ulaşmış olduğundan; risalet derecesine ulaşan imâmın da sonrakinden/et-tâlî hayal kabul eden/kâbil ve şeriatları tasarladığından” bahsetmektedir.<sup>412</sup> İşte burası da Fârâbî'nin filozofluktan (A9) nübüvvet (A10) geçiş süreci ile ilgili anlatılarıyla örtüşmektedir. Hatta kavramsal olarak da Mâtürîdî'nin “sonrakinden hayalleri kabul etme (القابل من التالي بالخيال) ve şeriatları tasarlama (المصور للشرائع عندهم)” yetki ve yetkinliklerinden bahsetmesi oldukça dikkat çekicidir. Benzerlik ilerleyen cümleler içinde Mâtürîdî'nin el-akla da işaret etmesiyle daha da ileri taşınmaktadır.

Fârâbî'de filozofluk, nübüvvet öncesi psikoentelektüel/zihinsel bir yetkinlik seviyesi olarak kurgulanmıştı; daha sonra Faal Akıl'dan alınan burhânî hakikatler, hayal (tahayyül derecesi-A10) yöntemi ile insanlara anlatılıp onlar için şeriatler haline getirilmekte yani insânî kılınmaktaydı. Mâtürîdî'nin imâm seviyesine kadarki anlatılar, Fârâbî'nin Faal Akıl ile ittisal öncesi (A1-A6) süreç anlatılarını ifade ediyor gözükmektedir. Bu aşama Fârâbî'de zannî felsefe ve buna dayalı nebevî olmayan/kişilerin kendi uydurmaları olan dinleri ihdas ettiği aşama olup, nebilik henüz söz konusu değildir. Nebilik, filozofluk/imâmlık seviyesine kadar çıkmayı beklemektedir. Yani kişilerin ve toplumların bilişsel ve evrimsel gelişim süreci devam etmektedir. Bu süreçte filozofluk ve nebilik İmâmiyye'ye nispet edilen imâmlık ve risalet derecesi gibi son aşamadır. İşte Fârâbî'deki seviye olarak burhânî felsefe ile filozofluk, İmâmiyye'ye nispet edilen imâm derecesi ile mahiyet olarak benzeşmektedir.

Mâtürîdî'nin nakline göre ayeti bu şekilde yorumlayanlar, İbrahim'in (as) muhatabı olanları belirli seviyelerden başka seviyelere yükselmek durumunda kabul etmektedir. Burada da Fârâbî'deki evrimsel ve bilişsel sürece benzer bir psikoevrimsellik kendini göstermektedir. Hatta bu sebeple Hz. İbrahim'in (as) toplumu, onun dışında bu süreçleri henüz aşamadığı, psikoevrimini tamamlamadığı için kendi uydurdıkları o dönemin “*Rablarına ibadet etmek zorunda*” kabul edilmektedir. Yani ilgili psikoevrimsellik tamamlanmadığı için Fârâbî'de zannî felsefenin zorunlu sonucu câhil/fasit yani nübüvvet ve vahiy olgusu dışında kendilerine dayanan mille/din (B1), bu yorumda da o toplum için zorunlu görülmektedir.

<sup>412</sup> Mütim, Me'zûn, Tâlî gibi temel kavramlara ve bu tarz bâtinî anlatılara yoğun olarak yer veren bir müellif de Bâkillânî'dir. Bk. Aslan, “Bâkillânî'nin Keşfü Esrârî'l-Bâtiniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, 98, 99, 104, vd.

Bu açıklamalardan sonra, Fârâbî'nin nübüvvet anlatısı ile Mâtürîdî'nin İmâmiyye'ye nispet ettiği kurgu arasında “psikoevrimsellik” ortak olduğu açıktır. Bunun dışında da “Fârâbî'deki burhânî felsefe, mütemmim dereceyle; filozof, İmâm terimiyle örtüşmekte; burhânî felsefe öncesi fasit/câhil mille anlatısı (B1), imâm derecesi öncesi (yıldız-ay/mezun-lâhık) İbrahim'in (as) kendi toplumunun içinde bulunduğu durum ile somutlaşmaktadır. Fârâbî'nin filozof nebideki hayal (A9+A10) ve filozof-nebinin şariat koyması (A10), İmâmiyye'de risalet derecesine ulaşan İmâm'ın hayal alması ve şariatları tasarlaması ile benzer sürece (dinin insani kılınmasına) işaret etmektedir”. Sonuç itibariyle yukarıda zikrettiğimiz ihtimallerin tamamının kendi içinde bir gerçeklik (örtüşme ve benzeşme) barındırdığı ortaya çıkmış olmaktadır.

### 2.3. SAHİHLİK VE FÂSİTLİK AÇISINDAN KELÂM

Kelâm ve fikhın fâzıl (B2) ve fasit (B1) millelerin (B) tamamına ait birer sanatı olarak kurgulandığına daha önce dikkat çekmiştik. Şimdi konuyu İslâm kelâmı açısından ele alarak ilgili tümel yargının alanını daraltabiliriz. Öncelik-sonralık ilişkisi kendi içinde bir göreceliliği barındırmaktadır. Tümel anlamda felsefe dinden/milleden öncedir (B). Buna ilaveten sahih felsefe fâzıl/sahîh dinden/milleden (B2), zannî felsefe fâsit dinden/milleden öncedir (B1). Teorik anlamda her iki koşulda da felsefenin dinden önceliği söz konusudur (B). Fâsit din olduğu için de burhânî felsefe henüz kemâle ermemiştir. Bu durumda fâsit dinin/millenin yerinin (B1), zannî felsefeden sonra sahih felsefeden önce olması gerekmektedir.

Bu konunun daha açık hale gelmesi için A, B, C, D sembolleri üzerinden anlattığımız süreçlere geri dönmemiz gerekmektedir. Bu süreçlerde Fârâbî'ye göre dinin ortaya çıktığı iki aşama bulunmaktadır. Biri A7 öncesi diğeri de A10 sonrasıdır. Her ikisi de B sembolü ile gösterilmiştir. Fârâbî'de fikh ve kelâm da dinden sonra ortaya çıkan iki sanat olduğuna göre, filozofun kelâm ve fikhı iki tarzlı ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan B1 burhânî felsefe öncesinde ortaya çıkan dine, C1 de bu dindeki fikha ve kelâma; B2 burhânî felsefe sonrası ortaya çıkan dine, C2 de kelâma ve fikha delâlet etmektedir. Dolayısıyla B1 Fârâbî'deki fâsit milleye ve C1 de fâsit milledeki kelâm ve fikh sanatlarına karşılık gelmektedir.

Fârâbî açısından fasit felsefenin özelliklerine baktığımızda bunların Arsitoteles öncesi seviyeler olarak zikrettiği hatabî, cedelî ve sofistlik yöntemler olduğu görülmektedir. Tam bu nokta zannî felsefeyi ifade eder ve zannî felsefeden sonra ve



zanni felsefeye dayalı millenin ortaya çıkması mümkündür.<sup>413</sup> Zanni felsefe de burhândan önce olduğuna göre<sup>414</sup> aslında burhân öncesi süreçte dinin/millenin ortaya çıkması, Fârâbî’de teorik ve pratik olarak mümkün hale gelmektedir. Dinin fâzıllık ölçüsü burhânî felsefe; dinin fâsitliğin ölçüsü de nebevî ve vahyî olmayan, kişilerin kendilerinin ortaya atmaları olduğuna göre fâzıl millenin ölçüsünün de nebevî ve vahyî olması gerekecektir. Bu gerekliliği de Fârâbî açıkça ifade etmektedir.<sup>415</sup>

Din (B), ister fâzıl (B2) olsun ister fâsit (B2) olsun ârâ ve ef’âl bütünlüğü olarak insanlara sunulduktan sonra ortaya kelâm ve fıkıh sanatı (C) çıkmaktadır. Dinin insanlara sunulması ile kelâm ve fıkıh sanatının (C) ortaya çıkması arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bu husus fâsit/câhil mille (B1) için de geçerlidir. Bu sebeple Fârâbî, fâsit millenin (B1) (fâsit felsefeden sonra/kişilerin kendi uydurduğu din/mille) kelâmının (C1) çok daha aşağı seviyede olduğunu belirtir.<sup>416</sup> Bunun taşıdığı anlamı kısaca şöyle ifade edebiliriz: Fâsit mille (B1), kişilerin kendi uydurduğu dinleri ifade eder. Bundan sonra ortaya çıkan kelâmın (C1) amacı ve işlevi de buna göre olacaktır. Bu işlev de hakikat olduğu zannedilen şeyleri ya da bunların misallerini temellendirmeye çalışmaktır.<sup>417</sup>

Bu işlev fâsit mille (B1) için olduğu gibi fâzıl mille (B2) için de geçerlidir. Fâzıl milledede de temellendirme işlevi ortaya çıkar; aralarındaki fark, birinin zannîleri ya da zannîlerin misallerini hakikat olarak temellendirmek iken (C1); diğeriinki (C2) hakikatin misallerini hakikat olarak temellendirmeye çalışmaktır.<sup>418</sup> Bu sebeple kelâm ile ilgili Fârâbî’nin ifadeleri kendi içinde iki açıdan değerlendirilmelidir. İlki fâsit millenin (B1) kelâmı (C1), diğeri fâzıl millenin (B2) kelâmıdır (C2).<sup>419</sup>

<sup>413</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 153-154; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 190/191, 192/193.

<sup>414</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 150-153; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 184/185-188/189.

<sup>415</sup> Zannî felsefeden sonra olmak, dinin kişilerin kendi karihalarından/mizaçlarından, fitratlarından ve nefislerinden ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 154; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 192/193; Fâzıl İlk Reis’in belirlediği ârâ ve ef’âalin bütünü ancak vahiyyle belirlenmektedir. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 44; Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 259. Okuyucuların ve araştırmacıların dikkati, Fârâbî’de felsefenin dinden önce olduğu olgusuna yoğunlaştığında bu noktanın gözden kaçırılması mümkündür. Bu sebeple felsefenin dinden önce olması hakkında “zannî felsefeden sonra olmak ile fâzıl felsefeden sonra olmak” ifadelerinin anlaşılabilmesi için “nebevî ve vahyî olmamak ile nebevî ve vahyî olmak” ilke kılınmalıdır.

<sup>416</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 131-133; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 152/153, 154/155, 192/193.

<sup>417</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 131-132; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 152/153, 154/155.

<sup>418</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 132; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 154/155.

<sup>419</sup> Bu noktada Fârâbî’nin *İhsâu'l-'Ulûm*’daki kelâmcı gruplarını Müslüman topluma ait kelâm ekolleri şeklinde değerlendirmem gerektiğine dikkat çeken Şenol Korkut’un yorumu önem arz etmektedir. Bk. Korkut, “Fârâbî’nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 107.

Fârâbî misalleri “*kendinde hakikat olanın misalleri*” ile “*zannîleri hakikat ya da zannîlerin misalleri*” şeklinde ayırdı. Kelâm dindeki şeyleri temellendirmesi üzerinden tanımlandığı için aslında Fârâbî’de kelâma karakterini veren şey, felsefe ve mille anlayışıdır. Zira felsefe hakikatleri, din de o hakikatlerin misallerini taşımaktadır. Kelâm da hakikatlerin misallerinin taşıyıcısı olan din ile ilişki içerisinde olup bu misalleri temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>420</sup>

Din (B), misaller üzerinden kendini gerçekleştirdiği için dinden sonra ve dine bağımlı olarak ortaya çıkan kelâm sanatının (C) da buna uygun hareket etmesi gerekir. Bu sebeple “*hakikatin misalleri*” üzerinden yapılan tanımlama “hakîkî felsefe-fâzıl mille- fâzıl milleye bağlı kelâm” (A7-A10, B2, C2) üçlüsüne ait ilişki ağını vermektedir. Bu ağ bir sonraki başlığımızda derinleşeceğimiz asıl ilkeyi bize vermektedir. Hakîkî mille (B2) tanım olarak Hz. Muhammed’e tebliğ edilen İslâm dinini kapsadığı için fâzıl mille (B2) kelamcılarının (C2) neyi müsellemler aldıkları, neyin misallerini temellendirmeye çalıştığı açığa çıkmış olmaktadır.

Buradan hareketle “Felsefede burhanlarla temellendirilmiş şeyleri, öğretimin bütün insanları kuşatarak gerçekleşmesi için bütün insanlar nezdinde ilk bakışta meşhur olanlarla temellendirmeyi istemek”,<sup>421</sup> fâzıl millenin (B2) kelâmcılarının (C2) özelliği olarak kaydedilmelidir. Çünkü burhân, fâzıl millenin özelliği olduğundan bunlarla ilgili temellendirme de fâzıl millenin (B2) ve fâzıl mille kelâmının (C2) özelliği olmak durumdadır. Dolayısıyla zannî felsefe sonrası ortaya çıkan fâsit dini (B1) takip eden kelâmın (C1) yukarıdaki alıntının kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir.

Şimdi bu ifadeleri daha somut hale getirebiliriz. Fâzıl millenin (B2) burhânî felsefeden sonra olması, nebevî ve vahiy temelli olmasıydı. Fâzıl millenin kelâmının (C2) işlevi de nebevî ve vahyî bilgileri (nazarî) temellendirmek olmaktadır. Burada hemen işaret edelim ki bu önerme, Fârâbî’nin kurgusunda bütün nebevî ve vahyî dinlerin/millelerin ortak özelliğidir. Bu sebeple ilk başlıklarda işaret ettiğimiz üzere, bütün peygamberlerin bildirdiği inanç ilkelerinin temellendirilmesi, kendi dönemleri açısından fâzıl millenin (B2) kelâmı (C2) adını alacaktır.

Yine bu dönemlerdeki fasit millelerin/dinlerin (B1) (sapkın ve uydurulmuş dinler), zannîleri (hakikat zannedilen şeyleri) ve bunların örneklerini/misallerini temellendirmesi de bu dinlerin kelâmları (C1) adını alacaktır. Netice itibarıyla dinsel

<sup>420</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 132; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 154/155 (10 ve 24).

<sup>421</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 133; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 156/157.

gelenekler (B) var olduğundan beri, kelâm sanatı (C) da vardır ve bu sanat, ait olduğu dinsel geleneğin inanç ilkelerini temellendirme işlevi görmektedir. Bu ilkelerin dinsel metinlerdeki anlatısı da felsefede burhanlarla ya da zannî olarak cedelî, hatabî yollarla ispat edilen fâzıl (B2) ve câhil (B1) milledeki şeylerin “misalleri” adını almaktadır. Dolayısıyla “misal” nitelmesi, nebevî gelenek açısından (fâzıl ve hakîkî mille açısından) doğrudan vahiy ürünü olan Kur’ân’ın metafizik hakkındaki bilgi değerine atıf yapmaktadır.

Burada şöyle bir ihtimalden de bahsedebiliriz. Kelâm sanatı inşa edilmiş bir disiplin olarak değil hatabî bir işlevselliğe sahiptir.<sup>422</sup> Bu sebeple aslında temellendirme işlevleri “kelâm” adı ile tanımlanmış olabilir. Bu tanımlamada etkin olan iki unsurun bulunduğunu tahmin edebiliriz. Birinci bölümde kelâm teriminin karşılıklı tartışma, anlatma ve ikna etme gibi içeriklerinin bulunduğu bahsetmiştik. Bu itibarla Fârâbî kendi dönemine kadar oluşan kelâm külliyyatının anlam içeriğinden birini öne çıkarmış ve bunu bütün dinsel geleneklerdeki temellendirme işlevine anlam olarak yüklemiştir.

Terimin bu içerikle kullanılmasında ya da bu içeriğin kelâm terimine yüklenmesinde etkin olan bir husus da Aristoteles olabilir. Çünkü Aristoteles, logos içinde kanıtlama yöntemleri arasında retorik yani hitabeti de zikretmektedir.<sup>423</sup> Fârâbî, Aristoteles geleneğindeki logos ile Müslüman kültürün birikimi olan kelâm teriminin daha önceki içeriğini (kitâbî ve pratik) bu şekilde birleştirmiş görünmektedir.

Felsefenin zannî (A1-A6) ve hakîkî (A7-A9), dinin (B) câhil/fasit (B1) ve fâzıl (B2), kelâmın (C) da her dinsel geleneğe ait bir sanat olarak kurgulandığı ortaya çıktıktan sonra Fârâbî’nin,

(P1) “Her toplulukta felsefeye karşı çıkmanın olduğu açıktır. Kelam sanatı (C) da felsefeye karşı çıkar. Kelamcılar dinin felsefeye karşı olduğu oranda filozoflara karşı olacaktır.”<sup>424</sup>

genel ve tümel yargısının mahiyetini soruşturabiliriz.

Burada “Dinin/millenin (B) felsefeye karşı çıkması; kelamcılarının felsefeye karşı çıkması” şeklinde ikili yapı bulunmaktadır. Felsefeye yönelik bu ikili karşı çıkışın her toplulukta bulunması” ne anlama gelmektedir? Dinin/millenin (B) felsefeye karşı çıkması nasıl olmaktadır? Ya da bu ifadeden Fârâbî neyi kastetmektedir? Daha sonra dinin felsefeye karşı olması ölçüsünce kelamcılarının (C) felsefeye karşı çıkmasından

<sup>422</sup> Çünkü temel anlamda iknâ hatabî yöntemlerle gerçekleştirilir. Dinsel hakikatlerin iknâsı da hitâbet ile yapılmaktadır. Bu hatabî iknânın adı kelâm ile nitelenmiştir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 154/155.

<sup>423</sup> Keyinci, *Marcus Tullius*, 22.

<sup>424</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 157; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 196/197.

kastedilen nedir? Ve bunun İslam kelâmı (C2) açısından taşıdığı değer nedir? Son olarak da her toplulukta felsefeye karşı olanların bulunması nasıl anlaşılmalıdır?

Bu kadar fazla soru sormamızın sebebi, bu sarıh ifadelerin görüldüğünden daha derin anlamlar taşıdığını düşünmemizdir. Salt bu ifadeler okunduğunda basit bir genelleme yapılabilir. Ancak bu ifadelerin yer aldığı bölümün bütünlüğü dikkate alındığında daha derinlikli bir yapı ile karşılaşmak mümkündür. Bu şekilde de basit bir genelleme ile geçilmeyeceği anlaşılacaktır.

Fârâbî, kelâmcıların felsefeye karşı olmasının iki boyutu olduğuna işaret etmektedir. Bunlardan biri fâzıl millenin (B2) kelâmcılarının (C2) felsefeye karşı olması; diğeri ise fâsit/câhil mille kelâmcılarının (C1) felsefeye karşı olmasıdır. Her ikisinin karşı olmasının mahiyeti de birbirinden farklıdır. Daha doğru bir ifade ile câhil/fâsit millenin (B1) kelâmının (C1) ve kelâmcılarının felsefeye karşı olma gerekçesi, fâzıl/hakîkî millenin (B2) kelâmcılarının (C2) felsefeye karşı olma gerekçesinden farklıdır.

Fâzıl din/mille (B2) temelde burhânî ve nebevî olacağı için burada felsefeye karşı olan dinin hatabî, cedelî ve sofistik felsefeye dayanan din (B1) olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu çıkarıma devam ettiğimizde, bu dinin (B1) felsefeye karşı çıktığı oranda fâsit millenin kelâmcıları (C1) da felsefeye karşı çıkacaktır. Hakîkî/fâzıl milleye (B2) ve felsefeye karşı çıkan, fâsit/câhil felsefe olan hatabî, cedelî ve sofistik felsefeye dayanan din (B1) ve o dinin kelâmcılarıdır (C1).

Bütün bu hususlar ortaya koymaktadır ki Fârâbî’de kullanılan her bir kavram sistematik bir tercihin ürünüdür. Bununla birlikte filozofun kurgusundaki ikili yapı göz önüne alınmadığında, felsefe-kelâm muhalefetinin mahiyetine dair böyle bir analize ulaşmak mümkün olmayacaktır. Bu sebeple *Kitâbu'l-Hurûf*’taki bu ifadelerin mutlak ve tümel yargısından hareketle, “felsefe ve kelâmın amansız düşman” gibi sunulması, Câbirî’de işaret ettiğimiz gibi metnin bütünlüğünün dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır.

Bu açıklamalardan ve Fârâbî’deki kelâmın felsefe eleştirisinde yaptığımız ayırmadan sonra Rudolph’un ilgili yorumlarının bütün felsefe-kelâm ilişkisine şamil kılınamayacağını belirtmek isteriz.<sup>425</sup>

Aynı şekilde yukarıdaki pasaj hakkındaki yorumlarımızı Fârâbî’nin

<sup>425</sup> Rudolph, “Fârâbî ve Mu‘tezile”, 243-244.

(P2) Din/mille (B) fasit felsefeye (A1-A6) tabi olduğunda/onun ardından geldiğinde (B1 olur), sonra din/mille ehline (B1'e) burhânî-sahîh felsefe (A7-A9) nakledildiğinde felsefe (A7-A9) o dine/milleye (B1'e) din/mille (B1) de o felsefeye (A7-A9) her açıdan karşı/muannit olur.<sup>426</sup>

ifadeleri bizi destekler. Zira filozof burada bir dinin felsefeye bütün yönlerden itiraz edeceğini anlatırken fâsit ve hakîkilik üzerinden hareket etmektedir. Bu itibarla aslında karşı karşıya gelen fâsit millenin (B1) dayandığı zannî felsefe (A1-A6) ile burhânî felsefedir (A7-A9). Bunları dinsel gelenekler anlamında vahiy temelli din ile kişilerin kendi uydurmaları olan dinlerin karşı karşıya gelmesi şeklinde yani fâzıl mille (B2) ve fasit/câhil mille (B1) karşılaşması olarak düşünmek de mümkündür.

Bu tarz karşı olma ilişkisinde, Fârâbî'nin hatabî-cedelî ve sofistlik felsefe ile burhânî felsefe arasındaki karşıtlığı, tevhîd ve şirk şeklindeki dinsel gelenekler arasındaki karşıtlık ile birleştirdiği ifade edilebilir. Burada hangisinin belirleyici olduğunu söylemek zor görünmektedir. Zira hakîkî felsefe ile hakîkî olmayan felsefeler arasındaki karşıtlık ilişkisi felsefî külliyat; tevhîd ve şirk karşıtlığı da Kur'ân ve İslâm kültürü üzerinden Fârâbî'nin tevarüs ettiği iki gelenektir.

Bütün bunlardan hareketle hakîkî/fâzıl millelerde (B2) (örneğin; İslâm/B2 ve kelâmında/C2) felsefeye karşı olmanın illeti ile fâsit millelerde (B1) (putperestlik, şirk vb. kişisel çabaların ürünü olan ve vahiy temelli olmayan dinler/inanç ve amel birlikteliklerinde/B1) felsefeye karşı olmanın illetinin farklı olması gerekir. Fâsit mille ve fasit felsefenin karşı çıkışının temelinde hakîkî felsefeyle aralarında mahiyet açısından (fâzıl-câhil/fâsit) farklılık bulunmaktadır. Vahiy temelli olan ve fâzıl millenin kelâmcılarının (C2) (daha doğru ifade ile din mensuplarının tamamı) felsefeye karşı olması ise mahiyet farklılığı barındırmaz.

Bu açıklamaların doğurduğu sonuç, Fârâbî'nin kelâm (C), kelâmcılar ve fıkıh nitelemesinin, salt Müslüman kelâmcıları kapsamadığı gibi Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer nebevî gelenekler dâhil fâzıl (B2) ve fâsit/câhil (B1) tüm inanç sistemlerini kapsayan bir kullanıma sahip olduğudur. Bu kullanım içeriği, felsefe kavramının hakîkî ve zannî felsefe, din/mille teriminin inanç ve amel bütünlüğünü sunan tüm oluşumları (B) (vahiy temelli olan ve vahiy temelli olmayıp kişilerin kendilerinden kaynaklı) fâzıl (B2) ve fâsit/câhil (B1) mille şeklinde tasnifinin bir devamı niteliğindedir. Hal böyle olunca hakîkî felsefe/A9-hakîkî mille/B2-hakîkî kelâm/C2; fâsit felsefe/A1A6-fâsit

<sup>426</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 155-156; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 194/195.

mille/B1-fâsıt kelâm/C1 şeklinde hakikat ve hakikat olmayan üzerinden yapılan ikili yapı varlığını devam ettirmektedir.

Bu anlamda fâzıl dinde/milledede felsefeye (B2) ve filozoflara karşı olmanın mümkün ve mevcut; ancak bu durumun diğerindeki gibi hakîkât-zann şeklinde mahiyet çatışması şeklinde olmadığını Fârâbî:

(P3) ...dindeki (B2) şeylerin, felsefede kesin burhanlarla (A7-A9) temellendirilen teorik/nazarî şeylerin misalleri olduğunu bilmezse, o topluluk dinin içerdiği şeylerin misallerini hakikat ve bunların teorik/nazarî şeyler olduğunu zannettiği için susulur. Bundan sonra o topluluğa dinin (B2) kendisini izlediği (hakîkî/burhânî) felsefe (A7-A9) nakledilirse o takdirde bu dinin (hakîkî/burhânî) (B2) felsefe ile zıtlığı, dinin (B2) ehlinin (hakîkî/burhânî) (A7-A9) felsefeye ve dinin (B2) felsefedeki şeylerin misalleri olduğunu bilmedikleri sürece felsefe ehlinin de dine (B2) karşı çıkmalarından emin olunamaz.<sup>427</sup> sözleri ile açıklamaktadır.

Bu ifadeler (P3) oldukça önemlidir. Burada tikel bir örnek olarak fâzıl mille (B2) İslâm ve Müslüman topluma felsefenin nakli, bu toplumda felsefeye muhalefetin mahiyeti ortaya konulur. Ancak dikkat çekmek istediğimiz husus, bu pasajların (C/C2) kelâmcılarla doğrudan ilgili olmadığı; bundan da önemlisi Fârâbî'nin burada salt felsefe muhalefetine değil fâzıl mille muhalefetine de değinmiş olmasıdır.

Din-Felsefe ilişkisine ve dinin felsefeye muhalefetine yoğunlaşmak, Fârâbî'nin bu ifadelerinin diğer boyutunun gözden kaçmasına sebep olabilir. Burası fâzıl mille (B2) ile burhânî felsefenin ya da fâzıl mille (B2) mensupları ile burhânî felsefe mensuplarının (A7-A9) (dindarlar ile filozofların) “ortasını bulma” çabasının en somut yeridir. Zira filozof buradaki “hakikatin misalleri” açıklamasını, sadece din mensuplarına değil, felsefe mensuplarına da yönelmektedir. Bu da aynı illet/ilke bağlamında “*genel anlamda milleyi/dini özelde de İslâm'ı benimsemeyen, dine gerek olmadığı vb. iddiaların taşıyıcısı felsefe geleneği*” ile “*felsefenin meşruiyetini tartışan din mensuplarının*” ortasını bulmaktır. P3'ün temel vurgusu, kelâm-felsefe/felsefe-kelâm karşılaşması değil, daha genel anlamda din ile karşılaşan filozoflar ve felsefe ile karşılaşan din mensuplarıdır.

Filozof buradaki ifadelerinin devamında “kendisinin filozof olarak dine mensubiyetini ve dinin kabul edilebilirliğini anlatırken; din ehline de felsefenin ve

<sup>427</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 155; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 194/195.

filozofların varlıklarının/meşruiyetlerinin tartışmaya açıldığı durumda filozof olarak muhalefet edebileceğini” beyan etmektedir.<sup>428</sup>

Teorik açıdan İslâm dininin (B2) ve kelâmcılarının (C2) yukarıdaki iki pasajın (P1 ve P2) kapsamında yer almadığını belirttik. Şimdi de P3 kapsamında değerlendirilebilme imkânını tartışabiliriz. Buna ilaveten P1 ve P2’nin pratik açıdan doğrulamasını yapabiliriz. Eğer bu hükümlerin (P1, P2, P3) içine (mille/din mensubu olarak) kelâmcıların da dâhil olduğunu söyleyecek olursak, bunu nakzedecek tikel örneklerin bulunduğunu ve bu itibarla Fârâbî’nin ifadelerinin genelliğinin sorunlu olduğunu söylememiz gerekecektir.

Birinci bölümde işaret ettiğimiz Câhız’ın açıklamalarını burada hatırlayabiliriz. Kendisi din konusundaki bilgi ile felsefe konusundaki bilginin birbirine denk olmasından bahsetmişti; hatta felsefe konusunda derin bilgi sahibi olmayı gerçek âlim olmanın bir şartı kılmıştı. Ayrıca onun felâsifetü’l-mütakellimîn gibi kullanımı da eğer kendine özgü bir kavramsal tercih değilse, bu niteleme içinde zikrettiği isimlerin dönemi açısından felsefenin ve felâsife nitelemesinin önemli bir gelenek olarak Mu‘tezile içindeki meşruluğunu göstermektedir. Bu itibarla Câhız özelinde söylemek gerekirse, kelâmcının felsefeye karşı olması söz konusu olmadığı gibi, felsefe bilgisinin zorunlu görüldüğü tikel örneklerle de karşılaşmak mümkündür.<sup>429</sup>

#### 2.4. FÂZİL MİLLELER’DEN BİR MİLLE OLARAK İSLAM

Fârâbî’nin sisteminde fâzıl millenin vahiy ve nübüvvet temelli olduğu, bu itibarla bütün nebevî gelenekleri kapsadığı, fasit/câhil/dâlle millenin de bunların dışındaki dinleri nitelediği ortaya çıktığına göre kelâm ve fikhın tüm dinlerin ortak iki sanatı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kelâm sanatının fâzıl ve fâsit millelerin ortak sanatları olduğunun; Fârâbî’nin bütün ifadelerinin İslâm kelâmına özgü değerlendirilemeyeceğinin; felsefe ve kelâm arasındaki karşıtlık ilişkilerini yansıtan ifadelerin tamamını bütün dinsel geleneklerin kelâm sanatlarına aynı mahiyette şamil kılınamayacağını; karşıtlık ifadelerinden bazılarının fâzıl milleye (B2) ve kelâmına (C2), bazılarının da fâsit/câhil milleye (B1) ve kelâmına (C1) yönelik olduğunun; fâzıl

<sup>428</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf* (1990), 155; Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, 194/195. Fârâbî burada kendisinin ve felsefî mücadelesinin varlığını tartışmaya açanlar ile tartışmaktan çekinmeyeceğini ve bu kişilerin din ehli olsa da onlara gerekeni söyleyeceğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Buradaki teorik ifadelerin daha önce Kindî’nin felsefe muhalefeti yapanlara karşı kullandığı “dini pazarlayanın dini olmadığı” vb. ifadelerde pratik karşılığını bulduğu da düşünülebilir.

<sup>429</sup> Cahız, *el-Hayevan*, II: 134-135.

mille (B1) ile (hakîkî) felsefe arasındaki çatışma tarzlı ilişkilerin, “*hakikatlerin misalleri*” nitelemesine dayandığının altını çizmeliyiz.

Bu itibarla özel anlamda Hz. Muhammed’e tebliğ edilen fâzıl/nebevî din öncesi nebevî dinlerde ve nebevî olmayan dinlerde de bu iki sanatın bulunması gerektiği aşikârdır. Zira Fârâbî tümel anlamda her iki dinden ve kendilerinden sonra ortaya çıkan bu sanatlardan bahsetmektedir. Bu genel önerme, Hz. Muhammed’e tebliğ edilen özel anlamda İslâm dini için de geçerlidir. Dolayısıyla “*hakikatlerin misalleri*” ve fâzıl millenin bir kelâmı olarak İslâm kelâmına buradan geçiş yapabiliriz.

Burada doğrudan konumuz olmadığı için Fârâbî’nin özel anlamda İslâm’ı ele alışını çok ayrıntılı olarak tartışmayacağız. Bu, daha sonra derinleşme gerektiren ve konu dışı bir problemdir. Fârâbî’nin misal/örnek dili üzerinden dini tanımlaması, aslında dini geleneklerin kitâbî yönüne gitmektedir. Zira o, kelâmcının müsellemler olarak alacağı dinde vaz edilen nazarî ve amelî tümel/küllî şeylerin taşıyıcısı nitelemesi ile İslâm dini özelinde düşünüldüğünde Kur’ân-ı Kerîm’i kastetmektedir.<sup>430</sup>

Fârâbî fâzıl milleyi (B2) felsefeye (burada kastedilen artık burhânî felsefedir) benzetmektedir. Bu benzerlik ârâ ve ef’âl boyutlarını bünyesinde taşıyan fâzıl millenin (B2) ârâ kısmının felsefenin nazarî/teorik; ef’âl kısmının da felsefenin amelî/pratik kısmına benzetimi şeklinde ileriye taşınmaktadır. Dolayısıyla benzerlik nazarî/ârâ ve amelî/ef’âl konuları, bilmeye ve inanmaya/eylemeye yönelik olmalarına dayandırılmaktadır.<sup>431</sup>

*Kitâbu’l-Mille*, ârâ ve ef’âl bütünlüğünün sunulduğu temel eserdir. *Kitâbu’l-Hurûf*’ta ârâ ve ef’âl tarzlı bir ilişkiye çok fazla yer verilmez; ancak *Kitâbu’l-Mille*’de adı dolayısıyla ârâ ve ef’âl kısımlarına ciddi oranda yer verilir. Fârâbî’ye göre dinin ârâ ve ef’âl kısımlarını ortaya koyduktan sonra, fâzıl mille olarak İslâm’ın “ârâ ve ef’âl” kısımlarını, “hakikatin misalleri” nitelemesinin Kur’ân-ı Kerîm’e uzanan misal/örnek boyutu ile nazarî felsefeye/ilm-i ilâhiye/metafiziğe uzanan hakikat boyutunu açıklamak gerekmektedir. Sonraki başlıkta da dinin konu sistematığına (inanç/ârâ ve amel/ef’âl) bağlı olarak tanımlanan kelâm ve fihkî daha iyi konumlandırabiliriz.

<sup>430</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf* (1990), 153; Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, 190/191.

<sup>431</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille*, 43, 46-47; Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 258, 261.



Fâzıl milledede/dindeki ârâ (inanılacak şeyler),<sup>432</sup> kendi içinde nazârî şeylerdeki ve irâdî şeylerdeki ârâ/inanılacak şeyler olarak iki kısımdır.<sup>433</sup> Birincisi nazârî, ikincisi irâdî şeylerdeki ârâ/inançlardır. Bizim için burada önemli olan nazârî ârâ/inançlar arasında zikredilenlerdir. Fârâbî'nin burada zikrettikleri şunlardır:

### ***Kitâbu'l-Mille: Ârâ 1***

Allah Teâlâ'nın nitelendirildiği şeyler (Allah'ın Sıfatları), Rûhânîler'in (meleklerin) sıfatları/özellikleri, kendi aralarındaki mertebeleri, Allah'a göre konumları, her birinin kendine özgü fiilleri, âlemin kevni/var oluşu, âlemin kısımları ve bu kısımların mertebeleri, ilk cisimlerin nasıl ortaya çıktığı, vb. ... Her şeyin adalet üzere hareket ettiği/ortaya çıktığı ve hiçbirinde zulüm olmadığı, bunların Allah'a ve Rûhânîler'e (meleklerle) nasıl nispet edildiği, insanın var oluşu, insanda nefsin var oluşu, akıl, aklın alemdeki mertebesi, Allah'a ve Rûhânîler'e göre aklın konumu, nübüvvetin mahiyeti, vahyin keyfiyeti ve nasıl oluştuğu, ölüm, ahiret hayatının nitelikleri ve ahirette iyilerin (ebrâr), faziletliilerin (efâdil) ulaşacağı mutluluk ile füccâr ve rezillerin/erdemsizlerin ahirette karşılaşacağı mutsuzluk.<sup>434</sup>

### ***İhsâu'l-'Ulûm: Ârâ 2***

“Allah'ın zatı ve nitelendiği sıfatları, âlem ve bunun dışındaki şeyler hakkında belirlenen inançlar/ârâ gibi...”<sup>435</sup>

### ***Kitâbu'l-Mille: Ef'âl 1***

Fâzıl milledeki ef'âle gelince, bunların ilki kendileri ile Allah'a tazimde bulunulan ve Allah'ın yüceltildiği, Rûhânîlerin ve Meleklerin yüceltildiği, daha önce yaşayan peygamberlerin, fâzıl meliklerin/mulûk, iyi/ebrâr reislerin, hidayet imamlarının/önderlerinin/eimme yüceltildiği; geçmişteki rezil/erazil meliklerin/mulûk, fâcir reislerin, dalalet götüren imamlar/önderlerin/eimmenin kötülenmelerine sebep olan **eylemler ve sözlerdir**. Yine bunlar, o zamanki/fi'z-zamân (millenin geldiği zaman olması muhtemel) fâzıl meliklerin, iyi/ebrâr

<sup>432</sup> Ârâ nitelemesi Fârâbî'de biri nazârî ilim olarak Metafizik/'ilmu'l-ilâhî hakkında nazârî konular anlamında diğeri de onunla aynı konu bütünlüğüne sahip dinin inanılacak şeyleri hakkında iki alan için kullanılabilir. *Kitâbu'l-Mille*'deki ârâ din için geçerli kullanımı; *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*'da ise nazârî bir ilim olarak Metafizik/'ilmu'l-ilâhî hakkındaki kullanımı ifade eder. Zira felsefe hakkında tarîku'l-burhân'l-yakîni; mille hakkında ise tarîku'l-'iknâ şeklinde kullanılır. Biz de burada ve diğer yerlerde mille hakkında “inanılacak şeyler” olarak kullandık. Bu tercihimiz Fârâbî'nin felsefenin “bilgiyi”, dinin de “inanmayı” öne çıkardığı şeklindeki ayırımına dayanmaktadır. Bk. Fârâbî, *Tahsîlus-Saâde*, 89; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 69-70.

<sup>433</sup> Fârâbî *İhsâ*'da daha kısa olarak dinin ârâ ve ef'âl kısımlarına ayrıldığına değindikten sonra bunu fıkha ve kelâma taşımaktadır. Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 106-107; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 132-133; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168.

<sup>434</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 44-45; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 259. Bizim iddiamız Fârâbî'nin, ârâ ve ef'âl için yaptığı açıklamalarını, Kur'an'ın inanç ve amel temaları üzerinden geliştirdiğine yöneliktir. Daha kapsamlı bir çalışmayı iktiza etse de biz burada işaret etmek ve dikkat çekmek itibarıyla *Kitâbu'l-Mille*'deki fâzıl millenin İslâm, fâzıl ilk reisin Hz. Muhammed olduğu; ârâ ve ef'âl açıklamalarının da Kur'an'ın tematik bir özeti olduğunu belirtmek isteriz. Böyle bir iddianın daha güçlü şekilde temellendirilmesi gerektiği açıktır. Biz de bu sebeple bölüm içerisinde kısmen bu iddiayı detekleyici tespit ve yorumlarda bulunmaya gayret gösterdik. Bununla birlikte mevcut okumalar ve tespitlerimiz içerisinde tez içinde ayrıntı kabul edilebileceği düşüncesi ile *Kitâbu'l-mille*'nin tematik yapısı hakkında ilgili iddia müstakil olarak ele alınmamıştır. Tez dışı süreçler için mevcut tespit ve bilgiler ışığında *Kitâbu'l-mille*'nin tematik yapısı hakkında müstakil bir çalışma hazırlamayı düşündüğümüzü belirtmek isteriz.

<sup>435</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 132; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 106; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168.

reislerin, hidayet imamlarının/önderlerinin/eimmenin yüceltiildiği ve aynı zamanda yaşayan onların zıddı/muhafiflerinin kötülendiği **eylem ve sözlerdir**. Bunlardan sonra müdün/şehirlerin halkı arasındaki **muâmelâta dair fiillerin** belirlenmesi gelir. Bunların kişinin kendi kendine ya da başkaları ile karşılıklı yapacağı türden şeyler olmaları gerekir. Herhangi bir şeydeki adeletin tarifi de bu eylemler arasındaki bir şeydir.<sup>436</sup>

### **İhsâu'l-'Ulûm: Ef'âl 2**

“Fiiller/eylemler, kendileri ile Allah’ın tazim edildiği **fiiller** ve şehirlerdeki **muamelatın** gerçekleştiği fiillerdir.”<sup>437</sup>

Görüldüğü üzere *İhsâ*’daki ârâ ve ef’âl hakkındaki açıklamalar, *Kitâbu'l-Mille*’nin oldukça öz bir halini ifade eder. Bununla birlikte aralarında uyum olduğu ve farklılık barındırmadığı görülür. Ancak *İhsâ*’daki açıklamaların mutlak olarak düşünülmesi *Kitâbu'l-Mille*’deki özelliklerin dikkatlerden kaçmasına sebep olacaktır. Bu sebeple Fârâbî’nin mille hakkındaki temel tasavvurunun, *Kitâbu'l-Mille* eksenli incelenmesi gerekir. Örneğin *Kitâbu'l-Mille*’de zikredilen akvâl/sözler kısmı, *İhsâ*’da zikredilen ef’âl içinde görülmez.

Konu hakkında daha tümel bir tasavvur verdiği için *Kitâbu'l-Mille*’deki pasajların nihai anlamda belirleyici pasajlar olması gerekir. Dindeki nazarî şeylerin nazarî felsefe ile arasındaki ilişki, *Kitâbu'l-Mille*’de işaret edildiği üzere dindeki nazarî bölümün burhanları, nazarî felsefenin içindedir.<sup>438</sup> İşte bu nokta, *Tahsîl*’de geçen pasajın anlam kazandığı bir yerdir. Nazarî felsefe akıl ile kavratma yoluna giderken; din misal dili ile hayal ettirmektedir. Nazarî felsefe burhân ile ilmî; din de iknâ ile îmânî

<sup>436</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 46; Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin Kitâbu’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 260. Yukarıdaki iddiamızın teyit edilmesi anlamında ef’âl kısmı içerisinde zikredilen özelliklere bakıldığında da Kur’ân’ın tematik yapısının yansıtıldığı rahatlıkla ifade edilebilir. Bu noktada Fârâbî’nin tercih ettiği kavramlar bile bilinçli ve sistematik bir yapı arzeder. Örnek olması açısından en dikkat çekici bulduğumuz iki terimi somut olarak gösterelim. Fârâbî’nin el-erâzil terimi, Kur’ân’da sadece Hûd sûresi 27. ayette geçer. Ayetten anlaşıldığına göre *erâzil* terimi Nûh’a (as) iman edenleri küçümseyici bir anlamda kavmin ileri gelenleri tarafından (el-Mele’) kullanılır. Fârâbî ile iddiamızın temel dayanağı salt bu kavramsal benzerlik değildir. Bilakis hemen erâzil kelimesinden sonra gelen bâdiye’r-re’y nitelemesi de oldukça önemlidir. Zira bu terim, Fârâbî’nin sisteminde oldukça sık kullanılır. Kullanıldığı yerler de özellikle din ehli ve kelâmcılar hakkındaki açıklamaların yapıldığı yerlerdir. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 154/155, 156/157. Öyle anlaşılıyor ki Hûd sûresinin iki kavramı Fârâbî’de oldukça etkilidir. Buna rağmen Fârâbî’nin kavramsal örgüsünün Kur’ân’daki karşılıklarının tespiti oldukça farklı ve daha somut bir felsefe, filozof ve Muallim-i Sâni tablosu ile bizleri buluşturabilme imkânı taşımaktadır. Fârâbî’nin bu kavramları gelişi güzel kullanmadığı da çok açıktır. Zira ayette inkârcıların Nuh’a (as) iman edenler için kullandığı küçük düşürücü bu ifade, Fârâbî tarafından aslında bu ileri gelenler/melikler için bir sıfat yapılarak kendilerine dönderilmiştir. İnananlarda bir fazilet görmedikleri iddiası Fârâbî tarafından reddedilir ve ilgili meliklere fazilet nispet edilmez; inananlara nispet edilir.

<sup>437</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 106; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 132; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168/169.

<sup>438</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 47; Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin Kitâbu’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 261.

şekilde hareket etmektedir. Her ikisi de aynı konuları içermekte; ilk ilke ve varlıkların ilk sebebi hakkında bilgi vermektedir.<sup>439</sup>

Fârâbî'nin nazarî felsefesi de 'ilmu'l-ilâhî/metafizik hakkında kaleme aldığı *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla* adlı eserdir. Bu eser siyaset felsefesi üzerinden okunuyorsa da bizce metafizik hakkındadır. Zira Fârâbî de ilgili eseri *el-'ilmu'n-nazarî* olarak nitelemektedir. *Kitâbu'l-Mille*'de vahyin nasıl oluştuğunu *el-'ilmu'n-nazarî*'de anlattığını ifade etmektedir.<sup>440</sup> Bunun anlatıldığı yerler özellikle *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*'da karşımıza çıkmaktadır.<sup>441</sup> Ayrıca daha önce işaret ettiğimiz üzere fâzıl nitelemesi, doğrudan nebevî olanla bağlantılıdır; buna ilaveten Fârâbî, nazarîlik kimliğini ârâ adı ile eserin adına taşımaktadır.

Nazarî felsefe ile fâzıl dinin (B2) nazarî/ârâ kısmı arasındaki ilişki, millenin (nazarî kısmının) felsefeden (nazarî kısmından) ilkesini almak, felsefenin milledekilerin /dindekilerin burhânî/kanıtlanmış şeklini sunması,<sup>442</sup> milledekilerin/dindekilerin de felsefedekilerin iknâi, temsîli, misâl halini temsil etmesi<sup>443</sup> şeklinde gerçekleşmektedir. Bu idealize edilerek anlatılan ilişki şeklini somutlaştırmak mümkündür. Bu verilere göre *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*, dinin (B2) yani dinsel metin olarak Kur'ân'ın misal, hayal ve iknâi olarak anlattıklarının burhânî anlatımının yapıldığı eser olmaktadır.<sup>444</sup> Dolayısıyla aslında dinin (İslâm) ârâ ve ef'âl ile ilgili nebilik öncesi filozofluğun (A9) ve filozofun din dile ile anlattığı şeyleri yakînî olarak bilmesinden<sup>445</sup> kastedilen bu eserdeki açıklamalardır.

Hız. Muhammed (çünkü *Kitâbu'l-mille*'deki fâzıl mille özel anlamda Hız. Peygamber'e tebliğ edilen dinin idealize edilerek anlatımından ibarettir) nebilik öncesinde filozoftur (A9). Dolayısıyla o yakînî ve burhânî olarak ilgili eserdeki hakikatlere hakikat olması bakımından vakıf olmaktadır. İnsanlar için bunları ortaya

<sup>439</sup> Fârâbî, *Tahsîlus-Saâde*, 89; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 69.

<sup>440</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 44; Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 259.

<sup>441</sup> Fârâbî, *Ârâi Ehli Medîneti'l-Fâzıla*, 67-68; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev.) 76-78.

<sup>442</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 47; Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 261.

<sup>443</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 132; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 152/153.

<sup>444</sup> Fehrullah Terkan bu duruma "İnsanların inançlarını şekillendirmesi gereken nazarî bilgiler, Fârâbî'nin adının da yansıttığı üzere *Ârâ Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* kitabında işlediği ve başka eserlerinde de tekrarladığı konulardır." sözleriyle işaret eder. Bk. Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 29. Ulrich Rudolph da eserin tematik yapısı ile kelâm kitapları arasında benzerlik kurar. Burada "*Medînetü'l-Fâzıla* kelamla olan yakın benzerliğine rağmen hangi bilgileri Mu'tezile'den aldığına dair soruyu cevaplamada önemli değil." "Fârâbî'nin açıklamalarında soruları kelâmî arka planla ele aldığı, fakat onları belirli bir mezhebin dogmatik pozisyonu ile ilişkilendirmediği..." Bk. Rudolph, "Fârâbî ve Mu'tezile", 244, 245.

<sup>445</sup> Fârâbî, *Tahsîlus-Saâde*, 91, 92; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 73-74.

koyduğunda, yani dini “insânî” kıldığında (A10) diğer bir anlamıyla dini o toplumda sözlü ve yazılı hale getirip yasalaştırdığında nebilik misyonu gündeme gelmiştir; Kur’ân-ı Kerîm ve sünnet de bu misyonun bir neticesidir. Bu sebeple Fârâbî, nazarî ve amelî yetkinliklerin kanun koyucunun kendi nefsinde yer alması ile izhar edilmesinin/insanlara anlatılmasının/insânî kılınmasının arasında ayırım yapmaktadır. Bu ayırmda kanun koyucunun kendi nefsindeki hali felsefe (A9); insanların (çoğunluğun) nefislerindeki hali din (A10) adı ile anılmaktadır.<sup>446</sup> Bu misyonun somut ürünü de Kur’ân-ı Kerîm’dir. Dolayısıyla misal, ikna ve hayal ettirme vb. din dilinin metodolojisine yönelik ifadelerin muhatabının Kur’ân-ı Kerîm’deki anlatılar olduğu kaydedilmelidir.<sup>447</sup>

## 2.5. FÂRÂBÎ’YE GÖRE FIKIH VE KELÂM

Bu başlık altında Fârâbî’nin kelâm ve fikhî inceleme tarzını ele alacağız. Fârâbî’nin fikhî ve kelâm terimlerinin içeriklerine yüklediği anlamları tartışacağız. Burada kelâm tarihi bilgileri ve birinci bölümün problematiğindeki tespitler ışığında Fârâbî’nin tasnifini anlamlandırma çabası içinde olacağız. Bu noktada Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Hurûf*, *Kitâbu’l-Mille* ve *İhsâu’l-‘Ulûm*’daki açıklamaları oldukça önemlidir. Fârâbî’nin kelâm ve fikhî (C) ikiye ayırmasında belirleyici olan felsefenin (A) nazarî ve amelî, dinin (B) de ârâ ve ef’âl şeklindeki kategorizesidir.<sup>448</sup> Daha önce din teriminin ârâ ve ef’âl kısımlarından oluştuğu ve bunları açılımları önceki başlıkta incelemiştik.

Konuya başlamadan önce bir noktanın altını çizmemiz gerekmektedir. Önceki başlıklarda Fârâbî’nin dini/milleyi (B), fasit (B1) ve fâzıl (B2) şeklindeki kategorize ettiği; buna bağlı olarak da kelâm ve fikhî (C) iki kategoride (C1-C2) ele aldığına değinmiştik. Bunun için kelâm ve fikhînin A, B, C ve D sembollerinin delâlet ettiği süreçlere atıf yapmıştık. Bu süreçlerde Fârâbî’ye göre dinin ortaya çıktığı iki aşama bulunmaktadır. B tümel anlamda dinin felsefeden sonralığına; B1 burhânî felsefeden önce ortaya çıkan dinlere/millelere (fâsit), C tümel olarak kelâm ve fikhînin dinden

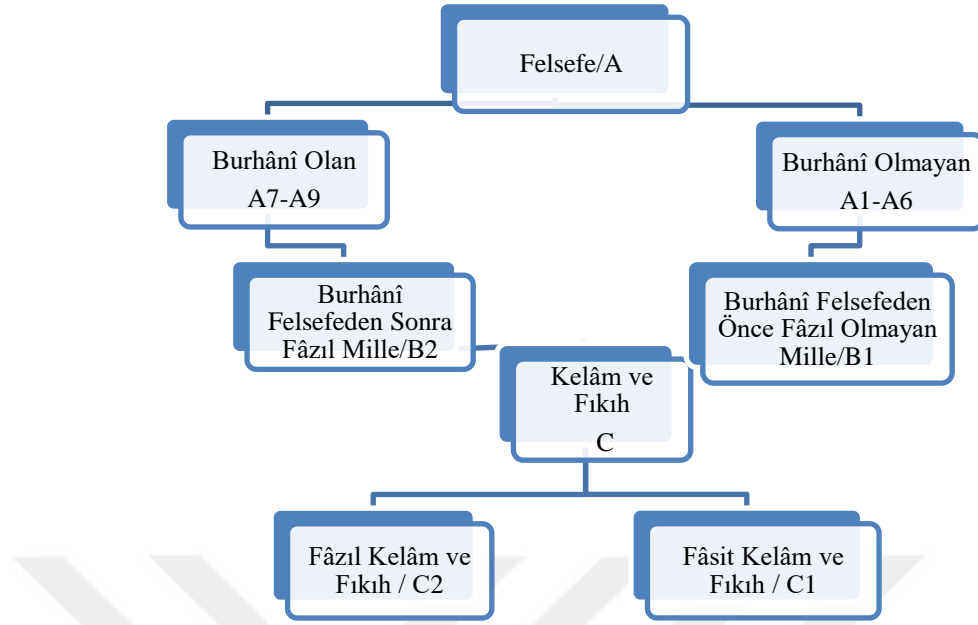
<sup>446</sup> Fârâbî, *Tahsîlus-Saâde*, 91, 92; Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 73.

<sup>447</sup> Kur’ân’da emsâl kelimesi 19 ayette geçmekte; bunların birkaçı dışında örnek getirmek, örnek olarak anlatmak vb. anlamlarda kullanılmaktadır. Bk. el-En’âm, 6/38; el-‘Arâf, 7/160, 194; er-Ra’d, 13/17, 25, 45; en-Nahl, 16/74; el-İsrâ, 17/74; en-Nûr, 24/35; el-Furkân, 25/9, 39; el-Ankebût, 29/43; Muhammed, 47/3, 10, 38; el-Vâkıa, 56/23, 61; el-Haşr, 59/21; el-İnsân, 76/28.

<sup>448</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, Fârâbî’nin fikhî Aristoteles’in Nikomakhos’a Ethic ve kelâmı da Politika eserlerine karşılık kurguladığı iddiasındadır. Şenol Korkut ise haklı olarak Nasr’ın bu yorumunu, “inceliklerine inemediği” gerekçesiyle eleştirmektedir. Bk. Korkut, “Fârâbî’nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fikhî İlişkisi”, 115.

sonralığına, C1 ise burhânî felsefeden önce ortaya çıkan dinlerin (B1/fasit mille) kelâm ve fikhına karşılık geldiğini belirtmiştik. Bu açıdan Fârâbî’de kelâm ve fikhı (C), kendinden sonra ortaya çıktığı din (B) açısından fâzıl (C2) ve fasit (C1) şeklinde kategorize ettiğini saptayabiliriz. Bu şu şekilde görsel olarak ele alabiliriz.





Şekil 2.4. Fârâbî’de kelâm ve fıkıhın iki tarzlı şekli

Böyle bir saptama yapmış olsak da Fârâbî’nin tümel yargılar dışında fâzıl olmayan millenin/dinin (B1) kelâm ve fıkıh (C1) sanatlarının ortaya çıkışına dair açıklamalarına doğrudan bir işaret tespit edemedik. Ancak fâzıl milleden/dinden (B2) sonra ortaya çıkan kelâm ve fıkıh sanatlarının (C2) ortaya çıkış süreçleri ile ilgili anlatıların, özellikle fâzıl milleden biri olarak İslâm’ın (B2) kelâm ve fıkıh sanatına (C2) delâlet edebileceği üzerinde durduk.<sup>449</sup> Bu sebeple burada İslâm kelâm ve fıkıh sanatının (C2) tarihsel gelişim seyri üzerinden bazı tespitlerde bulunduk.

Burada Fârâbî’nin

“Fâzıl mille, felsefeye benzer. Felsefenin nazarî/teorik ve amelî/pratik kısımları olması gibi ...”<sup>450</sup>

cümlelerinin konumuz açısından taşıdığı değerden başlayabiliriz. Filozof burada dinin de nazarî ve amelî kısımları olduğunu, dinin amelî kısımlarının küllilerinin amelî felsefede; nazarî kısımlarının küllilerinin de nazarî felsefede yer aldığını, felsefenin nazarî bölümünün dindeki nazarî bölümün kanıtlarını verdiğini belirtmektedir.<sup>451</sup> Biz de fıkıh-kelâm sanatlarını kendi içinde ikiye ayırdığı tasnifi yakından inceleyeceğiz.

<sup>449</sup> Câbirî de ilgili anlatıların İslâm kelâm ve fıkıh sanatının ortaya çıkış sürecine benzediğine dikkat çekmektedir. Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, 67.

<sup>450</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille*, 46-47; Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin Kitâbu’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 261.

<sup>451</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille*, 46-47; Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin Kitâbu’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 261.

Öncelikle fıkıh daha sonra kelâm sanatı ile ilgili mevcut pasajların iç bütünlüğünü ve ortak noktalarını tespit edeceğiz. Burada Fârâbî'ye göre fıkıh ve kelâmı (C) incelerken, mevcut İslâm fıkıh ve kelâm (C2) tarihine dair bilgilerimiz ile harmanlanmış bir metot izleyeceğiz.<sup>452</sup>

### 2.5.1. Fıkıh: Ortaya Çıkışı, Çeşitleri ve İşlevleri

Fârâbî'nin, fıkha yönelik açıklamalarının tamamını dikkate aldığımızda dört ayrı konuya temas ettiği görülmektedir. Bunlar fıkha ihtiyacın gündeme gelip ilmin/sanatın ortaya çıkışı, fıkıh sanatının çeşitleri, bu çeşitlere göre fikhin işlevleri son olarak da bu sanata/ilme sahip fakih tanımlasıdır. Filozofun fıkha yönelik açıklamaları hakkında yaptığımız bu dört içerik farklı eserlerine yansımış durumdadır. Bu sebeple biz ilgili dört içeriği sırasıyla ortaya çıkış (O), çeşitler (Ç), işlevler (İ) başlıkları ve sembolleri üzerinden üç başlıkta Fârâbî'nin ifadelerinden hareketle göstereceğiz. Fakihe ise fikhin işlevi içinde kısaca temas etmekle yetineceğiz.

#### 2.5.1.1. Fikhin Ortaya Çıkışı

##### O1:

... dini vazedenin dinde açıkladığı tikel/cüzî amelî/pratik şeyleri müsellemler kabul edip bunlar arasında açıklanmamış şeyleri (dini vaz'edenin açıkladıklarındaki gayesine muvafık bir şekilde) çıkarsamayı/istinbat etmeyi isteyen kişiler bulunduğu bundan fıkıh sanatı meydana gelir.<sup>453</sup>

Yukarıdaki pasaj fikhin ortaya çıkmasına yönelik gibi görünse de aşağıdaki pasaj bu konuda daha belirleyicidir. Ayrıca O1, fikhin işlevine yönelik de işaretler taşıdığından işlev açısından da dikkate alınabilir.

Fârâbî, eimme-i ebrâr ve hakîkî melikler/yöneticilerden her birinin gelip geçtikten sonra onlar gibi birinin yönetici/yasa koyucu/ilk başkanın amacına matuf gerekli yenilikleri ve düzeltmeleri yapabilecek yetkinlikte biri bulunmadığı için her şeyin olduğu gibi bırakılması gerektiğini<sup>454</sup> belirtmektedir. Fikhin bir ihtiyaç olarak ortaya çıkışından önceki süreci buraya kadar anlatan ifadeler; bizce Hz. Peygamber dönemi, Hz. Peygamber/fâzıl ilk reisin koyduğu kanunların değiştirilebilirliği, üç halife dönemi, onların birbirlerine hilafet etmeleri, kendilerinden önceki yönetici/yasa

<sup>452</sup> Macid Fahri, *Al-Farabi*, 49.

<sup>453</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 152-153; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 188/189, 190/191.

<sup>454</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 49-50; Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 262-263.

koyucunun yasalarını değiştirme imkânları, uygulamaları ve yetkilerinin tarihsel bilgilerinden hareketle<sup>455</sup> idealize edildiği bir tabloyu yansıtmaktadır. Bu da Ehli Sünnet siyaset teorisinin dört halife döneminin üçünün<sup>456</sup> idealize edilmesine (tarihin/olanın idealize edilmesine) benzemektedir. Ya da kelâm âlimlerinin eserlerinde ismen zikredilerek tikel ve cüzileştirilen (Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman'ın hilafeti) ve tarihsel gerçeklikteki tikelliği üzerinden idealleştirilen tablonun, kelâmî terminolojiden<sup>457</sup> arındırılıp felsefi terminoloji ile yeniden idealize edildiği şeklinde de ifade edilebilir. Zira Fârâbî bu hilafeti oldukça ideal ve gerçekliğin kendisi gibi anlatmakta;<sup>458</sup> ayrıca hilafet dönemindeki yöneticilerin her birini eimme-i ebrâr ve

<sup>455</sup> Fârâbî'nin buradaki açıklamaları, İbn Haldûn'un "değişim hakkındaki sosyolojik tespitlerinin" yıllar önceki kısa bir formunu ifade ettiği düşünülebilir. Zira filozofun hükümlerin zamanlara göre değişiminden, hükümdeki değişikliğin önceki hükmün yanlışlığından değil, yeni durumun yeni ihtiyaçları gündeme getirmesi gibi İslâm hukuk doktrininin temel prensiplerine yakın bir perspektiften değerlendişiği dikkat çekmektedir. Hükümlerin değişmesi, halifelerin uygulamaları hakkında bk. Subhi Mahmasani, "Hükümlerin Değişmesi İlkesi", çev. Kaşif Hamdi Okur, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuğu*, ed. Mevlüt Uyanık (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 125-136. Fârâbî'nin ilgili açıklamalarında zamansal değişiklik ve maslahat ilişkisi de önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu da ilgili açıklamaların hukuk nosyonuna sahip bir perspektiften çıktığına delâlet etmektedir. Zira hükümlerin değişmesi ile maslahat arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Gerek klasik düşüncede gerekse modern düşüncede hükümlerin değişmesini, maslahat konusu ile ilintilendirmek kaçınılmaz bir yöntemi ifade etmektedir. Bk. Mevlüt Uyanık, "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuğu*, ed. Mevlüt Uyanık (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 225-232.

<sup>456</sup> Burada "üçünün" olarak koyduğumuz sınır hakkında bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Fârâbî'nin buradaki açıklamaları dört üzerinden görünse de halifelerin dördünü kapsamına almamış görünmektedir. Bu itibarla Hz. Ali'nin dışarıda bırakıldığı varsayılabilir. Zira Fârâbî'nin dört yönetici anlatısındaki "ilk reis", bizim iddiamız açısından Hz. Peygamber'e karşılık gelmektedir. Onun vefatından sonra/halef gelen ikinci Hz. Ebu Bekir, üçüncü Hz. Ömer, dördüncü de Hz. Osman olmak durumundadır. Bu teori açısından Hz. Ali'nin dışarıda bırakılmasına delil olarak sunabileceğimiz bir husus tespit edemedik. Yani Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille*'de İslâm'ın tenzil, tebliğ, hilafet dönemi ve sonraki süreci idealleştirdiğine dair teorimizde delillendiremediğimiz bir husus burasıdır. Ancak delil gösteremesek de Fârâbî'nin Hz. Ali'nin hilafetini dâhil etmemesi mümkündür. Bu imkânı sebeplendiremememiz, ilgili teorimizin daha güçlü olan diğer bulgu ve tespitlerini nakzedecek güçte olmasa gerek. Her şeye rağmen bir varsayım da olsa burada farklı çalışmalar tarafından derinleşildiği takdirde doğrulanma ve yanlışlanabilme imkânı olan iki sebepten bahsetmek mümkündür. Bu varsayımımıza göre Fârâbî, Kelâm geleneğinin kendi içindeki tartişma konularından Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'ye hiç yer vermeyerek İmâmî-Şii geleneklerin Ali ısrarını dışarıda tutmak istemiş olabilir. Diğer bir varsayım ise Fârâbî'nin Hz. Ali'nin hilafet dönemini, genel hilafet döneminden kabul etmemiş olmasıdır. Diğer halifelerin hilafetlerinde icma dolayısıyla meşruiyetlerini gölgeleyecek durumlar, Hz. Ali'de olduğu gibi söz konusu değildi. Hz. Ali, hilafetinin başlangıcından itibaren Cemel, Sıffin ve Tahkim olaylarının gerginliği içinde kendi halifeliğinin meşruiyetini tesis çabası ile uğraşmıştı. Fârâbî de bu dönemi hilafet açısından "halifenin diğerleri gibi konsensüsü sağlayamadığı" veya Fârâbî'nin ifadesi ile "kendinden önceki başkan/yönetici tarafından kendisi gibi biri olarak bırakılmadığı" düşüncesi ile bir anlamda fetret dönemi (hilafet dönemi değil Emevî-Haşimi çekişme dönemi) olarak değerlendirilmiş olabilir.

<sup>457</sup> Bk. Ebu Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe fi't-Tevhîd (el-Akide ve 'İlmu'l-kelâm içinde)*, thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 636; Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber (el-Akide ve 'İlmu'l-kelâm içinde)*, thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 621.

<sup>458</sup> Fâzil ilk reis in vefatından sonra ona halef olan ilk kişi, bütün açılardan ilk reis gibidir. Aynı şekilde bunun akabinde gelen ikinci ve üçüncü de bütün ahval açısından kendisinden önceki gibidir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 49-50; Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 262-263.



hakîkî melikler/yöneticiler olarak sunmakta; fâzıl ilk reis ile aralarında fâzıllık ve yöneticilik yetkinliği açısından bağ kurmaktadır.<sup>459</sup> Filozof bunlardan sonra da üç halifeden sonraki süreçte Müslümanların karşılaştığı durumları anlatan açıklamalar getirmektedir. Bu açıklamalara göre “kendinden öncekine hilafet etme ortadan kalkmış, üç halifeden sonra gelenlerin onlar gibi halife kılınamama sürecine” geçilmiştir. Bu da aslında saltanat temelli Emevîlerin dönemi olarak okunabilir. Bu sebeple o, fıkhnın bu süreçlerin akabinde bir ihtiyaç olarak ortaya çıkışına da şöyle işaret eder:

**O2:**

“Daha öncekiler tarafından açıklanmamış şeylerden belirlenmesine ihtiyaç duyulan şeyler üzerinde düşünülmesi gerekir. İlk başkanın açıkça belirlediği şeylerden istinbat ve istihraçta bulunulur, o anda fıkhnın sanatı zorunlu hale gelir.”<sup>460</sup>

İlgili sürecin Emevîler dönemini kastettiği kabul edildiği takdirde Fârâbî'nin (İslâm) fıkhnın sanatının ortaya çıkış sürecini Emevîler döneminden başlattığı ifade edilebilir.<sup>461</sup> Bu yorum fıkhnın teşekkül süreci ile ilgili mevcut tarihsel bilgilerimiz ve çoğu modern yorumlarla örtüşen tarihi bir tespittir. Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş* adıyla dilimize kazandırılan eserinde, ilk hukukçuların/fakihlerin ve fıkhnın bir ilim olarak ortaya çıkışının Emevîler dönemi olduğu belirtir. Hatta Schacht'ın Medîne halifeleri hâkimiyeti ile Emevî hâkimiyeti şeklinde hilafeti Medine üzerinde bir bütün olarak değerlendirmesi, Fârâbî'nin açıklamalarının yıllar sonra yinelenildiği hissini uyandırmaktadır. Bu sebeple Schacht'ın Emevî hükümetini ve Emevîlerin uygulamalarının fıkhnın ortaya çıkışındaki asli zemin olduğuna dair kanaatleri, Fârâbî'nin hilafet sonrası süreçte fıkhnı tarihsel olarak aynı zemin üzerinden zorunlu değerlendirdiğini gösterir.<sup>462</sup> Muhammed Ebu Zehra da yönetsel olarak döneme işaret etmese de, Tâbiîler dönemi ve Alkame (ö. 62/682)<sup>463</sup> Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713)

<sup>459</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 49; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 262.

<sup>460</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 50; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 263.

<sup>461</sup> Emevîler dönemi nitelemesi de genel tarih algısı açısından bir nitelemedir. Ancak Fârâbî'de bu dönemin Hz. Ali'nin de içinde bulunduğu dönemle birlikte Ümeyyeoğullarının güç çekişmesinin arkasından sonraki süreci ifade etmesi daha güçlü bir ihtimaldir. Zira daha önce Hz. Ali'nin Fârâbî'nin hilafet teorisinde dördüncü olarak zikredilmemiş olma varsayımından bahsetmiştik. Bu itibarla Fârâbî'ye özgü üç halife ve sonrası tarih tasavvurunda fıkhnın başlangıcı üç halife sonrası süreç olmada Hz. Ali ve Emevîler dönemi bir bütündür.

<sup>462</sup> Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ ve Abdulkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 34.

<sup>463</sup> Muhammed Ebu Zehra'nın Alkame'nin adını ve tabiiler dönemini zikretmesi de önemlidir. Ali ve Ümeyyeoğullarını Fârâbî'nin üç halife sonrası bir dönem olarak nitelememiz tarihsel olarak da mümkündür. Hz. Ali'nin 40/661, Muaviye'nin 60/680 ve Alkame'nin de 62/682 yıllarında vefat

ve İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/714) isimleri üzerinden fikhın bir işlevi olarak fetva faaliyetlerinin sistematik başlangıcının Emevîler dönemi bilginlerinin faaliyeti olduğuna değinir. Bu cümleler, Schacht'ın fikhı Emeviler döneminde başlatan ve Fârâbî için Emeviler olarak yorumladığımız ifadelerin<sup>464</sup> Emeviler döneminde başlatmanın (âlimler üzerinden) farklı bir şeklidir.<sup>465</sup>

Fârâbî'nin bu ifadelerinin İslâm tarihinin mevcut tarihsel gerçeklerinin felsefi terminoloji ile idealize edilmesi olduğunu tespit ettikten sonra, iki pasajın fikhın ortaya çıkış anlatısında gündeme getirdiği bir farklılığa dikkat çekmemiz gerekmektedir. İstinbat ve istihraç ortak özellik olsa da bunların yapıldığı “belirlenmiş şeyler”, O1’de “cüzî ve amelî olma” ile kayıtlanmış ve sınırlanmışken; O2’de ilk başkan tarafından “belirlenmiş şeyler” hakkında böyle bir sınırlılık söz konusu değildir. Bu farkı nasıl anlamalıyız? Bunları Fârâbî açısından bir çelişki olarak yorumlamak mümkün müdür? Değilse bu farklılığı nasıl açıklayabiliriz?

Bu soruların cevabı, aslında Fârâbî'nin fikh hakkındaki açıklamalarının bütünü dikkate alındıktan sonra verilebilir. Bundan sonraki pasajlar bu bütündeki pasajların konu bütünlüğü açısından bir araya getirilmiş halini temsil etmektedir. Bu itibarla aşağıdaki başlıklardaki fikh hakkındaki ifadeleri de göz önünde bulundurarak burada bir cevap vermemiz mümkündür. Fârâbî’de fikhın iki çeşidi/kısmı bulunmaktadır. Bunlar ârâ ve ef’âldir. O1 pasajındaki belirlenmiş şeylerin cüzî ve amelî olduğunun belirtilmesi, fikhın ef’âl çeşidine işaret etmektedir. Ancak O2’de görülmeyen kayıt ve buradaki ifadenin umûmîliği, Fârâbî’nin O2’de ârâ ve ef’âl kısımlarını birlikte kastettiğini düşündürebilir. Böyle düşünüldüğünde O1 ve O2 arasında açık bir çelişki söz konusu edilebilir. Ancak böyle bir yargıya varmak çok erken olabilir. Zira bu ifadelerin çelişki dışında bir yorum ile telif edilmeleri mümkündür.

Bu durum hakkında her iki pasajda da aslında amelî ve cüzî şeylerin kastedilmiş olduğu yorumunda bulunabiliriz. Çelişki ihtimalini gündeme getiren şey, Fârâbî’nin fıkha ârâ boyutu da yüklemesidir. Burada Fârâbî açısından şöyle bir durumdan

---

ettiklerini düşündüğümüzde, gerek üç halife sonrası olmada ortak olmaları gerekse fikhın başlangıcını ifade eden sözlerin Hz. Ali’den itibaren yaşanan süreçleri anlatıyor olması mümkündür.

<sup>464</sup> Bu yorumumuz, İslam dininin *Kitâbu'l-Mille*’de fâzıl mille olarak İslâm’ın mevcut tarihinin felsefi terminoloji ile idealize edildiğine dair aslı iddiamızın devamı niteliğindedir. Bu itibarla daha önce işaret ettiğimiz üzere İslâm dininin ve Müslümanların mevcut tarihlerinin felsefi dille idealize edildiği konumuz olmasa da yeri geldikçe ilgili iddiamızın delillerine işaret edeceğimizi belirtmiştik. İşte bu husus da ilgili iddiamızı dayandırdığımız delillerden sadece biridir.

<sup>465</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 22; Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, 38.

bahsedebiliriz. Fârâbî fıkha ârâ boyutu yüklese de fikhın ortaya çıkışında ârâ/nazarî boyutun değil cüzî ve amelî boyutun etkinliğini dile getirmiştir. Bu ilmin ilk ortaya çıkışını, hem nazarî/ârâî hem amelî/ef'âlî birbirinden farklı iki alan üzerinden tanımlamamak anlamına gelir ki oldukça anlaşılır bir durumdur. Bu şekilde Fârâbî'nin hâss ifadesi (belirlenen şeylerin cüzî ve amelî olduğu ifadesi) ile âm ifadesini (belirlenen şeylerden ifadesini) tahsis etmek mümkündür. Bu tarz bir tahsisten bahsedilmediği takdirde ise Fârâbî'nin fikhın ortaya çıkışı ile ilgili farklı sunumlar yaptığı ifade edilebilecektir. Biz bu şekilde bir telifin mümkün olduğu takdirde de Fârâbî'nin ilgili sunumlarının farklılık olarak değerlendirilmemesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Bu noktada şöyle bir itiraz gündeme gelebilir. Bütün bunlara rağmen Fârâbî'nin

“Fakih, din koyucunun açıkladığı inanç ve fiilleri asıllar/ilkeler kılmak için müsellemler olarak alır. Sonra bu müsellemlerden gerekli olanları istinbat eder.”<sup>466</sup>

ifadelerinin din koyucusunun belirlediği “ârâ ve ef'âl” kısımlarını fakihin istinbat ve istihraç için ilke kılmasının nasıl anlaşılması gerektiği gündeme gelebilir. Bizce bu ifadelerin fakihin genel karakteri ve metodolojisi olarak dile getirildiği ve fikhın ortaya çıkış süreci ile ilişkilendirilmediği düşünüldüğünde herhangi bir itiraz ya da kapalılık olmayacaktır. Yani fikhın ortaya çıkması ile ortaya çıktıktan sonraki fikhın metodolojisinin ve kısımlarının şekillenmesinde farklı alanların olması, süreç içinde ek unsurların gündeme gelmesi mümkündür. Bu da fikhın ortaya çıkışında ârâ kısmının etkili kabul edilmediği; daha sonraki süreçte ârânın fıkha eklenmediği anlamına gelmektedir. Burada bizim açımızdan fikhın Fârâbî'de amelî ve cüzî bir sanat olarak Emevîler döneminde ortaya çıktığı; zaman içinde (süresi hakkında bir bilgi ya da işaret tespit edemedik) ârâ kısmı üzerinden ikili konu tasnifine kavuştuğu gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır.<sup>467</sup> Bu sonuç, bizim için oldukça önemlidir ve bir sonraki alt başlıkla (ârâ ve ef'âl çeşitleri açısından) buluşma noktamız olacaktır.

<sup>466</sup> Fârâbî, *İhsâu'l- 'ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 106-107; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 132-133; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168/169.

<sup>467</sup> Burada şu hususa dikkat çekmek gerekebilir: Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille*'deki fâzıl mille kurgusunun İslâm'ın tenzîl, tebliğ ve yayılma tarihi olduğunu; bu itibarla siyasi süreçlerin de bu gerçek tarihe göre kurgulandığını; fikhın fûru açısından Emevîler dönemi ile başlatıldığını ve devam eden süreçte de bu tarihsel gerçekliğin idealize edildiğini düşünsek de Fârâbî'nin sisteminde fikh usulü hakkında bir tespit bulunamadık.

### 2.5.1.2. Fıkıhın Çeşitleri

Fârâbî'nin fıkıhı ârâ ve ef'âl şeklindeki ayrımının taşıdığı değeri, konu ile ilgili farklı pasajları dikkate alarak kendi bütünlükleri içinde değerlendirebiliriz.

#### Ç1:

“Her milledede/dinde ârâ/inançlar ve ef'âl/ibadetler ve sözler bulunmaktadır... Bu sebeple fıkıh ilmi iki kısım olur. Birinci kısım ârâ, ikinci kısım ef'âl hakkındadır.”<sup>468</sup>

#### Ç2:

(Dinde/Milledede) Belirleme ârâ/inançlar ve ef'âl/fiiller şeklinde iki alanda/kısımda olunca, fıkıh sanatının da iki kısmının/cüzünün olması gerekir. Ef'âl/fiiller konusundaki fakihin, yasa koyucunun açıklayıp belirlediği fiillerin hepsini bilmesi gerekir. Açıklama (tasrih) bazen bir sözle bazen de yasa koyucunun bizzat yaptığı bir fiille olabilir.<sup>469</sup>

#### Ç3:

“Fakih, din koyucunun açıkladığı ârâ/inanç ve ef'âl/fiilleri asıllar/ilkeler kılmak için müsellemler olarak alır. Sonra bu müsellemlerden gerekli olanları istinbat eder.”<sup>470</sup>

Yukarıdaki üç pasaj fıkıhın “ârâ ve ef'âl” kısımlara ayrıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu ayrımın aslında dindeki “ârâ ve ef'âl”e bağlı olduğu unutulmamalıdır. Son pasaj (Ç3) diğerlerinden farklı olarak “fakih” hakkında genel/umûmî; Ç2 ise “el-fakih fi'l-ef'âl” hakkında özel/husûsî bir yargıda bulunmaktadır. Ç3 ise Ç1 ile aynı kapsama sahip şekilde kullanılmaktadır. Bu açıdan Ç1 ve Ç3'ün genelliğinin iki boyutu vardır: Bunlar Ârâ ve ef'âldir. Ç2 ise ef'âl konusunda fakihî özelleştirmekte; dolayısıyla “el-fakih fi'l-ârâ” hakkında bir belirlenim vermemektedir. Ancak Ç1 ve Ç3'ün genel çerçevesi, “el-fakih fi'l-ârâ” için “müsellemlerden istinbat etme”nin geçerliliğini teyit etmektedir. Burada sadece fıkıhın ârâ ve ef'âlden oluştuğunu; bunların kendi içinde hangi konulara özgü olduğunu göstermekle yetineceğiz. Bu sebeple “el-fakih fi'l-ef'âl” ve “el-fakih fi'l-ârâ” hakkında “müsellemlerden istinbat etme”nin mahiyetini tartışmayacağız.

Ârâ ve ef'âlin neler olduğuna daha önce işaret ettiğimiz için bunları tek tek zikretmeye gerek duymuyoruz. Ancak ârâ 1 ve ârâ 2 ile ef'âl 1 ve ef'âl 2 şeklinde pasaj ayrımlarımız arasında “ârâ 2”yi kısa ve öz olduğu için burada hatırlayabiliriz. Buna göre fıkıhın ârâ çeşidi,

<sup>468</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm* (1996), 87; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 107; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 133; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 171.

<sup>469</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 50-51; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 263.

<sup>470</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 106-107; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 132-133; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168/169.

“Allah’ın zatı ve nitelendiği sıfatları, âlem ve bunun dışındaki şeyler hakkında belirlenen inançlar/ârâ gibi...”<sup>471</sup>

fıkhın ef’âl çeşidi de,

“Fiiller/eylemler, kendileri ile Allah’ın tazim gösterildiği fiiller ve şehirlerdeki muameletin gerçekleştiği fiillerdir.”<sup>472</sup>

şeklinde özetlenebilir.<sup>473</sup> Fârâbî ârâ ve ef’âl hakkında bunları özet olarak zikretmektedir.

Bu noktada ârâ kısmının bizim açımızdan kelâm ilmindeki ilâhiyat, nübüvvet, meâd, melekler, semiyat, âlemin yaratılışı vb. bahisleri dile getirdiği; ef’âlin (fiil ve sözleri ifade ettiği unutulmamalı) de furû’-ı fıkhın ibadet (örnek: Namaz ve diğer ibadetler ile dua ve salatları) ve muamelet konularını anlattığı rahatlıkla ifade edilebilir.

Fıkhın ibadet ve muamelet (ef’âl) kısmı bizim konumuz dışındadır. Fârâbî’nin nazari felsefenin altına dâhil ettiği fıkhın ârâ boyutunun, kelâm kitaplarının klasik konuları olduğu dikkat çekmektedir. Zira bunlar eyleme konu olacak şeyler değil, bilgiye ve imana konu olacak hususlardır. Bu itibarla ârâ kısmına dâhil edilenler bilinçli bir tercihtir. Bu noktadan sonra dikkat çekmek istediğimiz farklı bir husus bulunmaktadır.

Bu tasnif ile daha sonra kelâmın kısımları hakkındaki açıklamalar birlikte düşünüldüğünde özgün ve ilgi çekici bir nokta ile karşılaştığımızı söylemeliyiz. el-Fıkh fi’l-ârâ ve el-fıkh fi’l-ef’âl ayrımı, bizi Fârâbî öncesi birinci bölümde inceledimiz konulara yönlendirmektedir. Bu yönelimde karşılaştığımız ismin Ebû Hanîfe ve onun el-fıkh fi’d-dîn ve el-fıkh fi’l-amel olması daha da dikkat çekicidir. Bu ayrım Fârâbî’nin kendinden önceki dönemin tarihsel ve terminolojik birikim ve karmaşıklığı ile yüzleştiğini; yüzleşme ile kalmayıp karmaşıklığın çözümü için alternatif bir fıkıh-kelâm tasnifini etkilediğini açık bir şekilde göstermektedir.<sup>474</sup>

Burada kısa açıklamalarla yetindik. Zira Fârâbî’de el-Kelâm “ortaya çıkışı, çeşitleri, işlevleri” üzerinden incelendikten sonra Kelâmcıların Kelâmı ve Fârâbî’nin el-

<sup>471</sup> Fârâbî, *İhsâu’l-‘ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 132; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 106; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168.

<sup>472</sup> Fârâbî, *İhsâu’l-‘ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 106; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 132; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168/169.

<sup>473</sup> Burada istinbatın fıkhın aslı işlevi olduğuna dair yargımızı daha da güçlü hale getirebiliriz. Zira ârâ ve ef’âl terimleri konuların alanını, fıkıh ise bu konular hakkındaki entelektüel hareket tarzını temsil etmektedir. Dolayısıyla el-fıkhın asıl anlamı “istinbat” olarak belirginleşmektedir.

<sup>474</sup> Ömer Türker Fârâbî’de dikkat çektiğimiz bu hususa “fakih” olgusu üzerinden “*İhsâu’l-‘ulûm* ve *Kitâbu’l-Mille*’de fakih kelimesini İmâm Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhü’l-Ekber*’deki kullanımına benzer şekilde, dinin teorik ve pratik yönleri üzerinde tefekkürde bulunan, hüküm çıkartan kişi anlamında kullanır.” sözleriyle değinmektedir. Bk. Ömer Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 190-191.

Fıkıh fi'l-ârâ, el-Kelâm fi'l-ârâ ve el-Kelâm fi'l-Ef'âl kısımlarının birinci bölümdeki bulgular ışığında mukayesesini ayrı bir başlık ile gerçekleştireceğiz.

### 2.5.1.3. Fıkıhın İşlevi

Ortaya çıkışı ve ârâ-ef'âl kısımlarını açıkladıktan sonra bu kısımların işlevlerini ele almayı önemli görüyoruz. Fârâbî'de fıkıh konu açısından ârâ ve ef'âl kısımlarına ayrılrsa da işlev olarak istinbat özelliği her iki alanda da varlığını muhafaza etmektedir. Fârâbî'de fıkıhın en çok vurgulanan özelliğinin istinbat olması da bu sebeple önemlidir. Buna göre,

#### İ1:

Fıkıh sanatı, insanın, kanun koyucunun belirlediği ve tanımladığı şeylerdeki açıklamaları vasıtasıyla/yardımla, kanun/şeriat koyucunun sınırlarını açıklamadığı şeyin doğru bir şekilde istinbat ve istihraç edebilmesini sağlayan; insanın, yasası olan toplumda şeriat/kanun koyucunun yasalaştırdığı/kanun kıldığı/teşri kıldığı (illet) **din/mille** sayesinde onun amacına uygun olarak tashih/düzeltilmesini mümkün kılan bir sanattır.<sup>475</sup>

#### İ2:

Fıkıh sanatı, insanın, kanun koyucunun belirlediği ve tanımladığı şeylerdeki açıklamaları vasıtasıyla/yardımla, kanun/şeriat koyucunun sınırlarını açıklamadığı şeyin durumunu çıkarsamasını/istinbat edebilmesini sağlayan; yine insanın, yasası olan toplumda şeriat/kanun koyucunun yasalaştırdığı/kanun kıldığı/belirlediği illet (-e dayanarak) sayesinde onun amacına uygun şekilde tashih/düzeltilmek için araştırma yapmasını mümkün kılan sanattır.<sup>476</sup>

#### İ3:

“Fakih, din koyucunun açıkladığı inanç ve fiilleri asıllar/ilkeler kılmak için müsellemler olarak alır. Sonra bu müsellemlerden gerekli olanları istinbat eder.”<sup>477</sup>

#### İ4:

Dinde/milledede belirlenmiş ârâ/inançlar hakkındaki fakihin amelî konulardaki fakihin bildiklerini bilmesi gerekir. Milledeki amelî şeylerdeki fıkıh, siyasetin içerdiği küllilerin cüzilerini kapsar, böylece (amelî) fıkıh, siyaset ilminin/ilm-i medenin bir cüzü olup amelî felsefenin altındadır. Dindeki ilmî (ârâ kastediliyor) şeylerdeki fıkıh ise ya nazarî felsefenin içerdiği küllilerin cüzilerini içerir ya da nazarî felefeeye ait şeylerin benzetimlerini/örneklerini/misâlâtı içerir. Bu durumda ârâ konusundaki fıkıh da nazarî felsefenin bir cüzü olur, nazarî ilim asıldır.<sup>478</sup>

Dört pasajın fıkıh/fakîh ile ilgili ortak vurgusu şunlardır:

<sup>475</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 50; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 263.

<sup>476</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* (1996), 85-86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 106; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 132; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168/169.

<sup>477</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 106-107; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 132-133; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168/169.

<sup>478</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 52; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 264.

a. Din koyucunun belirlediği inanç/ârâ ve ef'âlden hareketle/bunları ilke haline getirmek

b. Bunlarla istinbatta bulunmak.

Din koyucunun hangi alanda (ârâ veya ef'âl) belirlediklerini ilke kılmak, fikhın o boyutunda (ârâ veya ef'âl) istinbat işlevi ortaya çıkarmaktadır. Bu istinbat amelîyesinin faili olan kişi de kendi içinde fakihin önceki pasajlarda olduğu gibi ârâ ve ef'âl ayrımını devam ettirmesini gerektirmektedir. Bu sebeple fakih de kendi içinde el-fakih fi'l-ârâ ve el-fakih fi'l-ef'âl şeklinde ayrıma kavuşmaktadır.<sup>479</sup>

### 2.5.2. Kelâm: Ortaya Çıkışı, Çeşitleri ve İşlevleri

Fârâbî'nin fıkha yönelik açıklamalarında dikkat çektiğimiz gibi kelâm anlatılarını da kendi içinde dört tema üzerinden inceleyebiliriz. Bunlar kelâmın ortaya çıkışı, kelâmın çeşitleri, bu çeşitlerine göre kelâmın işlevleri ve mütekellim anlayışıdır. Filozofun kelâma dair ifadeleri hakkında yaptığımız bu dört tema farklı eserlerine yansımış durumdadır. Bu sebeple biz ilgili dört içeriği fıkıhta olduğu gibi sırasıyla ortaya çıkış (O), çeşitler (Ç), işlevler (İ) başlık ve sembolleri üzerinden üç başlıkta serimleyeceğiz.

#### 2.5.2.1. Kelâm'ın Ortaya Çıkışı

##### O1:

...tümel teorik/nazarî ve amelî/pratik şeylerden din koyucunun açıklamadıklarını veya bunlar içinde açıkladıklarından başka şeyler (açıkladıklarındaki gayesine muvafık bir şekilde) çıkarsamak/istinbat iste(ni)rse bundan da kelâm sanatı meydana gelir.<sup>480</sup>

Fârâbî'nin kelâmın ortaya çıkışına dair en açık ifadesi bu pasajdır. Bu pasajın önemli bir özelliği de Fârâbî'nin burada kelâma istinbat işlevi yüklemiş olmasıdır. Bu pasajın ait olduğu “ortaya çıkış” bağlamı dikkate alınmayıp “istinbat” özelliğine yoğunlaşıldığında, Fârâbî'in tümel anlamda kelâma istinbat işlevi yüklediği sonucuna ulaşılabilir. Ancak bu sonuç, Fârâbî'nin kelâmın işlevine dair diğer pasajları ile bir bütün içerisinde düşünüldüğünde açık bir şekilde birbirlerinden farklılaşacaktır.

<sup>479</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 133; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 156/157; Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 51-52; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 263-264; Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 106-107; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 132-133; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168/169.

<sup>480</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 153; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 190/191.

Aşağıda da görüleceği üzere Fârâbî'nin kelâmın işlevine yönelik açıklamalarında yukarıdaki istinbat nispeti münferittir. Buna karşın kelâmdan istinbatın olumsuzlandığı, önceki başlıkta da gösterildiği üzere istinbatın fikhın aslî işlevi olarak sunulduğu pasajlar daha ağırlıklı ve vurguludur. Bu husus kelâmın işlevi başlığındaki pasajlarda daha da açık hale gelecektir. Ancak burada kelâmın ortaya çıkışı üzerinden bir soruşturma yaparak ilgili istinbat işlevinin fıkıhta olduğu gibi aslî olmayıp; salt kelâmın ortaya çıkışında etkili, dolayısıyla kelâma ârizî bir istinbat nispetinin olduğunu söyleyebiliriz.<sup>481</sup>

Bu şekilde bir pasajda istinbat nispet etme ile başka pasajlarda istinbatı nefyetmenin/olumsuzlamanın itibari olarak farklı durumlar için (ortaya çıkışı açısından istinbat, işlevi açısından nusret/yardım/temellendirme vb.) kullanıldığı açığa çıkmış olacaktır. Bunun için öncelikle kelâmın ortaya çıkışındaki “nazarî ve amelî” şeyler üzerinde durmamız gerekmektedir. Zira bunun tespiti, Fârâbî'nin kelâmın ortaya çıkışındaki istinbat işlevini anlamamıza yardımcı olacak; diğer pasajlarda da kelâmın ortaya çıkışı söz konusu olmadığı için istinbatın olumsuzlanması makul hale gelecektir. Bu sayede Fârâbî'nin kelâm için istinbata yer vermediği şeklindeki yorumlar geçerliliğini yitirecektir. Zira örneğin Rudolph ilgili istinbat işlevinin olduğu pasajı dikkate almayıp diğer pasajlardaki vurgu dolayısıyla kelamcının asla çıkarım yapmadığı sonucu üzerinde durmaktadır.<sup>482</sup> Bizim önerdiğimiz itibarî (ortaya çıkış eksenli istinbat) okuma modeli, her iki tarzlı işlevleri bütüncül şekilde anlamamızı sağlamakta; kelâma istinbat yükleyen pasajı da bir bütünlüğe kavuşturmaktadır.

Fârâbî, kelâmın ortaya çıkışındaki “nazarî ve amelî şeylerden” ifadesi ile neyi kastetmektedir? Böyle bir soru, Fârâbî'nin kelâm ile ilgili anlatılarının İslâm kelâmına özgülüğü ön kabulünün ya da gerideki tespitler kabul edildiğinde bu tespitlerin bir neticesidir.<sup>483</sup> Fârâbî'nin İslâm kelâmı dışındaki kelâm ilimlerinin ortaya çıkışı hakkında ne tür bilgi sahibi olduğuna dair verilerimiz bulunmamaktadır. Ancak fıkıh başlığında ve *Kitâbu'l-Mille*'deki anlatımlarında gösterdiğimiz üzere Fârâbî'nin ilgili

<sup>481</sup> Aydınlı da kelâma yönelik istinbatı bizim gibi kelâmın kuruluş dönemi üzerinden ele almaktadır. Ancak kendileri kelâma nispet edilen “istinbat” özelliğini aslî bir nitelik olarak değerlendirirken biz bu niteliğin “ârizî” olduğu kanaatindeyiz. Krş. Aydınlı, “Fârâbî’de İlm-i Kelâm ve Fıkıh”, 30.

<sup>482</sup> Rudolph, “Fârâbî ve Mu‘tezile”, 238.

<sup>483</sup> Câbirî “Bu açıklamalardan sonra Hıristiyanlık döneminde ortaya çıkmış hukuk ve teoloji ilimlerinden tıpkı İslâm döneminde fıkıh ve kelâmın ortaya çıkışından bahsediyormuş gibi bahseder.” sözleriyle aslında Fârâbî'nin açıklamaları ile İslâm fıkıh ve kelâm sanatının ortaya çıkışı arasındaki benzerliğin kısmen farkına varmıştır. Ancak kendi Fârâbî tasavvurundaki Grek- Hıristiyan şeklindeki önkabulü bu durumu İslâm fıkıh ve kelâmı anlattığını fark etmesini engellemiş görünmektedir. Câbirî, *Felsefi Mirasımız*, 67.



açıklamalarını gerçek tarihten soyutlayarak ve genelleştirerek gerçekleştirdiği tespitinin burada da geçerli olması artık salt varsayımdan öte bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla kelâmın ortaya çıkışına dair anlatıların, İslâm kelâmı hakkında olması oldukça güçlü bir ihtimaldir ve biz de bu ihtimal üzerinde yoğunlaşmaktayız.

Şimdi Fârâbî'nin “nazarî ve amelî şeylerden” ifadesi ile neyi kastetmiş olabileceğine dönebiliriz. Bunun için yapılması gereken ilk şey, kelâm tarihi bilgilerimiz arasında ortaya çıkış anlatılarını gözden geçirmek ve sonra da Fârâbî açısından hangi anlatının nazarî ve amelî şeyler kapsamına girebileceğini soruşturmak olmalıdır. Bu soruşturma bizi, birinci bölümdeki kelâmın tarihsel serencamı hakkındaki başlıklarımıza yönlendirmektedir; zira bu başlıklar doğrudan bununla ilgilidir.

Biz birinci bölümün “*Sistemleşme Öncesi Kelâm ve Firkaların Kelâmî Karakteri*” adındaki ilk başlığında bu sorun (kelâmın ortaya çıkışı) ile konuya giriş yapmıştık. Orada “*Siyasi olayların gölgesinde şekillenip ilahi hitabı anlama çabası olarak ortaya çıkmıştır.*” yargısı ile kelâmın başlangıcındaki temel sorunun yönetim/hilafet/imamet sorunu olduğuna dikkat çekmiştik. Bu tespit, Makâlât yazarlarının işaret ettiği bir noktadır. Eş‘ârî hilafet/imamet sorununun Müslümanlar arasındaki ilk problem olduğunu kaydettikten sonra<sup>484</sup> kelâmî firkalaşmayı (ilk olarak Hâricîler) dolayısıyla, kelâmî hareketi bu aşamada başlatan erken dönem mülliflerdendir. Bağdâdî de sahabîlerin ilk kelmancısının Hz. Ali'nin olduğu bilgisine yer verirken, bunu Eş‘ârî gibi Tahkim ve Sıffîn olaylarının neticesinde Hâricîlerle girdiği tartışmalara ve bunun dışındaki bazı problemlere dayandırmaktadır.<sup>485</sup>

Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in imâm/halife tayin ettiği yaklaşımı Şia'nın mümeyyiz vasfı olup diğer gelenekler bu konuda nas ile tayini kabul etmemektedir.<sup>486</sup> Dolayısıyla hilafet/imamet sorunu, Fârâbî'nin O1'de “ilk reisin/peygamberin belirlemediği bir sorun olma” özelliğini taşımaktadır.<sup>487</sup> Peki Fârâbî açısından hilafet/imamet sorunu ilk reisin belirlemediği “tümel nazarî ve amelî şey” hüviyetine sahip midir?

Bu sorunun cevabı aslında oldukça açıktır. Zira yönetim/hilafet/imâmet, Fârâbî'de hem nazarî hem de amelî olma nitelikleri üzerinden tanımlanabilen en önemli

<sup>484</sup> Eş‘ârî, *Makâlât*, 1-5.

<sup>485</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 289.

<sup>486</sup> Metin Bozan, *İmâmiyye Şiası'nın Oluşumu Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018) 38-40.

<sup>487</sup> Fârâbî'nin Şia'nın imâmetin nas ile Ali ve evlatlarına ait olduğu tezlerini baştan reddettiği yukarıdaki ifadenin bir neticesi olarak zikredilebilir.

konulardan biridir. Bunu “Bir meselenin pratik/amelî yönünün olması, onda nazarî yönün olmasını engellemez ya da bir meselenin nazarî boyutunun olması aynı konunun amelî boyuta sahip olmadığı anlamına gelmez.” şeklinde ifade edebiliriz. Nitekim Fârâbî kelâmdaki hilafet/imamet sorununu nazarî felsefeye dâhil olan *Ârâu Ehli Medîneti'l-Fâzıla*<sup>488</sup> ve *Siyasetü'l-Medeniyye ya da Mebâdiü'l-Mevcûdât*<sup>489</sup> adlı eserlerinde incelemektedir. Bu durum imamet/hilafet sorununun, Fârâbî'nin sisteminde nazarî felsefeye bakan yönünü göstermektedir. Çünkü bu eserlerin sorunlarından biri de siyaset felsefesi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>490</sup> Buna ilaveten *İhsâu'l-'Ulûm* adlı eserde yönetim/hilafet/imâmet sorununun Medenî ilim başlığı altında ele alınması, amelî yönünü yani amelî felsefeye aidiyetini ortaya koyabilecek niteliktedir.<sup>491</sup>

Fârâbî'nin kelâmın ortaya çıkış sorununu anlattığı özelliklerden “nazarî ve amelî olma ve İlk Reis'in belirlememesi” hususlarının İslâm tarihi ve kelâmî problem haritasındaki iz düşümlerinden bir örneğini tespit edebildik. Ancak bunların yeterli olabileceği kanaatinde değiliz. Zira bu sorun ilk olarak Ensar ve Muhacirin sorunu olarak ortaya çıkmıştı. Şimdi ilgili tarihsel süreçteki imâmet/hilafet sorunu açısından Benî Saîde çardağındaki ilk tartışmaların kelâmın ortaya çıkışı anlamına gelip gelmeyeceğini soruşturmamız gerekir. Fârâbî kelâmı bu kadar erken tarihlerden başlatmış olabilir mi? Eğer başlatmışsa bunun izlerini nerede bulabiliriz?

Sorunu hilafet olarak tespit ettiğimize göre, hilafet sorunu ile ilk yüzleşen ve kimin halife olacağı konusunda (tikel ve amelî anlamda) tartışan sahabenin de kelâm çatısına dâhil edilmesi gerektiği düşünülebilir. Ancak Fârâbî fıkhîta olduğu gibi hilafet öncesi ve hilafet dönemi bu tarz eylemleri (fıkıh ve kelâmî eylemleri) ilgili ilmin ortaya çıkışı olarak değerlendirmez. Tam bu sebeple olsa gerek dört halife dönemi olarak değerlendirdiğimiz, fıkıhın oluşum öncesini anlattığı *Kitâbu'l-Mille*'deki açıklamalar önem arz etmektedir. Zira filozof, İlk Reis'in vefatı sonrasında kendisine hilafet

<sup>488</sup> Bu kitabın nazarî felsefeye aidiyetine daha önce işaret etmiştik. Fâzıl Milleler'den Bir Mille Olarak İslam başlığına bakılabilir.

<sup>489</sup> Bu eserin iki farklı isimlendirmesi, siyasetin nazarî felsefeye aidiyetini ortaya koyar niteliktedir. Zira Varlıkların ilkeleri hakkında Fârâbî'de söz sahibi olan ilim nazarî felsefedir. Bu itibarla siyasetü'l-medeniyye şeklinde de adlandırılması onun nazarî yönü dolayısıyladır.

<sup>490</sup> Zira Fârâbî her iki eserde de (nazarî felsefeye ait iki eserde) imamet/reislik/hilafet sorununa geniş yer ayırmaktadır. Bk. Fârâbî, *Ârâu Ehli Medîneti'l-Fâzıla*, 75-77; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev.) 87-90; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 83-87; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ü'l-Mevcûdât*, 89-93.

<sup>491</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* (1996), 79-85; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 101-106; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 125-132; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 160/161-168/169; Ayrıca Fârâbî açısından fıkıhın ârâ kısmı, nazarî felsefeye, ef'âl kısmı da amelî felsefeye dâhildir. Bu itibarla fıkıh bir açıdan nazarî bir açıdan da amelî olarak nitelenmektedir. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 52; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 264.

edeceklerden bahsetmeden önce, cedel ve hatabî yöntemlerin işlevini incelemektedir.<sup>492</sup> İşte buradaki ifadeler (daha sonra özellik olarak kelâma atfedilen özelliklerden olsa da) hilafet/imamet tartışmalarındaki sahabenin konuşmalarının anlatıldığı yerler olabileme ihtimaline sahiptir.

Bu şekilde kelâm ilminin tesisinden önce kelâm ilminin ortaya çıkış sebeplerinden olan imâmet/hilafet sorununun ilk nesildeki hatabî ve cedelî yöntemlerle, halife /Hz. Ebû Bekir'i belirleme süreçlerindeki diyaloga gönderme yapmaktadır. Bu bağlantının kabulü, Fârâbî'nin buradaki “meşhûrât ve iknâ edici şeyler” ifadesinden<sup>493</sup> neyi kastettiği sorusunu gündeme getirebilir. Bu soruya verilebilecek muhtemel cevaplar sahabenin arasında geçen “Hilafetin Kureyşiliği”, “Ensar ile Muhacir'in birbirleri arasındaki konumu” vb. ifadelerin meşhurat ve iknâî şeyleri niteyebileceği söylenebilir. Zira bunlar kendi aralarında yaygın olan ve kendilerinin kabul ettiği ilkeler (Hz. Peygamber'in belirlediği/söylediği) olarak diyalogda gündeme gelmektedir. Bu açıdan teorik olarak Fârâbî'nin meşhur vurgusu yerindedir. Bu şekilde de ilgili teorimiz açısından<sup>494</sup> boşluk gibi görülebilecek bir nokta<sup>495</sup> daha aydınlanmış olacaktır.

Bu teorinin doğruluğu kabul edildiği takdirde Fârâbî'nin, kelâm ilmini Hz. Ali ile başlatan kelâm tarihini kabul ettiğini; Hz. Peygamber sonrası ve halifelik öncesinde sahabilerin kendi aralarında ortaya çıkan bu tarz eylemleri ilmin başlangıcı olarak telakki etmediğini; benzer sorunlarla ilgili daha sonra özellikle sahabe-tâbîn (Hz. Ali ve dönemi) ortak tarihindeki ulemanın çabalarını kelâmın ve fikhın (ilmin) ortaya çıkışı olarak değerlendirdiğini ifade edebiliriz.

### 2.5.2.2. Kelâm'ın Çeşitleri

Fârâbî'ye göre dinin ve fikhın ârâ ve ef'âl kısımları, mevcudiyetini kelâmın çeşitliliği içinde de sürdürmektedir. Şu pasajlar bunun açık ifadesidir.

#### Ç1:

<sup>492</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 47-48; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 261-262.

<sup>493</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 48; Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, 262.

<sup>494</sup> Bununla *Kitâbu'l-Mille*'nin İslâm'ın tenzil, tebliğ, hilafet ve sonraki süreçlerinin idealize edildiği bir eser olduğuna dair iddiamızı kastetmekteyiz.

<sup>495</sup> Burada *Kitâbu'l-Mille*'de neden kelâmın değil de cedel ve hatabî yöntemden bahsedildiği, bunların anlatımının (bizce) Hz. Peygamber sonrası hilafet ve halifeler sürecinden önce gerçekleştiği, fikhın da neden halifeler dönemi sonrasında gündeme geldiği gibi aklımıza gelen birçok soruyu kastetmekteyiz.

“Kelâm sanatı da aynı şekilde ârâ/inançlar ve ef’âl/fiiller konusundaki kısımlar olarak iki kısma ayrılır.”<sup>496</sup>

## Ç2:

“İnsan din koyucunun açıkladığı sınırlı/belirli ârâ/inançlar ve ef’âl/fiillere yardım etmeye ve bunlara muhalif olan şeylerin tamamını sözlerle çürütmeye kelâm sanatı ile güç yetirebilir.”<sup>497</sup>

Kelâmın ârâ kısmına sahip olduğunun söylenmesi, ilmin ilâhiyat, nübüvvet ve semiyat/meâd şeklindeki problematik haritası dikkate alındığında vakıaya mutabıktır. Zira din/mille ve fıkhnın ârâ kısımlarının bunlardan ibaret olduğunu daha önce söylemiştik. Bu sebeple tekrar ârânın neler olduğunu zikretmeye ihtiyaç duymamaktayız. Hemen belirtelim ki el-fıkh fi’l-ârâ konusu Fârâbî’deki yukarıdaki pasajlar dışında ayrıntılı olarak ele alınmaz. Bu sebeple olsa gerek bazı araştırmacılar el-fıkh fi’l-ârâ üzerinde durmaz.<sup>498</sup>

Burada önemli olan fıkhıta olduğu gibi ef’âl (ibâdât ve muâmelât) kısmının da bulunmasıdır. Zira mevcut ön kabullerimiz kelâm ilminin akâid alanına özgü olduğu; ibâdet ve muamelat gibi fûru‘ konularının fıkhıya özgü olduğuna yöneliktir. İşte Fârâbî’nin kelâma ef’âl kısmı nispet etmesi, bu kabullerin dışında bir tasnif modeli sunmaktadır. Bizce de kendi dönemi kelâm problem haritası açısından bu tasnif oldukça doğru ve vakıaya mutabık bir modeldir. Bunun doğruluğu ve vakıaya mutabıklığı birinci bölümdeki kelâm, fıkhı, mütekellim hakkındaki tespitlerimiz dikkate alındığında görülecektir. Biz bunu “*Kelâmcıların Kelâmı’nın Fârâbî’deki Açılımları: el-Fıkh fi’l-Ârâ, el-Kelâm fi’l-Ârâ ve Kelâm fi’l-Ef’âl*” başlığı altında bütüncül olarak göstermeye çalışacağız.

<sup>496</sup> Fârâbî, *İhsâu’l-‘Ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 107; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 133; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168/169.

<sup>497</sup> Fârâbî, *İhsâu’l-‘Ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 107; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 133; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168/169.

<sup>498</sup> Rudolph, kısa ama oldukça etkili çalışmasında Fârâbî’nin eserleri üzerinden önemli çıkarımlarda bulunsa da, bahsettiğimiz noktanın üzerinde durmaz. Bk. Rudolph, “Fârâbî ve Mu‘tezile”, 235-255. Şenol Korkut da özellikle el-Fıkh fi’l-ârâ konusunda Fârâbî’nin açıklamalarının niceliğinin yeterli olmadığına dikkat çeker. Ancak Korkut’un *Kitâbu’l-Mille* ve *İhsâu’l-‘Ulûm*’da filozofun suskunluğuna dair yorumuna tam olarak katılmamız mümkün değildir. Zira Fârâbî el-Fıkh fi’l-ârâ hakkında detaylı bilgi vermese de dindeki ârânın neler olduğunu zikreder; buna ilaveten fıkhın da işlevine yer verir. Dolayısıyla Korkut’un “...bu suskunluk araştırmacıya yeni yorum yapma imkânları açmaktadır.” şeklindeki değerlendirmelerini, “dinin ârâsı hakkındaki verdiği bilgilere dayanarak el-fıkh fi’l-ârânın içeriği hakkında yeni yorum yapabiliriz.” şeklinde ifade etmemiz mümkündür. Bizim tezde buna dönük bir çaba içerisinde olduğumuzu da belirtmek isteriz. Korkut, “Fârâbî’nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkh İlişkisi”, 116.

### 2.5.2.3. Kelâmın İşlevi

Fârâbî'nin kelâmı nasıl kurguladığının tam olarak ortaya koyulabilmesi, diğer pasajlardan çok kelâmın işlevine dair ifadelerin izini sürmekten geçmektedir. Zira işlev hakkındaki açıklamalar, kelâmın istinbat özelliği dışında farklı bir hususu vurgulamaktadır. Ayrıca bu durum *İhsâu'l-'Ulûm*'daki mütekellimler grubunu tek tek inceleme gerekliliğini ortadan kaldırmakta; buradaki mütekellimler sınıflarının tekellümdeki ortak noktalarının neler olacağını ortaya koymaktadır. Çünkü Fârâbî'nin mütekellim tasnifini de belirleyen kelâmın işlevidir. Nitekim kelâmcıların, ilgili işleve göre tanımlanmasından daha doğal bir sonuç olmaması gerekir. Fârâbî'nin kelâmın işlevi hakkındaki pasajlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

#### İ1:

“Felsefede burhanlarla temellendirilmiş şeyleri, öğretimin bütün insanları kuşatarak gerçekleşmesi için bütün insanlar nezdinde ilk bakışta/görünüşte (badiu'r-re'y) meşhur olanlarla temellendirmeyi istemek.”<sup>499</sup>

Felsefede burhanlarla temellendirilmiş olan şeylerden nazarî olanın somut karşılığı, Fârâbî'nin *Ârâu Ehli Medineti'l-Fâzıla* adlı eseridir. Kelâmın işlevi bütün insanları kuşatıcı bir öğretim için meşhurat ile temellendirmektir.<sup>500</sup> Burada üç boyutun olduğunu belirtelim: “kim için, nasıl, ne yapmak?” Kim sorusunun cevabı, dinin amacından gelen muhatap kitleye; nasıl sorusu da yine dinin öğretim yöntemine; ne yapmak sorusu ise kelâmın işlevine (temellendirmek) işaret etmektedir. Dolayısıyla aslında kelâmın işlevi yüklemde (temellendirmek) karşımıza çıkmaktadır.

#### İ2:

“... bu dinde bulunan şeyleri iptal etmeye çalışan bir topluluk çıkarsa kelâmcılar o dine/mille yardım edebilecekleri, dine/mille muhalefet edenleri çürütebilecekleri ve dinde açıklanan şeyleri iptal etmekte kullanılmak istenen yanılıgıları çürütecekleri bir güce ihtiyaç duyarlar. Bu güçle kelâm sanatı olgunlaşır.”<sup>501</sup>

#### İ3:

“Kelâmcı herhangi bir istinbatta bulunmaksızın fakihin ilkeler/asıllar olarak kullandığı şeylere yardımcı olur/destekler... O şeylere yardım etmesi açısından mütekellim/kelâmcı; o şeylerden istinbat etmesi açısından fakih olur.”<sup>502</sup>

<sup>499</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 133; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 156/157.

<sup>500</sup> Din teorik şeyleri tahyil ve ikna yoluyla öğrettiği ve dine tabi olanlar bu iki yoldan başka öğretim tarzı bilmedikleri için kelâm sanatı da ikna edici şeylerin dışındakilerin farkına varmaz. İkna ise meşhur öncüllerle, temsillerle yani hatabi yollarla yapılır; teorik şeyleri ikna ve sözlerle temellendirebilir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 154/155.

<sup>501</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 153; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 190/191.

<sup>502</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* (1996), 87; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 107; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 133; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 170/171.

İ2'deki “*dinde bulunan şeyler*” ve İ3'teki “*fakihin asılları*” din, fıkıh ve kelâmdaki “*ârâ ve ef'âl*” bütünlüğünü ifade etmektedir. Bu sebeple kelâma nispet edilen bu pasajlardaki işlevlere ef'âl de dâhildir. Zira aşağıdaki pasajda bu husus sarîh olarak şu şekilde belirtilmektedir.

**İ4:**

“İnsan din koyucunun açıkladığı sınırlı/belirli ârâ/inançlar ve ef'âl/fiillere yardım etmeye ve bunlara muhalif olan şeylerin tamamını sözlerle çürütmeye kelâm sanatı ile güç yetirebilir.”<sup>503</sup>

**İ5:**

...tümel teorik/nazarî ve amelî/pratik şeylerden din koyucunun açıklamadıklarını veya bunlar içinde açıkladıklarından başka şeyler (açıkladıklarındaki gayesine muvafık bir şekilde) çıkarsamak/istinbat isterse bundan da kelâm sanatı meydana gelir.<sup>504</sup>

Kelâmın işlevine işaret ettiğini düşündüğümüz pasajlar arasında da mahiyet açısından farklılıklar öngörmek gerekmektedir. Zira bu durum Fârâbî'nin kelâma temelde iki işlev yüklediği pasajlar birlikte incelendiğinde görülecektir. İ1, bu işlevin ilk yönüne (öğretim amaçlı temellendirme); İ2-İ4 arasındaki pasajlar diğer yönlerine işaret etmektedir. Diğer yönde (İ2-İ4) daha çok karşıtlık/tearuz ilişkisi üzerine kurul bir işlev kendini hissettirmektedir. Bu noktada ikinci işlevin kelâmın zâtî işlevi olmayıp ârîzî işlevi olduğu ve temellendirme işlevinin aslî olduğu vurgulanmalıdır. Çünkü bu işlevler, İ1'de genel olarak kelâmın özünü ve genel karakteristiğini ifade etmekte, İ2-İ4 işlevleri ise (İ1 ve İ5'ten sonra) tearuz durumunda gündeme gelmektedir.

Fârâbî İ2-İ4'de kelâma yüklediği işlevi, özünde “dine bir saldırının olması” üzerinden kurgulamaktadır. Dolayısıyla İ1'in işlev açısından İ2-İ4'ten farklı olduğunu söylemek gerekir. İ5'in de diğer pasajlardan çok farklı bir işlevi olduğunu (istinbat) kelâmın ortaya çıkışı başlığında inceledik ve bu istinbat özelliğinin ortaya çıkış açısından ârîzî olduğunu belirttik. İ2-İ4 pasajlarının ortak noktaları “*kelâmın istinbat yapmaması, dine ve fakihe yardım etmesi, onları desteklemesi, muhtemel ve mevcut muarızların iddialarını çürütmesi, yani kendini ikna ile anlatma, kendini savunma ve muarızı çürütme*” gibi amaçsal bir işlev söz konusudur.

Bu itibarla kelâmın kendi içinde üç boyutlu bir işleve sahip olduğu; bu işlevlerin itibari durumlara göre farklılık arz ettiği belirtilmelidir. Muhatap olarak bütün insanlara öğretimi amaçlandığında İ1'de temellendirme işlevi ile karşılaşırız. İstinbat ise ortaya

<sup>503</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 107; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 133; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168/169.

<sup>504</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (1990), 153; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 190/191.

çıkış dönemine özgü olarak İ5'te vurgulanmaktadır. Bu sebeple ortaya çıktıktan sonra kelâmdan istinbat olumsuzlanmaktadır. İ2-İ4 ise ortaya çıkan ve insanlara öğretim amaçlı temellendirme işlevi yürüten kelâma yönelik muaraza/tearuz halinde işlevsel olmaktadır.

Kelâmın üç işlevini ortaya koyduktan sonra dikkat çekmek istediğimiz daha önemli bir husus bulunmaktadır. Bu da kelâma yüklenen bu işlevlerin hem ârâ hem de ef'âl kısımları hakkında geçerli olduğudur. Filozofa göre kelamcının temellendirme, yardım etme, çürütme vb. işlevleri salt ârâ konusunda değil, bilakis kelâmın diğer kısmı olan ef'âl (ibâdât, akvâl ve muamelat) konusunda da geçerlidir. Kısacası aslında kelâm dinde belirlenen ârâ ve ef'âl ile fakihin istinbat ettiği yeni ârâ ve ef'âli, temellendirir (aslı işlev); bir muhalefet/muazara olduğunda da (ârızî işlev) savunur, bunlara yardımcı olur, bunlara yönelik itirazları çürütür.

Ârâ'nın temellendirilme, savunulma, el-fakîh fi'l-ârâ'ya yardım gibi unsurların, buraya kadar ulaşılan sonuçlardan sonra, mahiyeti daha belirgin hale gelmiştir. Bu durum, kelâm kitaplarındaki ilâhiyât, nübüvvet ve meâd hakkındaki yürütülen faaliyetlerin tamamını ifade etmektedir. Bu husus açıktır; bu sebeple bunun anlamı üzerinde durmak, sözü uzatmak anlamına gelecektir. Burada ef'âl konusu açısından kelâmın işlevinin ne anlama geldiğini somut bir şekilde ortaya koymak daha önemli olabilir. Bunun için ef'âl kısımlarının "ibâdât ve muamelât" boyutları olduğunu tekrar hatırlayalım.

Fârâbî'nin fıkha yüklediği ef'âl boyutu bizleri klasik fıkıh ekollerinin "ibâdât ve muâmelât" üzerindeki işlevlerine yönlendirmektedir. Bu oldukça anlaşılır bir durumdur. Ancak Fârâbî'nin kelâma yüklediği ibâdât ve muâmelât kısımlarının ne anlama geldiği soruşturulması gereken bir noktadır. Bunun için fıkıhın istinbât ile kelâmın "temellendirme, ârâ konusundaki fıkha/fakîhe yardım, muarızın delillerini çürütme" işlevleri başlangıç noktamız olmalıdır. Zira konu bütünlüğü olan hususlarda (ârâ ve ef'âl) ayrışma (fıkıh-kelâm), işlevler (fıkıhta istinbat, kelâmda temellendirme, yardım ve çürütme) üzerinden gerçekleşmektedir.

Yapmamız gereken dinin/fıkıhın/kelâmın ef'âl kısmına sahip bir fiil tespit etmek; daha sonra el-fikh fi'l-ef'âl'de fakihin istinbat işlevini; daha sonra el-kelâm fi'l-ef'âl'de mütekelliminin "temellendirme, yardım, çürütme" işlevlerini ortaya koymaktır. Klasik teori açısından fıkıhın fûrûna ait birçok meselenin bu tasnif açısından uygulanabilir olduğunu belirtebiliriz. Örnek olması bakımından bir meseleyi seçip ilgili tasnifi

somutlaştıralım. Bunun için günlük sık tekrarlanan ve gerek fikh gerekse kelâmın ef'âl kısmına dâhil edebileceğimiz bir ibadet/fiil (Allah'a ta'zim ifade eden ef'âl cinsinden) olarak namazdan örnek vermek yerinde olacaktır. Namaz ibadeti içinde el-mesh ale'l-huffeyn ve seferde namazların kısaltılması gibi meşhur ve ihtilafı konu bizim maksadımızı hâsıl edecek niteliktedir.

Her iki konu, fikhın fûrûna ve Fârâbî'nin tasnifi açısından dinin pratik/amelî/ibâdet boyutu dolayısıyla el-fikh fi'l-ef'âl ve el-keâm fi'l-ef'âl kısımlarına dâhildir.<sup>505</sup> el-Fikh fi'l-ef'âl fakihin istinbat işlevine konu olduğu için el-mesh ale'l-huffeynin sübutu/imekânı/cevâzı ya da gayr-i sübutuna yönelik "din koyucusunun belirlediği/uyguladığı ve söylediği şeylerden" çıkarım/istinbat, fikhın ef'âl kısmına ve işlevine; dolayısıyla el-fakîh fi'l-ef'âlin etkinliğine dahildir. Bu itibarla kısaca söylemek gerekirse ulemanın her iki konunun uygulanmasına ya da uygulanamamasına yönelik getirdikleri deliller, istinbat işlevi olarak el-fikh fi'l-ef'âl kapsamında değerlendirilecektir.

Fârâbî'nin hayatına bakıldığında Hanefî geleneğin yaygın olduğu bölgede yetiştiği; dini eğitimini aldıktan sonra kadılık görevinde bulunduğu rivayeti dikkat çekmektedir. Buna ilaveten ilmi seyahatleri arasında Buhara, Semerkand gibi Hanefîliğin yaygın olduğu bölgeler bulunmaktadır. Bunlar, Fârâbî'nin sisteminde Ebû Hanîfe'nin fikh tasavvurunun ciddi etkisi olabileceği iddimızı destekleyici nitelikte biyografik bilgilerdir.<sup>506</sup> Bu sebeple böyle bir örneğin Ebû Hanîfe'den hareketle somutlaştırılması daha uygun bir usul olacaktır. Yukarıda zikrettiğimiz her iki konu, Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyyesi*'ne konu olmuş durumdadır. *el-Vasiyye* aslen inanç/akâid, Fârâbî'nin sistemi açısından özellikle ârâ kısmına ait olsa da içindeki amelî/pratik/ef'âl konuları dolayısıyla Fârâbî'nin ârâ ve ef'âl tasnifini bir arada taşıyan bir eserdir. Bu eserin bir özelliği de Fârâbî'nin sistemi açısından ise "din koyucunun/Hz. Peygamber'in belirledikleri üzerinden" (Ebû Hanîfe'deki ifadesi: Hadis bu şekilde varit olmuştur ve Bakara 185. ayet) yeni sonuçlar (Yolculuk halinde namazın kısaltılması ve orucun tutulmamasının ruhsat oluşu) ortaya koymaya yönelik olmasıdır. Yani *el-Vasiyye*,

<sup>505</sup> Bu konular içerisinde erken dönem akâid metinlerinde yer alan fikhî konular da dâhil edilebilir. Bunların başında *el-mesh ale'l-huffeyn, nebîzin hükmü*. Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyyesi*'nde el-Mesh ale'l-huffeyn konusunun yer alması, kendisinden sonraki şarihleri arasında da akâid ile ilgili bir risalede fikhî/amelî bir konuya yer vermesi, "konunun yer alma sebebinin makûlleştirilmesi" anlamında bazı yorumların yapılmasına sebep olmuştur. Fethi Kerim Kazanç, "Fikh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin Fikh-ı Ekber Şerhi", (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1991), 88.

<sup>506</sup> Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 145.



kelâmın işlevlerinden olan çürütme, yardım, savunma vb. muarıza yönelik geliştirilen bir üslup tam olarak barındırmamaktadır.<sup>507</sup>

Bu itibarla Fârâbî'nin el-fıkh fi'l-ârâ işlevinin (istinbat) somut örneklerinin (çürütme, yardım, savunma ve tearuz dışında) *el-Vasiyye* ve özellikle *el-Fıkhü'l-Ekber'de*; aynı konular üzerindeki kelâmın işlevlerinin ise özellikle *el-Âlim ve'l-Müteallim'de* karşımıza çıktığını belirtebiliriz. Zira ilk ikisinde muarıza yönelik işlevler belirleyici değildir. Bu eserlerde fıkhın ârâ ve ef'âl boyutuna ait konuların sübutu/gerçekliği/mevcudiyeti ortaya konulmaktadır. Diğerinde ise muarız ile olan bir diyalogun belirleyici olduğu ve başkasını/muarızını çürütme, ârâdaki konuları savunma, “denilirse, de ya da deriz” şeklinde bir üslup tercih edildiği dikkat çekmektedir.<sup>508</sup>

Yukarıdaki örneğimize geri dönerek ilgili konunun el-fıkh fi'l-ef'âlin kapsamından çıkıp (el-mesh al'l-huffeynin *el-Vasiyye'de* istinbat ile sübutunun ortaya konmasından sonra) el-keâm fi'l-ef'âl kısmına konu oluşunu açıklığa kavuşturabiliriz. Burada el-keâmın işlevinin “fakihin ortaya koyduklarını destekleme, temellendirme, savunma vb.” olduğunu hatırladığımızda Fârâbî'nin kastının el-mesh ale'l-huffeyn vb. konulardaki mezhepler arası tartışmaları ve bu tartışmalardaki diyalog üslubunu kastettiğini ifade edilebiliriz. Zira ilgili sorun bu tartışmalarda fakihin/Ebû Hanîfe'nin sübut sonucunu desteklemek, savunmak ve muhalifleri/muarızları ve onların delillerini çürütmek şeklinde işlemektedir. İşte Fârâbî'nin kelâma yüklediği destekleme, çürütme, yardım etme işlevleri, muhatap ile girişilen diyalog üzerinden anlam kazanmaktadır.

Netice itibariyle Fârâbî'de kelâm ve fıkhın konu bütünlüğü üzerinden bir/aynı; işlevler açısından farklı ilimleri/sanatları ifade etmektedir. Dolayısıyla filozof her iki sanatı, aynı şeyler üzerindeki amaç ve işlevdeki farklılığa göre tasnif etmektedir. Bu tasnifin özgün olduğu vurgulanmalıdır. Ancak bu özgünlük tarihin bir noktasında bir filozofun zihni faaliyeti olarak ortaya çıkmamaktadır. Bilakis bu özgünlük, kendi dönemine kadarki kelâm ve fıkhın tasavvuru üzerine bina edilmektedir. Fârâbî'nin özgünlüğü, I. bölümde işaret edildiği üzere kelâm ve fıkhın konu bütünlüğü üzerindeki

<sup>507</sup> Ebû Hanîfe konuyu şu sözleriyle anlatmaktadır: “Mestler üzerine meshin mukim/ikamet bölgesinde olan için bir gün bir gece, yolcu için de üç gün üç gece şeklinde vacip olduğunu ikrar ederiz. Çünkü hadis bu şekilde gelmiştir. İnkâr eden kişinin küfre düşmesinden korkulur. Çünkü bu hadis, mütevatir haberler statüsüne oldukça yakındır. Allah Teâlâ'nın “Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur” (Nisa, 101); orucun tutulmaması hakkında “Kim o anda hasta veya yolcu olursa başka günlerde kaza etsin”, (Bakara, 185) ayetleri dolayısıyla yolculuk halinde namazın kısaltılması ve orucun tutulmaması Kitab'ın nassı dolayısıyla bir ruhsattır.” Bk. Ebu Hanîfe, *Vasiyye*, 637.

<sup>508</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim (el-Akîde ve 'ilmü'l-keâm içinde)*, thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 573-594.

kavramsal farklılıkları görüp, bu farklılığın işlev ve amaç açısından aşılabileceğini fark etmesinde, bunları bütün içerisinde inşa edebilmesinde yatmaktadır.

### 2.5.3. Kelâmcıların Kelâmı'nın Fârâbî'deki Açılımları: el-Fıkh fi'l-Ârâ, el-Kelâm fi'l-Ârâ ve Kelâm fi'l-Ef'âl

Bu başlıkta birinci bölüm ile ikinci bölümün mukayesesini vereceğiz. Böylece II. bölümün problematiği olan Fârâbî'ye göre kelâmdaki açıklama ve bulguların, kelâm ve fıkıh ilimlerinin tarihi ve problem haritası açısından I. bölümdeki tespit ve sonuçlarla “ortak” olduğu bazı alanlar görülebilecektir. Bu surette her iki bölümün kendi iç tutarlılığının sağlanması amaçlanmaktadır.

Bunun için öncelikle birinci bölümdeki “kelâm, fıkıh ve mütekellim” hakkında bulgu ve sonuçları hatırlamamız gerekmektedir. Daha sonra Fârâbî'nin el-fıkh ve el-keleâmı, ârâ ve ef'âl şeklinde tasnif etmesinin kelâm ilmi açısından taşıdığı değere işaret edebiliriz. Bu şekilde Fârâbî'nin kelâm ve fıkıh tasnifindeki Ebû Hanîfe etkisi ile diğer ulemanın tasnifi arasındaki örtüşme de görülebilecektir.

Ebû Hanîfe'de el-fıkh fi'd-dîn ve el-fıkh fi'l-ahkâm ayrımı; İmâm Mâlik'te de el-keleâm fi'd-dîn ve el-keleâm fi'l-amel ayrımı vardı. Buradaki dîn teriminin içeriğinin, Fârâbî'nin ârâsı ile aynı olduğu vurgulanmalıdır. Hatırlanması gereken bir husus da İmâm Mâlik'te el-keleâmın (fi'd-dîn) yöntem olarak tartışma anlamı taşıdığıdır. Yine Ebû Hanîfe'nin kelâma mesafeli durduğunu ifade eden naklin, gelenekte tartışma ve inatlaşma içeriği ile anlaşılması da kelâmın diyalojik yönüne işaret etmektedir.

İşte Fârâbî'nin fikhî ve kelâmı aynı konu bütünlüğü üzerinden farklı işlevlere göre değerlendirmesi, özellikle Ebû Hanîfe'nin fıkıh ve kelâm ile İmâm Mâlik'in el-keleâm anlayışı ile tam anlamıyla uyum arz etmektedir. Fârâbî'nin el-fıkha entelektüel bir faaliyet anlamı yüklemesi (istinbat), Ebû Hanîfe'nin el-fıkh fi'd-dîn ve İmâm Mâlik'in fıkha yükledikleri ilmi anlamların (hikmet) etkisinde şekillenmiş görünmektedir. Fârâbî'nin el-keleâma yüklediği çürütme, yardım ve savunma işlevlerinin de Ebû Hanîfe'nin mesafeli durduğu kelâm nakli ve İmâm Malik'in tartışmaktan uzak durduğu el-keleâm tasavvuru ile örtüşmektedir.<sup>509</sup>

<sup>509</sup> Bu noktada Şenol Korkut'un Fârâbî'nin fıkıh anlayışını, klasik tanımlardan amelî konulara özgü kılan bir tanıma daha yakın düşündüğünü; ancak bizim bu tercihe katılmadığımızı belirtmeliyiz. Bk. Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 102. Bizce Fârâbî'nin tutumu, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen, dini konuların itikadî ve amelî yönlerini kapsayıcı nitelikte kullanılan fıkıh tanımı ile daha uyumludur. Çünkü “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi” tanımı erken

Örtüşmenin olduğu asıl nokta, fikhın ve kelâmın aynı konular üzerinden tasnif edilmesidir. Buna göre nazarî konular Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik'te el-fikh fi'd-dîn ve el-keâm fi'd-dîn Fârâbî'de el-fikh fi'l-ârâ ve el-keâm fi'l-ârâ; amelî/ibadet boyutlu kısım Ebû Hanîfe'de el-fikh fi'l-ahkâm, İmâm Mâlik'te el-amel, Fârâbî'de el-fikh/el-keâm fi'l-ef'âl olarak karşılık bulmaktadır. Fârâbî'nin ayrıldığı önemli nokta el-keâma ortaya çıkış eksenli istinbat işlevi yüklemesidir. Bu işlevin eklenmesi de Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik sonrası kelâmın problematiğinin ve tarihinin daha da belirginleşmesine dayanmaktadır.

Dolayısıyla Fârâbî'nin, Ebû Hanîfe gibi fikhî iki boyutta (ârâ/dîn ve ef'âl/ahkâm); İmâm Mâlik gibi de kelâmı iki boyutta (ârâ/dîn ve ef'âl/amel) ele aldığı açık hale gelmiş olmaktadır. Bu sonuç, Fârâbî'nin kelâm ve fikh tasnifini, bir filozofun salt entektüel çabasının ürünü olarak ortaya koymadığı; fikh ve kelâmın tarihsel arkaplanı üzerine kurguladığı iddiamızı doğrulamaktadır.

Fârâbî'nin tasnifinin uyum içinde olduğu kelâmî geçmiş bununla da sınırlı değildir. Birinci bölümde Câhız'ın *Risâle fi sinâ'ati'l-keâm* ve diğer eserlerindeki atıflarından hareketle ulaştığımız kelâm kullanımı, Fârâbî'nin tasnifinde izlerini kısmen görebileceğimiz bir noktadır. Câhız kelâm sanatı için Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik'te dîn, Fârâbî'de ise ârâ başlığına ait ilahiyat/tevhîd konularına; Ebû Hanîfe'de ahkâm ve İmâm Mâlik'te amel, Fârâbî'de ise ef'âl başlığına ait kabul edilebilecek helal, haram konularına yer vermişti. Bununla birlikte Câhız ile ilgili örtüşme, kelâmın diyalojik yönüne yapılan vurguda da karşımıza çıkmaktadır. Câhız'ın kelâmın diyalojik yönünde ortaya çıkabilecek olumlu ve olumsuz hasletlere değinmesi, kelâmın Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik ile bağlantısını kurduğu gibi Fârâbî'nin kelâma yüklediği diyalojik işlevlerle de bağlantı sağlar.

I. bölümdeki tespitlerimiz içinde Fârâbî ile bağlantı kurabileceğimiz bir isim de Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir. Eş'arî de mütekellim/tekellümü “nazarî ve amelî konuları” kapsayacak şekilde kullanmıştı. O, dinde nazarın müdafaasını ilahiyat ve ibadet konuları üzerinden ele almaktaydı. Bu da aslında Fârâbî açısından el-fikh ve el-keâma ait olanların alanını temsil etmektedir.

Bu benzerliğe rağmen Eş'arî ile farklılaşan bir hususun belirtilmesi gerekir. Eş'arî, dindeki nazarı ve mütekellimleri, salt diyalojik içerikle kullanmamaktaydı.

---

dönemlerde daha kapsayıcıyken, “amelî olarak” şeklindeki eklemeye daha geç kavuşmuştur. Fârâbî'nin sisteminde de fikhin ârâ ve ef'âl boyutu, salt amelî konulara yoğunlaşan fikh tanımlarını dışarıda bırakmaktadır.

Bilakis daha önceki süreçte fıkha yüklenen ilmi anlam/istinbat/nazar, Eş‘arî’de kelâma yüklenmekteydi. Bununla birlikte Eş‘arî’de kelâmın diyalojik yönü de belirgindir. Dolayısıyla burada bir açıdan benzerlik bir açıdan da farklılık ortaya çıkmaktadır. Bu da kelâmın artık salt diyalojik içerik dışında nazârî ve ilmî bir içerikle tanımlanmaya başlamasıdır.

Bu durum, gelenekte fikhın dîn boyutuna yüklenen inceleme ve araştırma içeriğinin Fârâbî’den kısa süre önce ve Fârâbî döneminde kelâma yüklenmeye başladığını göstermektedir. Ayrıca ilgili dönem açısından kelâmın içeriğinde yaşanan tek değişiklik bu değildir. Dinin pratik boyutu ile ilgili el-ef‘âl/amel/ahkâm konularının artık fikh terimi ile ifade edilmeye başlanması ya da ilimlerin problem haritasının ve bu haritanın belirli ilim olarak fikh şeklinde netleşmesi, Fârâbî ve daha önceki süreçteki fikh ve kelâmın aynı konular üzerindeki farklı işlevlere göre tasnifin dışlanıp sadece amelle ilgili konuların fikh adı ile ifade edilmesi sonucunu doğurmuştur.

Bu gelişme, Fârâbî’nin kelâma yüklediği ef‘âl/amel/ahkâm boyutunun artık fıkha özgü hale gelmesini; fikhâ yüklenen ârâ/dîn özelliğinin ve işlevinin de kelâma yüklenmesini etkilemiştir. Bu itibarla Fârâbî’den sonra kelâmın içeriğinde bir anlamda genişleme bir anlamda da daralmanın yaşandığını söyleyebiliriz. Buna göre Fârâbî’nin, fikhın ârâ boyutuna yüklediği işlev kelâma eklenirken (genişleme); kelâmın ef‘âl boyutu kelâm dışına (daralma) fıkha eklenmiş görünmektedir.

Bütün bu hususlardan sonra Fârâbî açısından kelâm hakkında iki farklı sonuçtan bahsedebiliriz. Birincisi Fârâbî’ye kadar olan, ikincisi Fârâbî dönemi ve sonrası süreç üzerinden bir tablo sunmamız gerekebilir.

el-Fıkh fi’l-ârâ= a

el-Fıkh fi’l-ef‘âl= b

el-Kelâm fi’l-ârâ= c

el-Kelâm fi’l-ef‘âl= d

Kelâmcılarda kelâm= X

1. Fârâbî Tanımlamasının Kendinden Öncesi Açısından:

Bazı Kelâmcılarda kelâm=Fârâbî’de kelâm (dîn/ârâ=ahkâm/amel/ef‘âl)

Bazı Kelâmcı/Fakihlerde fikh=Fârâbî’de fikh (dîn/ârâ=ahkâm/amel/ef‘âl)

2. Fârâbî Tanımlamasının Kendinden Sonraki Süreç Açısından:

X= a+c-d

Kelâmcılarda kelâm= Fârâbî'deki el-fikh fi'l-ârâ (+) el-kelâm fi'l-ârâ (-) el-kelâm fi'l-ef'âl.

Şimdi bu çıkarımımıza göre bazı kelâmcıların Fârâbî'nin sistemi açısından “el-fakîh fi'l-ârâ” kapsamında olması gerekmektedir. Bu gereklilik de ilgili durumun mevcut olup olmadığını soruşturmaya bizi yönlendirmektedir. Bizim kelâmcı olarak zikrettiğimiz bir ismin Fârâbî'de “el-fakîh fi'l-ârâ” kapsamında değerlendirilme imkânını saptayabilirsek, Fârâbî'deki fikh ve kelâmın ârâ ve ef'âl boyutu ile ilgili yukarıdaki denklemimizi doğrulamış olabiliriz.

Bu durumda el-fakîh fi'l-ârâ'nın kime ya da kimlere karşılık kullanılmış olabileceği üzerinde biraz düşünmemiz gerekmektedir. Burada el-fikhın (istinbat) ârâ (ilahiyat vb. konular) içeriği, el-fakîh fi'l-ârâ hakkında bazı örneklerle ulaşmamıza imkân tanımaktadır. Tespit edebildiğimiz ve yukarıdaki çıkarımları doğrulayabileceğimiz en önemli isim İmâm Mâtürîdî'dir.

İmâm Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'deki kendisini niteleyen kullanımlarına kısa bir bakış, bize konu hakkında önemli fikirler vermektedir. Eserde imâma yapılan atıfların üç tarz üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Atıflardan biri ismine nispetle “Ebu Mansûr”,<sup>510</sup> biri konumuna nispetle “eş-Şeyh”<sup>511</sup> diğeri ise fakihliğine nispetle “el-fakîh”<sup>512</sup> şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Eserin bir kelâm metni olmasını ve eserde ayetlerden hareketle “ilâhiyât vb.” konularda istinbatta bulunulmasını dikkate aldığımızda Fârâbî'nin el-fikh/el-fakîh fi'l-ârâ içeriği ile karşılaşmış olmaktadır. Buna göre Fârâbî'nin

Fakih, din koyucunun açıkladığı inanç ve fiilleri asıllar/ilkeler kılmak için müsellemler olarak alır. Sonra bu müsellemlerden gerekli olanları istinbat eder.<sup>513</sup> ifadeleriyle fıkha ve fakihe yüklediği özelliklerle *Kitâbu't-Tevhîd*'in içeriği örtüşmekte; bu örtüşme “el-fakîh fi'l-ârâ”ya kadar uzanmaktadır. Buna göre “fakih (Mâtürîdî) din koyucunun açıkladığı inançları (ârâ) (ayetleri) (örnek: لا تدركه الأبصار) ilkeler kılmak için müsellemler olarak almakta, sonra bu müsellemlerden (ilgili ayetten) gerekli olanı (ru'yeti) (فقد امتدح به بنفي الإدراك لا بنفي الرؤية)<sup>514</sup> istinbat etmektedir.

<sup>510</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 83, 85, 111 vd.

<sup>511</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (2017) 83, 84, 93, 110, 112, 113 vd.

<sup>512</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (2017) 133, 162, 167, 168, 192, 196, 201, 214, 231, 247, 263, 264, 321 vd.

<sup>513</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 106-107; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 132-133; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168/169.

<sup>514</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm* (1996), 86; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 106-107; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 132-133; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 168/169; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (2017) 162.

Fârâbî ârâ içerisinde ilâhiyat ve sıfatlar konularını zikretmekte, Mâtürîdî de ilâhiyât bahsinde ilgili yaklaşımını ortaya koymakta olduğuna göre Fârâbî'deki el-fakîh fi'l-ârâ'nın İmâm Mâtürîdî örneği üzerinde karşılığını bulmaktayız. Bu açıdan bugün düşündüğümüz manada “kelâm ilminin” Fârâbî'nin “el-fikh fi'l-ârâ”sını da kapsamına aldığına dair yorumumuz daha da pekişmiş olmaktadır. Dolayısıyla “Kelâmcılarda kelâm= Fârâbî'deki el-fikh fi'l-ârâ (+) el-kelâm fi'l-ârâ (-) el-kelâm fi'l-ef'âl” çıkarımımız doğrulanmaktadır.

Fârâbî kendinden önceki süreçte oluşan tarihsel ve terminolojik karmaşıklığa/anlayışa uygun olarak aynı konuları (ârâ) hem fıkıh hem de kelâm açısından işlevsel farklılık üzerinden sunmuştur. Daha doğru ifade ile kelâmcılarda tevhid ve diğer konular hakkında araştırmalar/incelemeler ile bu araştırmaların anlatımı, münazarası ve karşıt ideolojilerle olan tartışmaları “inceleme ve tartışma” birlikteliği üzerinden kelâm kimliği ile ifade edilirken, Fârâbî bu birliktelikteki inceleme ve istinbat özelliklerini bu kelâmcıların kelâmından alıp Ebû Hanîfe'deki fıkha vermiş; kelâmı da çoğu kelâmcının kabul ettiği kelâmın diğer boyutu olan diyalojik işlevine işaretle “tartışma, yardım, savunma” üzerinden tanımlamıştır.<sup>515</sup>

Netice itibarıyla aynı konular hakkında iki faaliyet kelâmcılar açısından kelâm terimi ile ifade edilebilirken Fârâbî, felsefî arka plandan hareketle, aynı konular hakkındaki farklı iki faaliyeti birbirinden ayırmaktadır. O bu ayrımını kelâm ve fıkıhın tarihsel ve terminolojik birikiminden hareketle gerçekleştirmektedir. Konuyu somutlaştırmak gerekirse şöyle bir örnek verebiliriz: İlâhiyat, nübüvvet ve meâd gibi klasik kelâm konularından herhangi biri hakkında araştırma yapmak el-fikh fi'l-ârâ adını almaktadır. Bu araştırma ile ulaşılan sonucun muhataba (dost-düşman fark etmez) anlatımı kelâm adını almaktadır. Bu teori fıkıh ve kelâmın ef'âl/amel/ahkâm boyutu için de geçerlidir. Örneğin amele taalluk eden bir mesele hakkında daha önce belirlenmeyen ama bilinmek istenen bir şeyi araştırmak el-fikh fi'l-ef'âl, araştıran el-fakîh fi'l-ef'âl şeklinde isimlendirilir. Ulaşılan sonucun insanlara anlatımı ya da farklı mezhepler arasındaki amelî konulardaki karşılıklı tartışmalar fıkıh adı ile değil el-kelâm fi'l-ef'âl başlığının altında yer almaktadır. Bu sonuç birinci bölümde dördüncü asra kadarki el-

---

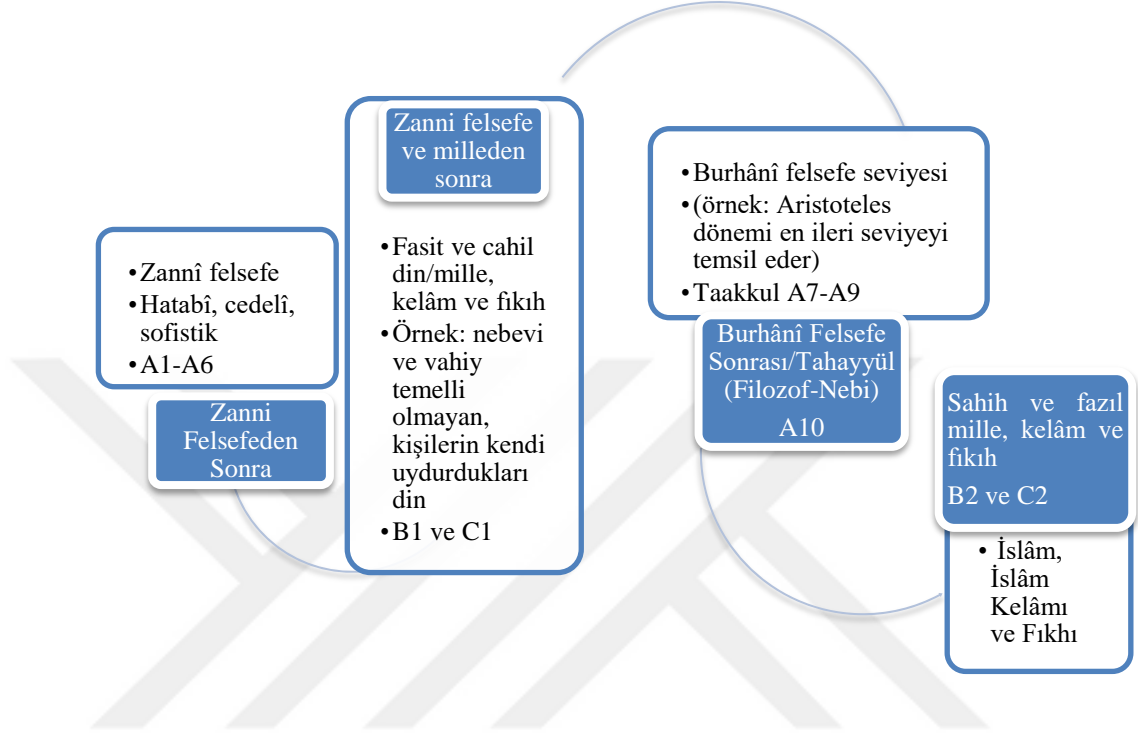
<sup>515</sup> Bu noktada ilgili tasnifin tarihsel şartlarını görmezden gelip kelâmın kapsam itibarıyla genişletilmesini Fârâbî'ye özgü kılan Saîd Humeysî'nin yorumlarına katılmadığımızı belirtmek isteriz. İlgili yorumlar için bk. Saîd Humeysî, “Fârâbî'ye Göre Kelâm İlminin Anlamı”, 243-254.

mütekellim, el-fikh, el-kelâm teriminin kullanım içeriğinde tespit ettiğimiz bulgular ve sonuçlarla da uyum arz etmektedir.<sup>516</sup>



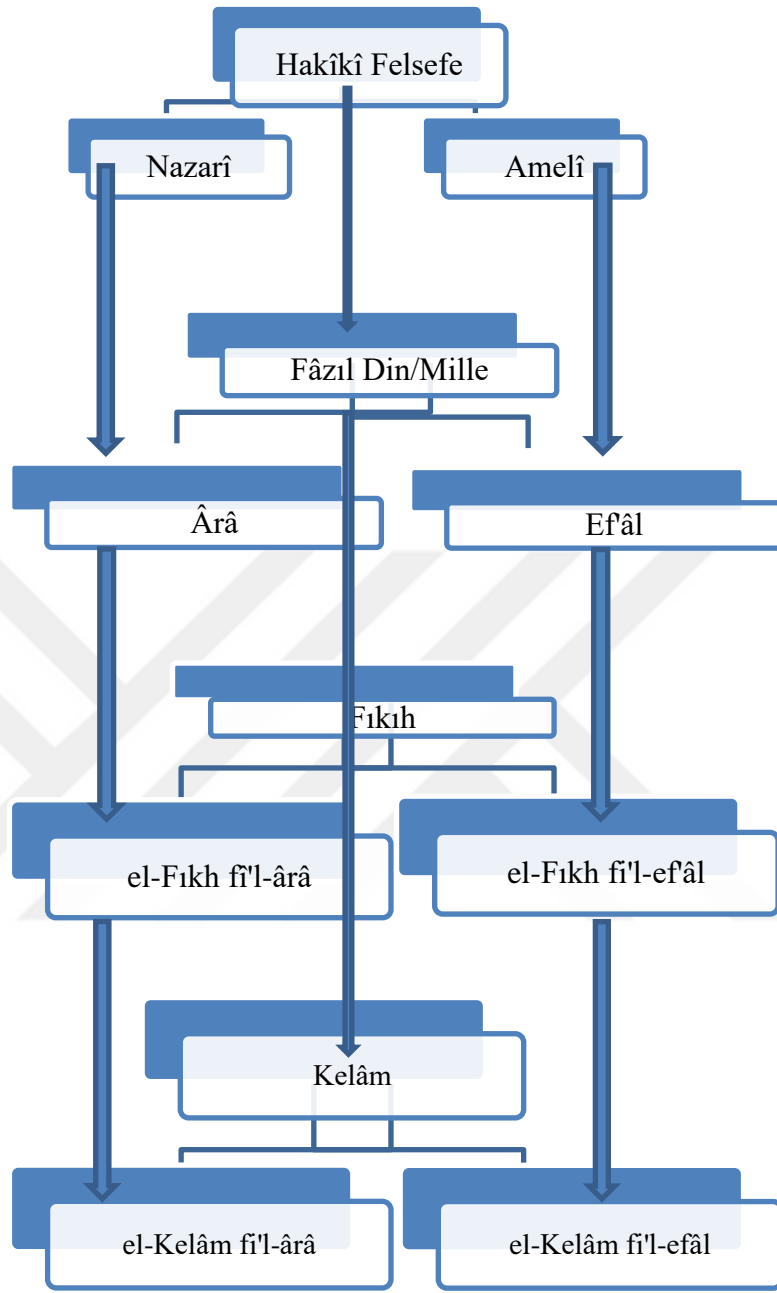
---

<sup>516</sup> Şenol Korkut'un bu konu hakkındaki fıkıh ve kelâm ile ilgili yorumları "Yönelindikleri alan kısmen keşmiş olsa bile, anılan dönemde erdemli dinin söz konusu fiillerle ilgili kısmını genel olarak fıkıh, görüş veya inançlarla ilgili kısmını da kelâm, kaynak ve konu olarak belirlemektedir." şeklindedir. Bk. Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", 100. Biz bu yoruma katılmıyoruz. Zira bu yorum, bizim bahsettiğimiz ve tespit ettiğimiz tarihsel şartları göz ardı etmekte; daha geç dönemde oluşan, kelâmı inanç konularına, fikhî da amelî konulara özgü kılan tanımlara göre değerlendirmektedir. Fârâbî'nin ilgili tasnifini anlamlandırmanın yolu, ilgili dönemler açısından fikhın amelî, kelâmın da itikadî konulara yönelik bir ilim olarak algılanmasının bir kenara bırakılmasıdır.



Şekil 2.5. Fârâbî’de zannî ve hakikî felsefe ve dinin psikoevrimsel şekli





Şekil 2.6. Fârâbî'de felsefeden kelâma nazarî ve amelî ayrımının şekli

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KELÂMIN METAFİZİK OLMAMASININ ÜÇ YÖNÜ: AKIL, MEŞHURLUK VE MAKBÛLÂT

Kelâmın metafizik olamaması, burhânî olamamasıyla; burhânî olamaması da temel öncüllerinin ve bilgi kaynaklarının burhânî olmamasına dayanmaktadır. Fârâbî'ye göre de kelâmın burhânî olamaması bunlarla ilişkilidir. Filozof bunun sebepleri olarak kelâmcıların bilgi kaynaklarının meşhûrât ve makbûlât temelli olmasını göstermektedir. Filozofun “akıl” üzerinden yaptığı açıklamalar da meşhûrât içerisine dâhildir. Fârâbî kelâmın metafizik olmadığı hakkında farklı özellikler zikretse de biz akla özel bir yer ayırıp bu sebepleri üç başlık halinde inceleyeceğiz. Burada akıl, meşhûrât ve makbûlât şeklinde bir sıralama takip edeceğiz.

Fârâbî'nin akıl ile meşhûrât nispeti arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Biz de önce akıl ile başlayıp bu organik bağdan hareketle kelamcılara nispet edilen meşhûra geçiş yapacağız. Diğer bölümlerde yaptığımız karşılaştırmalı analizleri, bu bölümde de uygulamaya çalışacağız.

Filozof, kelamcıların “akıl” kavramına yükledikleri anlamı *Risale fi me'âni'l-'akl'* da incelemektedir. Akıl ile meşhûr arasındaki bağlantı da burada karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümde Fârâbî'nin, akıl kavramına yönelik farklı eserlerindeki açıklamaları ve “*Risale fi me'âni'l-'akl'*”da kelamcılara nispet ettiği akıl tanımlamasını değerlendireceğiz. Fârâbî'nin akıl hakkında kelamcılara nispetle kullandığı “meşhur” nitelemesinin boyutlarına da buradan geçiş yapacağız. Meşhur nitelemesinin akıl ile ilişkili boyutunu ve kelâmcıların epistemolojisindeki karşılığını araştıracağız. Bu açıklamaların iç tutarlılığı da soruşturmamıza konu olacaktır. Bu şekilde Fârâbî'nin genel kullanımının kelâm açısından taşıdığı değer ortaya çıkmış olacaktır.

### 3.1. FÂRÂBÎ'YE GÖRE KELAMCILARIN KULLANDIĞI AKIL<sup>517</sup>

Fârâbî'nin “akıl” ile ilgili açıklamalarında üç zümre dikkat çekmektedir. Bunlar sırasıyla halk, kelamcılar ve eserlerinde “akıl”a farklı anlamlar yükleyen Aristoteles'tir. Kelamcılar ile ilgili açıklamalarda dikkat çeken ilk husus, kelamcılarının “halktan önce” ve “Aristoteles'ten/filozoftan sonra” şeklindeki tasniftir. Bu tasnif, filozofun diğer eserlerinde halka nazaran seçkinlerden sayılan ancak filozoflara nispetle seçkin olmayan “orta sınıf kelamcı” anlayışının devamı niteliğindedir.<sup>518</sup>

Kelamcılarının “akıl” kullanımına risalede iki atıf bulunmaktadır. Fârâbî, “Akıl bunu gerektirir, akıl bunu reddeder veya kabul eder.” cümlelerindeki “akıl” terimi ile kelamcılarının “halkın veya çoğunluğun ortak kanaat ve görüşünü” kastettikleri düşüncesindedir. Bu açıklamalar, kelamcılarının “aklı”, “meşhur” içeriği ile kullandıkları anlamına gelir ki filozofun *İhsâu'l-'ulûm*'daki açıklamaları bunu teyit etmektedir.<sup>519</sup> Fârâbî'nin diğer açıklamaları Aristo'nun *II. Analitikler, Nikomakhos'a Etik, De Anima ve Metafizika*'sındaki “akıl” hakkındadır.

Fârâbî'nin anılan risalede kelamcılarının kullandıkları akla yaptığı diğer atıf ise *Nikomakhos'a Etik*'teki akli incelerken verdiği açıklamalarında yer almaktadır.

Fârâbî'nin buradaki ifadelerinde temelde iki yargı bulunmaktadır.

a. “Kelamcılar akıl derken Aristo'nun *Kitâbu'l-Burhân*'da ifade ettiği akli ve benzeri bir şeyi kastetmektedirler.”

<sup>517</sup> Fârâbî'nin Kelâm anlayışında iki yön vardır. Biri ara/inançlar diğeri ameldir. Bu sebeple kelamcılarının akıl kullanımını eleştirdiğinde bu eleştirinin alanına amelle ilgilenen bizim fıkıh olarak nitelendirdiğimiz ilim dalı da doğrudan muhataptır. Zira Fârâbî'nin fıkıh terimine yüklediği anlamın ârâ boyutu, bizim kelama yüklediğimiz anlam ile örtüşürken, filozofun kelama yüklediği ef'âl boyutu da fıkıh ile örtüşmektedir. Dolayısıyla bizim kelam dediğimizde kastettiğimiz ile filozofun kelam dediğinde kastettiği anlam arasında kapsam ve içerik açısından farklılıklar bulunmaktadır. Bu konuyu ilk iki bölümde inceledik. Fârâbî, kelâmı dinin amelî ve nazârî konularının tartışan olarak tanımladığı için amelî konulardaki/dahası dinin şer/ahkâm konuları içinde fıkıhçıların kullandığı “akıl gerektirir, reddeder, kabul eder” ifadeleri de kendisinin doğrudan muhatapı olmaktadır. Yani Fârâbî açısından el-kelâm fi'l-ef'âl de kelâm tanımı içerisindedir. Bu sebeple kelamdaki ya da kelamcılarının akıl nitelemesi şeklindeki genel kullanımının bir yönü fıkıha da uzanmaktadır. Burada filozofun kelamcılarının akıl nitelemesini eleştirdiğinde fıkıha taalluk eden yönü bizim incelememiz dışındadır. Bu sebeple sadece Fârâbî'nin kelamcı nitelemesinin ortak muhatapları olan kelamcılar üzerinde özellikle Mu'tezile açısından bir karşılaştırma yapacağız.

<sup>518</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 156/157.

<sup>519</sup> Fârâbî *İhsâu'l-'ulûm*'da mahsusât ve meşhûrâtı incelemeyi kelamcılardan sadece bir grubun özelliği olarak zikreder. Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* (1996), 89-90; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2017), 174/175; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 109-110; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 136-138; Kelamcılara yönelik “meşhur” nitelemesini kelamcı gruplar arasında bir ayırmadan bahsetmeksizin “umumi” olarak kullanır. Fârâbî, *Risale fi'l-akl*, haz: Maurice Bouyges (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1983), 7-8, 11-12; Fârâbî, *Makâle*, 40, 42; Fârâbî, *Makâle (el-Mecmû')*, 47-48; Fârâbî, “Akıl Anlamları”, 128.

b. “Kelamcılarının ilk önermelerinin tamamı, çoğunluğun ortak görüşünden kaynaklanan önermelerdir.”<sup>520</sup>

İlk iddia (a), filozofun kelamcılarının kullanımı hakkındaki bir izlenimini ifade etmektedir. İkinci iddia (b) ise Fârâbî’ye göre kelamcılarının kullandığı aklın kendi sistemi açısından durumunu tespit etmektedir. İkinci iddiaya (b) göre filozof, kendi sistemi açısından kelamcılarının önermelerindeki aklı “ortak görüş ve meşhur” üzerinden tanımlamaktadır.

Aristo’nun *Kitâbu’l-Burhân/ II. Analitikleri* ile yapılan mukayese (a) bizce daha fazla önem arz etmektedir. Bu veriler, kelamcılarının kullandığı akıl hakkında Fârâbî’nin yaklaşımını değerlendirirken iki hususu tespit etmemizi sağlamaktadır. İlk husus, filozofun birçok eserine yayılan “meşhur ve ortak görüş” vurgusudur. Diğeri ise “kelamcılarının ilk önermelerde kullandığı aklın *Kitâbu’l-Burhân/ II. Analitikler*’deki akıl olmadığı” açıklamasıdır.

Buraya kadar belirtilen açıklamalarda iki husus öne çıkmaktadır. İlki kelamcılarının kullandığı aklın “ne olduğuna” yönelik ifadelerdir. Diğeri ve daha önemli olan Aristo’nun *II. Analitikleri* ile yapılan mukayese neticesinde kelamcılarının kullandığı aklın “ne olmadığına/olamayacağına” yönelik vurgudur. Bu sebeple öncelikle Fârâbî’ye göre *II. Analitikler*’deki aklın mahiyetini ortaya koyacağız. Daha sonra her iki hususu kelâmîcılarının eserleri ile karşılaştırmalı olarak ele alacağız.

### 3.1.1. Fârâbî’ye Göre II. Analitikler’deki Akıl

Kelamcılarının aklı hangi içerik veya içeriklerle kullandığının tespiti, kelamcılarının “akıl” kullanımlarına bakmamızı gerektirecektir. Ancak daha önce Aristo’nun *Kitâbu’l-Burhân/II. Analitikler*’deki aklının temel özelliklerini belirlemek ve bunu Fârâbî’nin açıklamaları üzerinden gerçekleştirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Böylece Fârâbî’ye göre kelamcılarının kullandığı aklın “ne olmadığı” ve Aristo’nun *II. Analitikler*’de kullandığı aklın “ne olduğu” da açıklık kazanmış olacaktır.

Böyle bir soruşturma, Fârâbî’ye göre kelamcılarının kullandığı aklın “ne olmadığı” içeriğini tespit etmemizi olanaklı kılacaktır. Bu tespitin ardından ilgili içeriğin “akıl” kavramıyla veya akıl kavramı dışında herhangi bir şekilde kelam geleneğinde kullanılıp kullanılmadığını soruşturarak da açılım kazandıracaktır.

<sup>520</sup> Fârâbî, *Risale fi’l-akl*, 7-8; Fârâbî, *Makâle*, 42; Fârâbî, *Makâle (el-Mecmû’)*, 48-49; Fârâbî, “Aklın Anlamları”, 130.

Fârâbî risalede *II. Analitikler*'deki aklın hangi anlama geldiğini şöyle ifade etmektedir:

Aristo'nun *Kitâbu'l-Burhân/II. Analitikler*'de belirttiği akla gelince, nefsin gücünün hiçbir kıyasa başvurmadan, doğuştan ve yaratılıştan ya da çocukluktan gelen veya nerede nasıl oluştuğu bilinmeyen, zorunlu ve küllî önermelerin insana sağladığı kesin bilgiyi kastetmiştir. İşte bu güç, düşünmeksizin meydana gelen ilk bilgileri sağlayan nefsin bir cüz'üdür. Kesin bilgi, anlattığımız nitelikteki önermelerle elde edilir. Bu önermeler de nazari bilgilerin ilkeleridir.<sup>521</sup>

Pasajda *II. Analitikler*'deki aklın ne olduğunu anlamamıza yardımcı olacak bazı özellikler yer almaktadır. Bu özellikler sayesinde filozofun diğer eserlerine yayılan ve buradaki akıl kapsamında değerlendirebileceğimiz şeyleri saptayabiliriz. Buna göre, *II. Analitikler*'deki akıl;

- a. Kıyassız elde edilen,
- b. Nerede ve nasıl oluştuğu bilinmeyen,
- c. Doğuştan, yaratılıştan ya da çocukluktan gelen,
- d. Nazari bilgilerin ilkeleri olan önermelerdir.<sup>522</sup>

Filozofun diğer eserlerine bakıldığında bu özelliklerin farklı ifadelerle oralarda da yer aldığı görülmektedir. Fârâbî bunları kıyasla elde edilme ya da kıyassız elde edilme üzerinden tasnif etmektedir. Fârâbî'ye göre kıyas ya da istinbatsız elde edilen önermeler iki çeşittir. Filozof, bu sayıyı bazen dörde de çıkarmaktadır. İkili tasnifine göre birincisi tabî'î/tab'an ikincisi ise tecrübîdir. Tabî'î olarak oluşan önermelerin özellikleri, nerede ve nasıl oluştuğu bilinmeme, kişinin bu önermelerin meydana gelişini bilememesi, bunlara vakit tayin edememesi, doğuştan ya da varlığın başlangıcından sahip olduğunu hissetmek şeklinde sıralanmaktadır. Bunların aynı zamanda ilk ilkeler olduğu da belirtilir.<sup>523</sup>

*Fusûlü'l-Medenî*'de de nazari akıl açıklamaları arasında benzer ifadeler dikkat çekmektedir. Buna göre nazari akıl, araştırma ve kıyas yoluyla değil, bizzat doğuştan, bilgilerin ilkeleri olan küllî zarûfî önermeler ile nitelenmektedir. Bunlar insanın edinimi olmaksızın insanda bulunmakta ve diğer nazari şeylerin bilgisine ulaşmanın ilk

<sup>521</sup> Fârâbî, *Risale fi'l-akl*, 8-9; Fârâbî, *Makâle*, 40-41; Fârâbî, *Makâle (el-Mecmû')*, 47-48; Fârâbî, "Aklın Anlamları", 129.

<sup>522</sup> Fârâbî, *Risale fi'l-akl*, 8-9; Fârâbî, *Makâle*, 40-41; Fârâbî, *Makâle (el-Mecmû')*, 47-48; Fârâbî, "Aklın Anlamları", 129.

<sup>523</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 67/75; Fârâbî, *Kitâbu'l-Kiyâsi's-Sağir (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde)* nşr: Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 59/101; Fârâbî, *Fusûlü'l-Hamse (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde)* nşr: Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 34/46.

basamağını ifade etmektedir.<sup>524</sup> Bu açıklamalar ayrıca ilk makuller nitelemesinin de içeriğini yansıtmaktadır.

*Fusûlü'l-Hamse*'de ilk makuller hakkında verilen açıklamalara dikkat edildiğinde yukarıda zikrettiğimiz özelliklerin tamamı ile karşılaşılmaktadır.<sup>525</sup> Dolayısıyla Fârâbî, *Risâle fi'l-akl'da* Aristo'nun *II. Analitikler*'deki aklın ne olduğunu açıkladığı gibi diğer eserlerinde de farklı isimlendirmeler ile aynı akla dair birçok açıklama yapmaktadır. Buna göre *II. Analitikler*'deki akıl; nazarî akıl, ilk makuller, nazari bilgilerin ilkeleri birbirleriyle benzer şeyi ifade etmektedir.

Bu açıklamalardan sonra şunu söyleyebiliriz ki filozof aynı şey için farklı isimlendirmeler kullanabilmektedir. Yani bu tarz bilgileri; akıl, nazarî akıl, ilk makuller, ilk ilkeler, nazarî bilgilerin ilkeleri şeklinde ifade etmektedir. Bizim için asıl önemli olan filozofun hangi kavramları kullandığı değil; kullandığı kavramların ortak noktalarının ne olduğudur. Bu açıklamalar bizi yukarıda sıraladığımız temel dört özelliğe yönlendirmektedir. Filozof aynı şey hakkında farklı terimler kullanıyorsa, yapmamız gereken terimler üzerinden değil, özellikler üzerinden hareket etmek olmalıdır.

Peki filozof, “kıyasız elde edilen, nerede ve nasıl meydana geldiği bilinmeyen, nazarî ilimlerin ilkeleri” ile spesifik olarak hangi bilgileri/önergeleri kastetmektedir? Böyle bir soruyla filozofun *II. Analitikler*'deki akıl ile spesifik olarak neleri kastettiğini daha net bir şekilde tespit edebiliriz. Ancak daha önce filozofun buradaki ilke ile neyi kastettiğini netleştirmemiz gerekir. Çünkü ilkelerin ilke oluşu niteliksel ve zamansal olarak farklılaşmaktadır.

Filozof; mebdâî/ilkeleri mutlak ilk, bir kısmı diğer ilkelere göre ilk; bilgilerin ilkeleri/delilleri, varlığın ilkeleri/sebepleri; bazılarını ise hem bilginin hem de varlığın ilkesi olarak ayırmaktadır.<sup>526</sup> Bizim konumuzla ilgili olan ise yakînî öncüllerdir (اليقينية المقدمات).<sup>527</sup> Çünkü filozof, “bireyin nasıl ve nereden elde ettiğini bilmeksizin varlığının başlangıcından itibaren kendisinde bulunduğu ilkeleri” mutlak ilk ilkeler olarak niteler. Bu ilkeler başka sanattan elde edilmeyen<sup>528</sup> (المبادئ الأولى على الإطلاق), tabî'î/doğal ilk öncüllerdir (المقدمات الأولى المبادئ الأولى).<sup>529</sup>

<sup>524</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 42.

<sup>525</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-Hamse*, 34-35/46.

<sup>526</sup> Fârâbî, *el-Burhan*, 126/127.

<sup>527</sup> Fârâbî, *el-Burhan*, 106/107.

<sup>528</sup> Fârâbî, *el-Burhan*, 126/127.

<sup>529</sup> Fârâbî, *el-Burhan*, 22/23; Therese-Anne Druart, “Metafizik”, 371.

Filozofun yukarıdaki ifadelerinden mutlak ilkeleri kastettiği anlaşılmaktadır. Artık “kıyasız elde edilen, nerede ve nasıl meydana geldiği bilinmeyen, nazarî ilimlerin ilkeleri, insan için tabii öncüller, mutlak ilk ilkeler” ile spesifik olarak nelerin kastedildiğini soruşturabiliriz. Filozof bu özellikleri taşıyan bilgilere, “Bütünün parçasından daha büyük olduğunu, bir şeye eşit olan iki şeyin de birbirine eşit olduğunu, bütün dörtlerin çift sayı, bütün üçlerin tek sayı olduğunu”<sup>530</sup> bilmeyi örnek vermektedir.

Filozof sanatların ortak ilkesi anlamında ilk ilkelere örnek olarak “olumlama ile olumsuzlama arasında vasıtanın bulunmadığı” yani üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini de verir.<sup>531</sup> Bu ilke aynı zamanda her türlü kanıtlamanın da kendisine dayandığı bir ilkedir.<sup>532</sup> Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin, özdeşlik ve çelişmezlik ilkesinin doğal bir sonucu olduğu düşünüldüğünde filozofun bu ilke ile özdeşlik ve çelişmezlik ilkesini de kastettiğini söyleyebiliriz. Çünkü filozof *Kitabu'l-Cedel*'de ilkenin çelişmezlik formuna atıf yapmakta; olumlama/evetleme ve olumsuzlamanın/değillemenin aynı anda doğru ve yanlış olamayacağını belirtmektedir.<sup>533</sup>

Fârâbî'de varlık ve bilgi hakkındaki ilk makullere yoğunlaşan bu ifadelerin dışında ahlâkî ilk makullere de atfın yapıldığı önemli bir yer vardır. Burada filozof bütün insanların müşterek olduğu ilk makulleri; epistemolojik, ontolojik ve ahlâkî olmak üzere üç kısımda ele almaktadır. Buna göre “Her bütün parçadan büyüktür.”, “Bir şeye eşit olan şeyler de birbirlerine eşittir.” ilkeleri *bilgilerin*; gökler, İlk sebep vb. insanların fiillerine bağlı olmayan varlıkların durumlarını bilmedeki ilk makuller, *varlıkların*; insan fiillerinin cemîl ve kabîh olduğunu bilmemizi sağlayan ilkeler de *ahlâkın* ilk makulleri olarak anlatılmaktadır.<sup>534</sup> Bu açıklamalar, ilk makullerin bilgi-varlık-değer açısından farklılaştıklarını ortaya koymaktadır. *II. Analitikler*'de anlatılan bilgi ile ilgili ilk makuller iken Ahlak'takiler ahlâkî makullerdir.

Fârâbî'nin ifadeleri arasında netleştirmemiz gereken diğer bir husus da “meşhur” ifadesi ile spesifik anlamda neleri kastettiğidir. Bu tespit Fârâbî'ye göre kelamcıların

<sup>530</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Hamse*, 34-35/46; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 68; Köksal, “Dört Mertebeli Akıl”, 13-14; Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, 59/101.

<sup>531</sup> Fârâbî, *el-Burhan*, 22/23, 102/103.

<sup>532</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed İbn Tarhân İbn Uzluğ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, thk: Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 18, 36.

<sup>533</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 36; Fârâbî'ye aidiyeti tartışmalı olsa da benzer kanaatler hakkında bkz. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil (el-Mecmû içinde)*, haz. Muhammed Emin el-Hacı vd. (Mısır: 1325/1907), 65-66. Aidiyeti hakkındaki tartışmalar için bkz. M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnu'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2012): 29-67.

<sup>534</sup> Fârâbî, *Ârau Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 60; Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 97.

aklı tam anlamıyla nasıl kullandıklarını (b) gösterecektir. Filozof meşhuru, herkesin veya çoğunluğun tanıklık ettiği şey olarak tanımlanmaktadır.<sup>535</sup> Filozof, bunlara “Anne ve babaya iyiliğin vacip; nimet verene şükrün güzel, nankörlüğün çirkin”<sup>536</sup> olmasını örnek vermektedir. Kendisi bu önermelerin meşhurattan elde edilen önermeler olduğunu söyler. *Meâni'l-akl*'da kelamcılara nispet edilen özellikler, *Fusûlü'l-Medenî*'de de cedelliyûnu tanımlarken karşımıza çıkmaktadır.<sup>537</sup>

Bütün bu açıklamaları şu şekilde özetleyebiliriz. Fârâbî'ye göre Aristo'nun *II. Analitikler*'de kullandığı “akıl” terimi; tabi'î-fitrî bilgileri, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi bilgilerin ilkelerini ifade etmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, (a) kelamcılar, “Akıl bunu gerektirir, kabul eder veya reddeder.” şeklindeki önermelerindeki “akıl” terimiyle Fârâbî'ye göre Aristo'nun *II. Analitikleri*'ndeki akılı kullandıklarını zannetmektedirler.

Burada şunu belirtmeliyiz ki, eserlerini incelediğimiz kelamcılardan herhangi birinin akıl terimi ile Aristo'nun *II. Analitikleri*'ndeki akılı kastettiklerine dair net bir açıklamaya rastlamadık. Bu sebeple Aristo'nun *II. Analitikler*'i ile bağlantıyı kuran ilk kişinin Fârâbî olması oldukça muhtemel gözükmektedir. Farklı bir şekilde söylemek gerekirse, kelamcıların “Akıl bunu gerektirir, akıl bunu kabul eder ya da reddeder.” ifadelerindeki “akıl” terimi, Fârâbî tarafından yorumlanmaktadır. Bu yorum kelamcılarının “akıl” kullanımları ile *II. Analitikler*'deki “akıl” kullanımının aynı olduğu iddiasını taşımaktadır.

Bununla beraber Fârâbî'nin açıklamalarında yer almayan bir hususu belirtmek sorunun anlaşılması adına fayda sağlayacaktır. Filozof, Aristo'nun *II. Analitikleri*'nde kullandığı akıl içeriğinin kelamcılarda bulunup bulunmadığını sorgulamamaktadır. Filozofun konu ile ilgili açıklamalarının iki yönü bulunmaktadır.

(X) Kelamcılar *II. Analitikler*'deki akılı kullan(a)mamaktadır. Bu (a) iddiasının bir sonucu olarak gündeme gelmektedir.

(Y) Kelamcılar ahlâkî önermelerde kullandıkları akıl ile *II. Analitikler*'deki akılı kastetseler de bunlar aslında meşhur öncüllerdir. Bu da (a) ve (b) iddiasının ortak sonucudur.

<sup>535</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 65/73; Fârâbî, *el-Fusûlü'l-Hamse*, 34/46; Fârâbî, *el-Fusûlü'l-Hamse*, (*el-Mantık inde'l-Fârâbî I* içinde), thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985), 64.

<sup>536</sup> Fârâbî, *el-Fusûlü'l-Hamse*, 35/46; Fârâbî, *el-Fusûlü'l-Hamse*, 65.

<sup>537</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 67.



(a) ve (b) ile (x) ve (y) iddialarını daha net bir şekilde ifade edebilmek için ikisini soru formatında şöyle toparlayabiliriz:

1. Kelamcılar *II. Analitikler*'deki akıl anlamında kullanımları var mıdır? Var ise nerede ve nasıldır?

2. Kelamcılar ahlâkî önermelerde kullandıkları akıl terimi ile neyi kastetmektedirler? *II. Analitikler*'deki akıl anlamını mı yoksa başka bir anlamı mı kastetmektedirler?

Yukarıdaki sorular Fârâbî'nin iddialarının daha geniş bir alana yayılması anlamına gelmektedir. Bizim açımızdan da önemli olan burasıdır. (a) Açıklaması Fârâbî'nin iddialarına gönderme yaparken (x) hakkındaki açıklamalarımız daha önem arz etmektedir. Çünkü (x) iddiası, yukarıdaki birinci sorunun cevabında incelenecektir. Buradaki amacımız sadece Fârâbî'nin açıklamalarını tartışmak değil, daha büyük bir amaç olarak kelamcıların Aristo'nun *II. Analitikler*'i ile yakınlığının olup olmadığını soruşturmadır.

Cevabını aradığımız sorular, konunun kelamcılarının epistemolojilerindeki akıl ve eylemlerin bilgisinde aklın taşıdığı anlamı ayrı ayrı soruşturmamızı gerektirecektir. Bu sebeple kelâmî epistemolojideki akıl ve bu aklın açılımları incelenirken, kelâmî epistemolojiye sadık kalınacaktır. Bu anlatı sırasında Fârâbî'nin iddiaları ve epistemolojisi ile örtüşen hususlar ortaya çıktığında Fârâbî'nin açıklamalarına ve kelamcılarla mukayesesine yer verilecektir. Bu metot iki amacımızı da aynı başlıklar üzerinde gerçekleştirme imkânı verecektir.

Fârâbî'nin kelamcılarının kullandığı akla dair ifadelerini *II. Analitikler* hakkında yaptığı açıklamalar arasında değil de *Nikomakhos Ahlak*'taki akli incelerken yer vermesi de câlib-i dikkattir. Filozofun bu tercihi, kelamcılarının ilgili yargılarda kullandıkları akli, kendisinin ahlaktaki akıl anlamında değerlendirdiğini göstermektedir. Bu tercih hakkında biraz düşündüğümüzde, Fârâbî'ye göre ahlâkî yargılarda kullanılan akıl ile *II. Analitikler*'de kullanılan akıl arasında kategorik bir ayırmadan bahsedebiliriz.

Fârâbî, Aristo'nun bireylerin irâdî eylemlerini nitelerken kullandığı aklın, pratik/amelî akıl olduğunu; *II. Analitikler*'deki teorik/nazarî/epistemolojik akıl olmadığını belirtmektedir. Aristo'ya nispet ettiği bu yaklaşıma dair açıklamaları, Fârâbî'nin de aynı kanaatlere sahip olduğunu söylememize imkân verir. Kısacası Fârâbî açısından da bireylerin irâdî eylemlerindeki akli, *II. Analitikler*'deki aklından ayrıdır.

Bundan sonra yapmamız gereken kelâmcıların “akıl” terimini ve filozofun meşhur önermeler olarak verdiği örneklerin kelâm metinlerindeki kullanımını incelemek olmalıdır. Sadece akıl terimi üzerinden yapılacak bir araştırma doğrunun tam olarak tespit edilememesine sebep olabilir. Bu nedenle akıl terimi yanında kelâm metinlerinde filozofun yukarıda zikrettiğimiz ilkeleri, spesifik örnekleri ve bu bilgilerin özelliklerini de araştırmamız gerekecektir. Filozofun ahlak ile ilişkilendirdiği yargılardaki akıl teriminin kelâm metinlerinde nasıl kullanıldığı da incelememiz gereken şeyler arasındadır.

### 3.1.2. Kelâmî Gelenekler Açısından Fârâbî'nin Kelâmcılara Akıl Nispetinin Kapsamı

Filozof eserlerinde kelâmcılar hakkında genel ifadeler kullanmayı tercih etmektedir. Fârâbî, belirli bir fırka isimlendirmesi yapmayıp *İhsâ*'da sadece bazı özellikleri açısından kelâmcıları tasnif eder; ancak fırka/mezhep ismine yer vermez. Bu sebeple öncelikle filozofun kelâmcılar nitelemesinin konumuz açısından genelden özele doğru muhataplarının belirginleştirilmesi gerekmektedir. Daha sonra, belirlenen muhtemel muhatapları, tarihi olarak bütün kelâm tarihine yaymak doğru bir yöntem olmayacağından, belirli bir döneme kadar incelemek daha doğru bir usul olacaktır. Ancak geleneğin belirli sistematüğün devamlılığı olduğu düşünüldüğünde daha geç döneme ait önemli müelliflere iddialarımızı ispat anlamında değil; destek, teyit ve yorumlarımızın sağlamlasının yapılması anlamında başvuracağımızı belirtmek isteriz.

Kelâmcıların kullandığı akıl terimi birçok konuda karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple de farklı akıl tanımlarına rastlanmaktadır. Fârâbî, eleştirisini kelâmcıların akıl kullanımını ve *II. Analitikler* üzerinden yapması, kelâmcıların bilgi teorilerine ve bilgi kaynağı olarak akli nasıl kullandıklarına bakmamızı gerektirmektedir. Ayrıca filozofun spesifik olarak, “Anne ve babaya iyiliğin vacip; nimet verene şükürün güzel, nankörlüğün çirkin”<sup>538</sup> olduğu örneklerine yer vermesi de bu önermeleri nasıl ve nerede kullandıklarını ortaya koymamızı; bu önermelerdeki aklın temel işlevini ve kullanım tarzını tespit etmemizi gerektirmektedir.

Fârâbî'nin verdiği örneklerdeki önermelerin “aklı” olduğu yaklaşımı, kelâm geleneğinde Mu'tezile ve Mâtürîdî ekollerinin mümeyyiz vasfıdır. Bölgesel ve tarihsel şartlar dikkate alındığında Fârâbî'nin özellikle Mu'tezile'yi kastettiği belirtilebilir.

<sup>538</sup> Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Hamse*, 34/46; Fârâbî, *el-Fusûlü'l-Hamse*, 65.

Bununla birlikte Mâtürîdî'nin tezlerinin de dolaylı olarak muhatap olduğunu var sayabiliriz. Nazarî-Kelâmî ortak paydada diğer iki fırka ile birlikte bulunsa da Eş'arîler'in Fârâbî'nin muhatabı olması oldukça zordur. Zira Eş'arî, ilgili hususların aklî değil sem'î olduğunu belirtirken, Eş'arî gelenek de bu yaklaşımı devam ettirmektedir.<sup>539</sup> Bu sebeple Eş'arî geleneğin bu tartışmanın kapsamında değerlendirilmesi metodolojik açıdan doğru olmayacaktır. Ayrıca Mu'tezile ile Eş'arî geleneğin bu konuda birbirlerinin öteki kutbunu ifade etmesi de, her ikisinin aynı anda Fârâbî'nin muhatabı olamayacağını söylememize imkân tanımaktadır.

Kelamcılarının akıl kullanımına yapılan eleştirinin *II. Analitikler'e* benzetme üzerinden olması, aklın bilgi anlamında kullanılması ile doğrudan ilişkilidir. Aklı bilgi anlamında Mu'tezile'nin çoğunun ve Eş'arîler'in kullandığı görülürken, Mâtürîdî'de böyle bir kullanım görülmez.<sup>540</sup> Fârâbî'nin eleştirileri, aklın bilgi anlamında kullanımına yönelik ise, Mu'tezile ve Eş'arî gelenekler muhatap; bazı eylemlerin aklî vaciplerden olduğuna yönelik açıklamalardaki akıl kullanımına yönelik ise Mu'tezile ve Mâtürîdî gelenekler bu eleştirilerin muhatabı olmaktadır. Her iki durumda da Mu'tezile'nin muhatap olma durumu sabittir.

Buna rağmen diğer fırkalara dair Fârâbî'nin bilgi sahibi olup olmadığı net değildir. Bu sebeple, farklı çalışmaların da ortaya koyduğu üzere,<sup>541</sup> Fârâbî'nin bölgesel ve tarihsel şartlar açısından Mu'tezile'yi kastettiğini belirtmek ve konuyu bu şekilde sınırlandırmak daha tutarlı olacaktır. Bu sınırlandırma bizim açımızdan mezhebi anlamda değil “*aklı bilgi anlamında kullanma*” ile “*bazı eylemlerin aklî vacip olduğu /aklın gerektirdiği*” şeklinde Fârâbî'nin temel iddiaları üzerinden bir sınırlandırmadır. Bu itibarla aklın zarûrî bilgi anlamı açısından Eş'arî gelenek; ahlâkî eylemlerin aklî vacip olması anlamında Mâtürîdî gelenek dolaylı şekilde muhataptır.

<sup>539</sup> Fethi Kerim Kazanç, “İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Sorunu”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, Ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz (Ankara: Nobel Yayın, 2016), 48, 50, vd.; Aygün Akyol, “Gazzâlî'de Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Tutarlılığı Meselesi”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, Ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz (Ankara: Nobel Yayın, 2016), 173-174, 178, vd.

<sup>540</sup> Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 55; Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 356, 359, Harun Çağlayan, “Kelamda Bilgi Kaynakları”, 37-42, Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 71-72; Mehmet Baktır, “Ehli Sünnet Kelâmında Akıl”, (Doktora Tezi: Atatürk Üniversitesi, 2000), 33-45. Ancak Mâtürîdî geleneğin daha sonra akla bilgi anlamını verdiği görülür. Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille*, 187.

<sup>541</sup> Rudolph, “Fârâbî ve Mu'tezile”, 235-255.

### 3.2. MU‘TEZİLE’DE AKLIN BİLGİ ANLAMINDA KULLANIMI

Mu‘tezile’de akli zorunlu bilgiler anlamında kullanan en önemli ve ilk isim Ebu’l-Hüzeyl el-Allaf’tır. Ancak o, akli sadece zarûrî bilgiler anlamında kullanmamaktadır. Onun, akla kişinin kendisi ile kendi dışındakileri birbirinden ayırdığı zarûrî/ızdırârî bilgiler, ilim elde etme kuvveti ve makul anlamı dolayısıyla akıl olarak isimlendirilen his şeklinde üç anlam yüklediği nakledilmektedir.<sup>542</sup>

Eş‘arî’nin aktardığına göre Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâi ise akli sadece ilim elde etme kuvveti anlamında kullanmamıştır. Ancak o, akla birçok bilgi anlamı vermiş; bunlardan bir kısmının da zarûrî/ızdırârî bilgiler olduğunu belirtmiştir. Ona göre kişinin akli tekâmül etmeden önce bu zarûrî bilgileri, şeyleri inceleyerek ve tecrübe ederek/ihtibâr idrak edebilir. O, bunlar hakkında nazar etmeyi ve bazılarının ne olduğunu/mâ hüve düşünmeyi de aklın bütünlüğüne/cümletü’l-akl dâhil etmektedir.<sup>543</sup>

Burada verilen bir örnek oldukça ilginçtir. İnsan, filin bir iğne deliğine giremediğini gördüğünde, bu olay hakkında tefekkür ve nazar ederek artık kendisi görmese de filin iğne deliğine girmesinin imkânsız olduğunu bilir. İşte bu örnek aklın kemalinde gerekli görülen ızdırârî bilgilere bir örnektir. Buna göre insanda bu tarz bilgiler tekâmül ettiğinde, insan bâliğ olur.<sup>544</sup>

Yukarıdaki örneğin bilgi teorisi ile yakın ilişkisi bulunmaktadır. Aklın kemâli için verilen açıklamalardaki *imtihânu’l-eşyâ* ve *ihtibâru’l-eşya* ifadeleri;<sup>545</sup> bunların bir açıklaması olarak tecrübe alanına ait duyu bilgisine konu olan fil örneğinin verilmesi, bilgi teorisi açısından *zarûrî/ızdırârî* bilgi ile bağlantı kurabileceğimiz bir noktadır. Buradaki *ihtibâru’l-eşyâ* da oldukça önem arz etmektedir. Çünkü *el-ihtibâr* kelimesi daha sonra Kâdî Abdulcabbâr’da karşımıza çıkacak; *zarûrî/ızdırârî* ile *iktisâbî* arasındaki ayırımı belirleyici olacaktır.<sup>546</sup>

Bazı kelâmcıların akli, zarûrî bilgi ve kuvve anlamında tanımladıkları nakledilse de erken dönem bilginlerin bilgi ve eylem teorilerini yansıtan metinlere tam olarak sahip değiliz. Bu sebeple söz konusu yaklaşımlar arasında Allaf’ın hangi zarûrî bilgileri

<sup>542</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 480; Ebu’l-Hasan Ali B. İsmâil el-Eş‘arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn)*, çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 343-344; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 42; Harun Çağlayan, “Kelamda Bilgi Kaynakları”, 31.

<sup>543</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 481-482.

<sup>544</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 481.

<sup>545</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 481.

<sup>546</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI/I: 63.

kastettiğini tam olarak tespit etmek güç görünmektedir. Mu‘tezilî gelenekte bunun en önemli istisnası Kâdî Abdulcabbâr’dır. Diğer müelliflerin bazılarının eserleri mevcut olsa da Kâdî’nin eserleri, Mu‘tezile çalışmaları için temel kaynak konumundadır.

Kâdî’nin telif sistemindeki bazı özellikler, Basra Mu‘tezilesi’nin bilgi teorisi açısından bir bütünlüğe sahip olduğunu söylememize imkân tanımaktadır. Buna göre o, eserlerinde muhtemel farklılıklara değinmekte; önemli gördüğü ayrımları ve Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî ya da diğer Mu‘tezile âlimleri ile aralarındaki farklara yoğun bir şekilde dikkat çekmektedir. Ancak onun bilgi teorisinde bazı farklılıklar dışında geleneğe ait farklılıklara yoğun olarak yer vermediği görülmektedir. Ayrıca sorumluluğu kemâl-i akıl üzerinden kurgulaması; kemâl-i aklın bazı zarûrî/ızdrâfî bilgileri kapsadığını belirtmesi, Ebu’l-Hüzeyl el-Allaf ve el-Cübbâî ile doğrudan örtüşmektedir. Bu sebeple onun sisteminin ana hatlarıyla Mu‘tezile’nin bilgi teorisini yansıttığını belirtebiliriz.

Buna ilaveten en-Nîsâbü’rî’nin *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn* adlı eseri, Mu‘tezile’nin kendi içindeki farklılıklarını bir araya getiren önemli bir kaynaktır. Nîsâbü’rî’nin bilgi konusundaki verdiği ihtilaflar incelendiğinde, bunlar arasında “kemâl-i akıl, zarûrî bilgi vb.” konuların ciddi bir yekûn teşkil etmediği görülmektedir.<sup>547</sup>

Mu‘tezili gelenek içinde, ferî konular dışındaki ihtilaflar dışarıda tutulduğunda, bilgi teorisindeki en büyük ve keskin ayrım, Câhız gibi bazı Mu‘tezilî ulemanın, bilgilerin tamamını zarûrî olarak nitelemesinde karşımıza çıkar. Bu ayrımın kendi iç tutarlılığı bizim tartışmamız dışında olmakla birlikte bu durum, bize dolaylı bir yorum imkânı sunmaktadır. Şöyle ki, Câhız ve Ashâb-ı Meârif’te yer alan ulemanın diğer bilginlerden ayrıldığı nokta, zarûrî bilgiler kısmı değil, ashâb-ı meârif dışındaki bilginlerin nazarî-iktisâbî-istidlâlî şeklinde yaptığı diğer bilgi türünün niteliğinin ne olduğu konusudur.<sup>548</sup>

Bu sebeple ilgili konu, nazarî bilgilerin de zarûrî bilgiler kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği anlamında bir ihtilaftır. Dolayısıyla zarûrî bilgiler içerisinde bir farklılaşma değildir. Bu hususlar, farklılıklar bulunma imkânı olsa

<sup>547</sup> Ebû Reşid en-Nîsâbü’rî Saîd b. Muhammed b. Saîd, *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, nşr.: Rıdvân es-Seyyid M’an Ziyâde (Beyrut: Ma’hedu’l-Enmâi’l-Arabî, 1979), 287-352.

<sup>548</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 376; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 87; Rıza Korkmazgöz, “Mu‘tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcabbâr ve Ebû Ca’fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 45, (2018): 298.

da, Mu‘tezilî geleneğin genel itibariyle zarûrî bilgiler açısından ortak bir paydada bulduklarını söylememize imkân vermektedir. Dolayısıyla biz ilgili sorunu Kâdî Abdulcabbâr’ın açıklamalarını merkeze alarak Kâdî’den önceki Mu‘tezilî bilginlere atıflarla Kâdî’deki tespitlerimizi, Kâdî öncesi kelâm geleneğine kadar götürmeye çalışacağız.

### 3.2.1. Ulûmun Mahsûsa (Belirli Birtakım Bilgiler) Olarak Akıl

Kâdî Abdulcabbâr aklın “*جملة من العلوم مخصوصة*” ibaret olduğunu belirtir. Bu bilgilerin iki özelliği vardır. Bunlar kişinin nazar ve istidlalde bulunmasını ve sorumlu tutulduğu şeyleri yerine getirmesini mümkün kılan belirli bilgilerdir.<sup>549</sup> Kâdî aklın cevher, alet, hasse ve kudret şeklinde nitelenmesini sorgulayarak tamamının belirli anlam açısından kullanımının mümkün olduğunu ancak lafız itibariyle yanlış bir tercih olacağını belirtir.<sup>550</sup> Daha sonra bu bilgilerin neler olduğuna, belirli sayıyla/aded mı yoksa bir vasıfla mı sınırlandırıldığına dair bir soru sormaktadır. Kendisi bu soruyu “bir sıfat dolayısıyla” olduğu şeklinde cevaplamaktadır. Kâdî, yukarıdaki konularda *aklın kendisinin değil*; bilgileri iktisab etmenin ve mükellef olunan fiilleri yerine getirmenin kastedildiğini söylemektedir.<sup>551</sup>

Ebû Şekûr es-Sâlimî de Ehli Sünnet ve Cemaat’e nispet ettiği bir yaklaşımda aynı hususu dile getirmektedir. el-Aklu’l-mümeyyizin hitâbın kendisine yöneldiği akıl olduğunu, bu akılla da istidlalin ve marifetullah hakkında nazarın mümkün olduğunu söyler. Sâlimî’nin el-aklu’l-mümeyyiz hakkındaki açıklaması, Kâdî’nin kemâl-i aklı nitelediği ulûmun mahsûsânın niteliği ile aynıdır. El-Aklu’l-mümeyyizin tanımı/sınırı ise iyiyi kötüden ayırt edebilecek, tatları ve acıları tanıyabilecek olmasıdır. Bazı fukahanın da akılı; hitabın yönelme sebebi, temyiz aleti (el-aklu’l-mümeyyiz) şeklinde tanımladığı es-Sâlimî’nin nakilleri arasında görülmektedir.<sup>552</sup>

<sup>549</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: et-Teklîf*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr, Ed. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin (Kâhire: y.e.y., t.y.), XI: 375. Semerkandî de garizi akıl ve teklifi akıl hakkında bkz. Ebû’l-Kâsım İshak b. Muhammed el-Kâdî el-Hanefî bi İbni’l-Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu’l-‘Azam* (Bsk yy., t.y.), 20-21. Salimî de, hitabın yönelme sebebi olarak niteler. Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd*, 62, 63; Seyyid Şerif filozofların bilmeleke aklının, kelamcıların zarûrî bilgilerine karşılık geldiğini belirtir. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II: 430/431, 436/437.

<sup>550</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XI: 376-379.

<sup>551</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XI: 379.

<sup>552</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 53.

“el-Aklü'l-mümeyyiz” şeklinde terkîbî kullanıma Kâdî’da rastlamadık. Ancak Kâdî’nın “Duyularla idrak edilenleri akılla temyiz ederiz.”<sup>553</sup> cümlesinde aklın duyuların idraki üzerinde temyiz işlevinden bahsetmesi, el-aklu’l-mümeyyiz olarak değerlendirilebilir. Kâdî’nın ifadeleri, aslında teklif bahsinde kullanılan kemâl-i akl nitelemesinin temel gerekçesini belirtmektedir. Zira teklifte asıl olan, aklın kemâl seviyesine ulaşmasıdır. Bu aşama sorumluluğun başlatılabilmesine imkân tanıyan, belirli bilgilerin kişide bulunmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla Kâdî açısından belirli bilgiler anlamında aklın kullanımı özellikle teklif konusuyla doğrudan ilintilidir. Bu bilgiler mutlak/mücerred aklın yetkinleşmesini sağlamakta; dolayısıyla sorumluluğun teorik zeminini oluşturmaktadır.<sup>554</sup> Bu açıdan aklın kemâl bulması bir süreç içinde gerçekleşmektedir. Bizim aradığımız bu sürecin nasıl ve hangi tarz zarûrî bilgileri içinde barındırdığı ya da aklın hangi bilgiler ile kemâl bulduğudur.

Bu açıklamalar aynı zamanda teklîfî konularda kullanılan aklın (ibarede akıl mutlak olarak zikredilse de) kemâl vasfına sahip akıl şeklinde anlaşılmasını gerektirir. Kâdî’nın *el-Muhît bi’t-teklîf*’te “akıl ve aklın kemâli hakkındaki” bab başlığı, her akıl kullanımının aynı olmadığı, aklın kullanıldığı konu açısından farklı içeriklere sahip olduğu konusunda bizi desteklemektedir.<sup>555</sup>

Hanefî usulcü Pezdevî’nin, “Her şeyin mutlakı, o şeyin kemâli anlamına gelir.”<sup>556</sup> ifadesi de benzer bir duruma işaret etmektedir. Çünkü Kâdî’da, teklif konularında kullanılan akıl ifadede ve ibarede mutlak olsa da detaylarına indiğimizde bunun kemâl-i akıl olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sorumluluk/teklif bahsinde

<sup>553</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: en-Nazar ve’l-Meârîf*, thk.: İbrahim Medkûr, Ed. İbrahim Medkûr- Taha Hüseyin (Kâhire: y.e.y., t.y.), XII: 161.

<sup>554</sup> Murat Memiş, “Kâdî Abdulcabbâr’da Bilgi Problemi”, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007), 97-98; Nazarî faaliyet yetkinleşmiş aklın bir faaliyetidir. Bu sebeple nazar öncesinde öncelikle aklın yetkinleşmesi gerekir. Bu yetkinlik ise bazı zorunluların bilgisi ile sağlanmaktadır. Cürcânî, nazarîleri bilmek için aklın kemalinin şart olduğunu belirtir. Daha sonra nazarî bilgilerin aklın kendisi ve bazı zorunlulardan sonra gelmesi gerektiğine dikkat çeker. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II: 436/437. Mâverdî (ö. 450/1058) de akli zarûrî bilgilerin toplamından ibaret sayar. Daha sonra bu zarûrî bilgileri ikiye ayırır. Bunlar beş duyu ile oluşanlar ve beş duyu ile oluşmayıp nefislerde (في النفوس) doğrudan (مبتدأ) bulunan bilgilerdir. İnsan bu iki tarz zarûrî bilgiye sahip olduğunda akli kemâle erer. Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü’l-Dünyâ ve’d-Dîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407/1987), 6-7.

<sup>555</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Kitabü’l-Mecmû’ fi’l-Muhît bi’t-Teklîf min Cem’i’ş-Şeyh Ebî Muhammed b. el-Hasan b. Ahmed b. İbn Metteveyh*, nşr. Jan Peters, III: 175. İlgili eserin Kâdî’ya nispetini tartışan ve eseri İbn Metteveyh’e nispet eden bir çalışma için bk. Metin Yıldız, “el-Mecmû’ fi’l-Muhît bi’t-Teklîf ve Aidiyeti Meselesi”, *Kelam Araştırmaları*, sy. 2 (2013): 262. Zarûrî bilgilerin akıl anlamında kullanıldığı ve kemâl-i akıldan farklılaşan bir kullanım daha vardır. Buna göre zarûrî bilgilerin tamamı bizâtihî akıllar (ukûl) şeklinde isimlendirilir. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi’t-Teklîf*, III: 213. Bu ifadeler aklın ilim şeklindeki mücerred/mutlak tanımının bir devamıdır. Zarûrî bilgi/bilgilerin tamamı, bilgi olması/olmaları açısından akıl/akıllar adını almaktadır.

<sup>556</sup> Köksal, “Dört mertebeli Akıl”, 31-32, 35.

kullanılan akıl mücerred bilgi olan akıl değil, kemâl ile kayıtlanmış belirli bilgilerin toplamını ifade eden akıl olmaktadır.

Kemâl-i akılda (akıl yetkinliği içinde) bulunan bilgiler ise çeşitlilik arz eder. Bunlar cisimlerin iki mekânda bulunmasının imkânsızlığı gibi müstehilâta dair bilgiler, fiilin failiyle ilişkisine dair bilgi,<sup>557</sup> kötülerin ve iyilerin bazıları ile vaciplerin bazıları ve zarar ve fayda gibi çoğu devânin bilgisi de bunlara dâhildir.<sup>558</sup> Kâdî bu bilgilerin hayatta olan birinde bulunduğu takdirde o kişinin âkil olduğunu belirtmektedir. Sonunda da bu tarz bilgilerin aklın kemâli olarak isimlendirilmesinin, insan için teklifi, nazarı ve istidlali mümkün kılması açısından istilâhî bir kullanım olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>559</sup>

### 3.3. KEMÂL-İ AKLIN ÜST ÇATISI OLARAK ZARÛRÎ BİLGİLER

Aklın kemâl bulma sürecinde etkin olan bilgiler zarûrî bilgilerdir. Zarûrî bilgi, kelâmî epistemolojinin en önemli basamağıdır. Fârâbî'nin eleştirilerinin kelâmî epistemolojideki yeri de zarûrî bilgiler başlıklarının açıklımlarına yöneliktir. Bu sebeple Kâdî'nin bilgi tasnifine gitmemiz önem arz etmektedir. O zarûrî bilgileri “kendi etkisi olmadan insanda ortaya çıkan ve kişinin kendisinden uzaklaştırmasının mümkün olmadığı”<sup>560</sup> bilgiler şeklinde tanımlamaktadır. Daha sonra zarûrî bilgileri ibtidâen, bir yol/tarik/sebep<sup>561</sup> ya da yol/tarik/sebep yerine geçen bir şey sayesinde bizde/فينا ortaya çıkan şekilde ikiye ayırmaktadır.<sup>562</sup>

Bunların zarûrî adını almasının sebebi “bizde/فينا” ortaya çıkması ve “Allah’ın yaratması” konusunda ortak olmalarıdır. Burada belirleyici olan husus, bu bilgilerin kişinin yapıp etmesi ile değil, Allah’ın yaratması ile oluşmasıdır.<sup>563</sup> Çünkü o, “zarûrî

<sup>557</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 383.

<sup>558</sup> Kâdî bu bilgilerin bulunmasının gerekli/vecebe olduğunu belirtirken bu gerekliliğin teklif için olduğunu; çünkü teklifin başlangıcının bu bilgilerle ilişkili olduğunu söyler. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 384-385.

<sup>559</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI:386.

<sup>560</sup> Kâdî, bizde gerçekleşen harekete zarûrî hareket kullanımının doğru zarûrî renk diye bir nitelemenin ise mümkün olmadığını örnek vermektedir. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 48. Murat Memiş, *agt.*, 86.

<sup>561</sup> Kâdî'nin et-tarik şeklindeki kullanımını lafzen sebep olarak isimlendirdik. Ancak bu ifade Kâdî'nin sebep teorisi açısından kendisinin eleştirisine muhatap olabilecek niteliktedir. Zira tevliid-tevellüd ilişkisi içinde sebebin bulunduğu takdirde müsebbebin olması kaçınılmazdır. Bu sebeple muhtemelen Kâdî burada bilerek sebep kelimesine yer vermemektedir. Ancak biz burada şeyin varlığını zorunlu kılan bir sebep anlamında değil; lafzen mümkün ve muhtemel bir sebep anlamında tarik kelimesini sebep olarak çevirdik. Kâdî burada belirli bir dolaylılığı, aracılılığı kastetmektedir. Biz de sebep kelimesi ile bu dolaylılığı ve aracılılığı kastetmekteyiz.

<sup>562</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 50; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 82/83.

<sup>563</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 50; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 78/79.



bilgi” kullanımının *bizden* değil, irademiz dışında *bizde* ortaya çıkan durumları nitelediğine dikkat çekmektedir.<sup>564</sup>

Bizde ortaya çıkan bilgiler de kendi içinde *mübtedien*, bir yol/tarik/sebeup ya da yol/tarik/sebeup yerine geöen Şeyle ortaya öıkması aöısından birbirlerinden farklılaşmaktadır. Bu aşamada ibtidâi olma ve yol/tarik/sebeup ile neyin kastedildiği belirginleŐtirilmelidir. İbtidâen ifadesi “baŐlangıöta” gibi bir anlamı öađrıŐtırırsa da bizce burada böyle bir anlam konuya aöıklık kazandırmayacaktır. Bu sebeple öncelikle ikinci kısım olan yol/tarik/sebeup ile neyin kastedildiğini belirleyebilirsek ibtidâen ile neyin murat edildiğini daha aöık hale getirebiliriz.

### 3.3.1. Bilginin İbtidâi ve Tarık ile Oluşumu

Kâdi’nın bir yol/tarık/sebeup dolayısıyla bizde ortaya öıkan bilgiye dair verdiği aöıklama olduköa aöıktır. Burada idrak edilenlerin bilgisinde, idrakin kendisi müdrekatı/idrak edilirleri bilmek için bir yol/tarik/sebeup kabul edilmektedir.<sup>565</sup> Bu aynı zamanda Kâdi’ya göre müŐahedeye dayalı bilgi adını da almaktadır. Zira ona göre müşahede bilgisi, hislerle idrak edilen bilginin genel ismidir.<sup>566</sup>

Kâdi’nın verdiği örnek, konuyu daha da aydınlatmaktadır. O yol/tarik/sebeup yerine geöen Şey hakkında halin bilgisi için zatın bilgisinin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Burada dolaylı bir Şekilde yol/tarik/sebeup anlamı söz konusudur. Müdrekatın bilgisi için idrak bir tarik/yol/sebeup (dolaylılık); halin bilgisi için de zatın bilgisi bir yol/tarik/sebeup (dolaylılık) hükmündedir. Tarık ile kastedilenin “dolaylılık” olduğu ortaya öıktığına göre “ibtidâiliğin” mahiyetini soruşturabiliriz.

<sup>564</sup> Kâdi Abdalcabbâr, *Şerh*, 48-49; Kâdi Abdalcabbâr, *Şerh*, I: 80/81.

<sup>565</sup> Kâdi yol/tarik/sebeup olmayı da kendi içinde adetsel ve icâbi olarak ikiye ayırır. Kâdi Abdalcabbâr, *el-Muğni*, XII: 67. İdrak müdrekatın bilgisi için bir yol/tarik/sebeuptir. Ancak idrakin bilgiyi doğurduğunun (tevlid-tevellüd) söylenmesi mümkün değildir. İdrak, Allah’ın idrak edilenlerin bilgisini yaratması anlamında doğrudan ortaya öıkan bilgilerin kişide ortaya öıkmasının bir yolu/tariki/sebebidir. Dolayısıyla ilmin varlığını zorunlu kılan (icap ettirici) anlamında değil bilginin oluŐmasını mümkün kılan anlamında bir yol/tarik/sebeup olmaktadır. Kâdi Abdalcabbâr, *el-Muğni*, XII: 59, 60, 61. Nitekim idrak olmadan da idrak edilene dair bilginin kişide yaratılması Allah aöısından mümkün görüldüğünden, idrak müdrekatın bilgisinin varlığının zorunlu Şartı değil mümkün Şartı olarak kabul edilebilir. Kâdi Abdalcabbâr, *Şerh*, 50. Ancak nazarın bilgi için yol/tarik/sebeup oluşu, nazarî bilginin varlığını icap ettirmektedir. Kâdi Abdalcabbâr, *el-Muğni*, XII: 68.

<sup>566</sup> Kâdi’nın buradaki aöıklamaları modern epistemolojide algı aktı, algısal olarak bilme Şeklinde tartışılmaktadır. Suje ile obje arasındaki bağ Şeklinde tanımlanan bilgideki bağ, bilgi aktarıdır. Bu durumda kelâmî epistemolojideki müdrekat modern epistemolojide objeye; idrak algı, algılama, algısal ya da algı-aktına karşılık kullanılmaktadır. Bkz. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 47-71; Robert Audi, “Bilginin Kaynakları”, öev. Ayşenur Erken, (*Epistemoloji İöinde*), Ed. Hasan Yücel Başdemir, Nebi Mehdiyev, (Ankara: Adres Yayınları, 2018), 81-88.

Bilginin oluşumunda ibtidâen nitelemesi tarik (vasıtalı/dolaylılık) ile oluşan bilgilerin oluşumundan farklı bir duruma işaret ettiğine göre, ibtidâen “başlangıçta” anlamını değil<sup>567</sup> “doğrudan” oluşan bilgiyi niteler gözükmemektedir. Zira yol/tarik/sebep kişide ortaya çıkan bilgiler için bir aracılık/dolaylılık anlamı taşımaktadır; kişide bu tarz bilgiler doğrudan değil, yol/tarik/sebep/dolaylılıkla/aracılığıyla/vasıtasıyla yani “dolaylı” bir şekilde oluşmaktadır. Bu sebeple ibtidâen ifadesinin “kişide doğrudan ya da dolaysız” bir şekilde oluşan bilgileri nitelediğini belirtebiliriz.<sup>568</sup>

İbtidâen oluşan bilgilerin “doğrudan ya da dolaysız” oluştuğuna dair yorumumuzu destekleyen bir ifade daha vardır. Burada Kâdî, ibtidâen ifadesinin, idrak edilenleri bilmeden önce anlamında ibtidâen/başlangıçta değil, kendinden önceki bilgilerin bu tarz bilgiler için bir yol/tarik/sebep olmaması anlamında kullanıldığının altını çizmektedir.<sup>569</sup> Dolayısıyla bilginin ibtidâî oluşumu, “doğrudan olma”yı nitelemektedir.

Kâdî’nin bilgi cinsinden olan bir şeyin bilgiye sebep olması ile bilgi cinsinden olmayan bir şeyin bilgiye sebep olmasını birbirinden ayırdığına da işaret bulunmaktadır. Zira “turûku’l-ilm” bahsinde de bunu kendisi açıkça dile getirmektedir. Bu başlık altında kelamcı, bilgi cinsinden sebep ve tarike dayanmayan bilgileri ele almaktadır. Bunların da zarûrî bilgiler olduğunu açıkça söylemektedir. Zarûrî bilgiler, bilgi cinsinden bir sebep ya da tarike dayanmaktan müstağnidir. Bilgi dışında sebep ya da tarik ise müşahede, haber ve sanatlar hakkında bilgilerin icâbî ya da adetsel oluşumunda söz konusudur.<sup>570</sup> Bu durumda zarûrî bilgilerin tarik/dolaylı oluşumundan kastedilen, haber dolayısıyla/vasıtasıyla ve müşahede vasıtasıyla/dolayısıyla oluşmasıdır.

“Doğrudan veya dolaysız ya da vasıtasız” bir şekilde bizde oluşan bilgiler, kişinin kendi hallerine dair bilgileridir. Bunlar insanın kendisinin irade eden, inanan,

<sup>567</sup> Bu tarz bilgileri “başlangıçta” şeklinde değerlendiren bir çalışma için bkz. Murat Memiş, *agt.*, 87.

<sup>568</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *Şerh*, 50; Kâdî Abdalcabbâr, *Şerh*, I: 82/83 Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğni*, XII: 59, 60. Bizim buradaki “doğrudan ya da dolaysız” şeklinde verdiğimiz anlam başka kavramlar tarafından da desteklenebilir. Zira mütevellidin karşıtı olarak kullanılan en önemli kavram mübaşirdir. Mübaşirin kullanıldığı yer, mütevellidin olumsuzlandığı bir alandır. Kâdî’nin, mübaşir/doğrudan kavramını kullandığı yerde ibtidâen terimine yer vermesi de ibtidâen nitelemesine doğrudan anlamını vermemizi destekler. Çünkü fiillerin “mübaşir ve mütevellid” şeklinde iki tarz ortaya çıkışı söz konusudur. Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muhît bi’t-Teklîf*, thk: Ömer Seyyid Azmî, (Kâhire: Dâru’l-Mısriyye, t.y.), 350.

<sup>569</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğni*, XII: 66; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantukî Yapısı*, 37. İrade ve ses gibi maddîrât iki çeşittir. Ses kulak dolayısıyla mütevellid, irade ise mübtede’ en şeklinde nitelenir. Buradaki mübtede’ kelimesini vasıtasız şekilde değerlendiren bir çalışma için bkz. Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdalcabbâr’da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 297.

<sup>570</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muhît bi’t-Teklîf*, III: 213.

hoşlanan ve hoşlanmayan olduğunu bilmesi gibi bilgilerdir.<sup>571</sup> Kâdî bu tarz bilgileri de kendi içlerinde kemâl-i akıldan sayılanlar ve kemâl-i akıldan sayılmayanlar olarak ikiye ayırır. Kemâl-i akıldan sayılmayan türün örneği, daha önce görülen Zeyd'in başka zaman tekrar görüldüğünde onun Zeyd olarak bilinip bilinmemesidir. Bu bilginin, (Zeyd'in tekrar görüldüğünde tanınması) insanların bazılarında ortaya çıkması bazılarında ise ortaya çıkmaması mümkündür.<sup>572</sup>

Bizce bu tasnifte belirleyici olan husus, salt Allah'ın yaratıp yaratmaması değildir. Çünkü zarûrî bilgilerin tamamı zaten Allah'ın yaratması altında tanımlanır. Kâdî bu ayrımı kemâl-i akla göre yapmaktadır. Bu sebeple tekrar görüldüğünde Zeyd'in tanınıp tanınmaması, akli yetkinleşmesine etki etmez; dolayısıyla sorumluluk açısından bir etkiye sahip değildir.

Kemâl-i akıldan olan bilgiler ise kendi içinde ikiye ayrılır. Fârâbî'nin akıl hakkındaki açıklamalarını değerlendirebileceğimiz ayırım da burasıdır. Bu sebeple de bizim için oldukça önem arz eden açıklamalardır. Kâdî, kemâl-i akıldan kabul edilenleri dolayısıyla sorumluluğun dayandırıldığı ve nazarı mümkün kılan bilgileri burada zikretmektedir.

Kemâl-i akılda kabul edilen meârif/bilgilerin özellikleri şunlardır: Bunlar Allah'ın yaratması anlamında *zarûrî* ve kişide “*doğrudan/dolaysız/vasitasız*” oluşmaları itibariyle de *ibtidâen* olmada ortaklırlar. Bunlar ayrıca tevlid nazariyesine de bağlı değildir. Kâdî bunları “tecrübeye dayanmayanlar ve tecrübeye dayananlar” şeklinde ikiye ayırır.

### 3.3.2. Kemâl-i Aklın Bir Yüzü: Tecrübeye Dayanmayan Bilgiler ve Oluşum Özellikleri

Kâdî'nin kemâl-i akılda tecrübî olmayanlar arasında zikrettikleri, Fârâbî'nin *tabî/tab'an* oluşan bilgileri ile birbirine oldukça yakındır. Ancak Kâdî, bunların nasıl oluştuklarına dair bir açıklama yapmamaktadır. O tecrübî olandan olumsuzlayarak bunların tecrübî olmayan şeklinde oluştuğunu belirtir.

<sup>571</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 50; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 37; Murat Memiş, *agt.*, 87.

<sup>572</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 50-51; Murat Memiş bu tarz bilgilerin neden böyle değerlendirildiğini soruştururken bilgilerin Allah tarafından yaratılmasına vurgu yapmaktadır. Kâdî'nin bu bilgileri Allah'ın maslahata binaen bazılarında yaratıp bazılarında yaratmadığı anlamında değerlendirmektedir. Murat Memiş, *agt.*, 88-89.

Buradaki anlatım, oluşumu bilinenlerden olumsuzlama yapılarak gerçekleştirilmektedir. Bu durum ilgili bilgileri oluşumun nasıllığını olumlayarak/olumlu şekilde anlatamamaktan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple ilgili anlatım tarzı zorunlu ve bilinçli metodolojik bir tercihtir.<sup>573</sup> Çünkü bu, doğrudan/dolaysız/vasıtasız bir bilgi olduğu gibi tecrübî de değildir. Ayrıca buna bir yol/tarik ya da sebep de yoktur. Bizim de bu açıdan Kâdî'dan hareketle yapabileceklerimiz, oluşumun nasıllığını diğer bilgilerin oluşum şekillerinden olumsuzlamakla sınırlandırmak olacaktır.

Kâdî'nın oluşumunu bildiği ve belirli bir dille anlattığı diğer zarûrî bilgilerin oluşum şekilleri izini süreceğimiz yerlerdir. Diğer zarûrî bilgiler içerisinde zikrettiklerinden yapacağımız olumsuzlama ile ibtidâen/dolaysız/doğrudan/vasıtasız bilgilerin nasıl oluşmadıklarına dair bir çıkarım yapabiliriz. Bu şekilde olumsuzlamanın yapıldığı alanı sadece genişletebiliriz.

Hatırlamak gerekirse, zarûrî bilgiler kapsamında duyuların idraki, müşahede ile elde edilen bilgiler, bir yol/sebeup ya da yol yerine geçen bir şey ile bilinenler ve tecrübî olarak bilinenler bulunmaktaydı. Kâdî haberi de başka yerlerde zarûrî bilgiler içerisinde zikretmektedir.<sup>574</sup> Bu özelliklerin tamamını Kâdî'nın tecrübeye dayanmayan bilgilerinden nefyedebiliriz.

Burada şunu belirtmek de önem arz etmektedir. Kâdî, bilgileri zarûrî ve mükteseb-nazarî-istidlâli olarak ikiye ayırmaktadır. Zarûrî bilgilerin hiçbiri iktisab ile nitelenemeyeceğinden tecrübeye dayanmaksızın kemâl-i akılda sayılan bilgilerden nefyedeceğimiz bir özellik daha elde etmiş olmaktadır. Bu durumda kendisi dışındakilerin oluşum/elde ediliş şekillerini bu bilgilerden olumsuzlayarak bunların nasıl oluşmadıklarına dair daha geniş özelliklere ulaşabiliriz.

Tecrübeye dayanma ile tecrübeye dayanmama şeklinde Kâdî'nın yaptığı ayırım, bu iki tarz bilginin kemâl-i akılda yer edinmeleri açısından ve sadece tecrübî olandan yapılan bir olumsuzlamadır. Bizim yaptığımız ise bu olumsuzlamayı kendisi dışında kalan zarûrî ve kesbî bilgiler şeklinde bütün bilinenlere genişletmektir. Buna göre olumsuzlama yöntemi neticesinde şöyle bir tablo ile karşılaşmak kaçınılmazdır.

Tecrübeye dayanmayan bilgiler:

<sup>573</sup> Bu sebeple olsa gerek Fârâbî, “bütün üçler tek sayıdır, bütün dörtler çift sayıdır örneği” üzerinden, tabîi makul öncüllerinin insanın nefsinde ortaya çıktığını; ancak bunların nasıl oluştuğunu/elde edildiğini insanın idrak edemediğini açıkça ifade eder. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır*, 59/101.

<sup>574</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Tenebbüvât ve'l-Mu'cizât*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, Ed. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin (Kâhire: y.e.y., t.y.), XV: 58, 345.

a. Bir yol/tarîk/sebep ya da bunların yerine geçen bir şey ile (dolaylı olarak) elde edilmezler.

b. *İdrak* ile elde edilmezler.

c. *Müşahede* ile elde edilmezler.

d. *Tecrübe* ile elde edilmezler.

e. *Kesb/nazar/istidlal* ile elde edilmezler.

f. *Haber* ile elde edilmezler.

Bu tablodaki zikredilen özelliklerin Fârâbî'nin *II. Analitikler*'deki akıl anlamında kullanılan tabîi/evveli/ilksel bilgilerin oluşum özellikleri ile benzerliği açıktır.

### 3.3.2.1. Tecrübeye Dayanmayan Bilgiler

Şimdi Kâdî'nin bu bilgiler içerisinde hangi tarz bilgileri zikrettiğine ve daha sonra Fârâbî ile mukayesemize geçebiliriz. Kâdî *Şerh*'te bu bilgiler arasında,

1. Zâtın ya mevcut ya da madûm olduğunu bilme, (إما...أو)

2. Mevcûdun ya kadîm ya da muhdes olduğunu bilme (إما...وإما)<sup>575</sup> örneklerini verir.<sup>576</sup>

<sup>575</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 51; Murat Memiş, *agt.*, 89. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî bu bilgiyi şöyle ifade etmektedir. Mevcudun ya ezeli ya da ezeli olmama (yokken var olması) dışında bir ihtimal yoktur. ( أن الموجود لا يخلو من أن يكون أزلي أو لم يكن فكان (Mevcut ya ezelidir ya da ezeli değildir (yok iken var olmuştur). Eş'arî bu bilgileri zarûrî bilgi türleri arasında zikreder. Bu bilgi onun bedîhetü'l-akl, evâilu'l-akl, bidâyetü'l-ukûl, evâilu'l-ulûm şeklinde nitelediği iki bilgiden biridir. Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Makâlâtu's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk: Ahmed Abdurrahim (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005), 11. Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî, nefiste ibtidâen yaratılan zarûrî bilgiler içinde şunları zikreder: Şeyin varlığı hakkındaki bir haberin doğru ve yalan (sıdk ve kizb); birbirine zıt iki haberde haber verilen iki zıt sözün birlikte (cemîan) doğru ve yanlış olmasının mümkün olmadığını (لايجوز) bilmek. Bu şekilde akılda taksim edilen durumlar hakkında iki ihtimal dışında bir vasıta (üçüncü ihtimal) bulunmamaktadır. (في العقل إلى أمرين لا واسطة بينهما) Bâkillânî, *Temhîd*, 29-30. Bağdâdî ise kendi içinde olumlu (isbat) ve olumsuz (nefy) bedîhî şeklinde ikili ayrım yapar. Kâdî Abdulcabbâr'ın olumlu şekilde verdiği "Mevcûdun ya kadîm ya da muhdes olduğunu bilme" ifadesini, olumsuz bedîhî içinde (nefy şeklinde) "bir şeyin kadîm ve muhdes olmasının imkânsızlığını" bilme şeklinde muhalliği üzerinden vermektedir. Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 8. Cüveynî ise aklın, zarûrî bilgilerin bir kısmı olduğuna vurgu yapar. Bunların da caizlerin caizliğini, müstahillerin imkânsızlığını bilmek olduğunu söyler. Örnek olarak da aynı örnekler karşımıza çıkar. İtimâu'z-zıddeyni, (bizce buradaki zıddeyn nakizi de içeren bir kullanıma sahiptir), malûmun isbat ve nefy (olumluma ve olumsuzlama) dışında ihtimalinin bulunmadığını (لا يخلو...أو); mevcudun da ya hudûs ya da kıdem (لا يخلو...أو) dışında ihtimalinin bulunmadığını bilmeyi örnek verir. Cüveynî de burada müstahilat üzerinden bu bilgileri tasnif etmektedir. Bağdâdî'nin olumsuz bedîhîsinin müstahil kapsamı ile Cüveynî'nin açıklamaları da aynı bilgilere işaret eder. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 36-37. Bu noktada bir tashih yapmak gerekebilir. Franz Rosenthal, Cüveynî'nin akli, bütün zarûrî bilgiler anlamında kullandığını "Reason (*aqil*) involves all the necessary knowledge there is." şeklinde ifade eder; bu sebeple eserin tercümesinde de "Akıl mevcut bütün zorunlu bilgiyi içerir." şeklinde çevrilmiştir. Ancak Cüveynî bütün zarûrî bilgilerin akıl olmadığını, وليس العقل جملة والعلم الضرورية Krş. Cüveynî, *İrşâd*, 36; Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 218; Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, 242.

Bu konu *Muğni*'nin *en-Nazar ve 'l-Meârif* başlıklı cildinde şöyle geçer:

“Akıllı kişi, cismi müşahede ettiğinden ve cismin hallerine dair tecrübe/deneyim /*ihtibâr* edindiğinden itibaren cismin iki mekânda olmasının mümkün olmadığını ( لا يصح) bilir. Bu, akledenin cismin ve cisim dışındaki şeylerin varlığını bildikten sonra, mevcûdun madûm; kadîmin de muhdes olmalarının imkânsızlığını (يستحيل) bilmesi gibidir. Kâdî *Şerh*'te ikinci maddede zikrettiği örneğin olumlu şeklini (mevcudun ya kadîm ya da muhdes olduğunu bilmek), burada imkânsızlık üzerinden olumsuz formatta (mevcûdun madûm; kadîmin de muhdes olmalarının imkânsızlığını) ifade etmektedir. Yine Kâdî *şeyin bir sıfat üzere olması ile o sıfat üzere olmamasının/değilliliğinin (leyse) muhal olduğunun bilgisinden*<sup>577</sup> bahsederken de *muhal* terimi ile *olumsuzluk* üzerinden bir tanımlama yapmaktadır. Bu durum ilgili önermelerin olumlu ve olumsuz formatlarda kullanılabilmesini göstermektedir.<sup>578</sup>

<sup>576</sup> Câhız bu tarz bir bilgi hakkında daha önceki bilginlerden Muammer'in bazı görüşlerini nakletmektedir. Buna göre Muammer, bilgileri on çeşit kabul etmiştir. Bunlar sırasıyla beş duyu ile elde edilen bilgiler, es-siyerü'l-mâziyye ve kurulmuş şehirler hakkındaki bilgiler, muhatabın kastını bilmektir. Sekizinci olarak bunlardan ve hepsinden önce ise kişinin kendi varlığını bilmesi gelmektedir. Kişinin kendini bilmesi, beş duyuya dayanmamaktadır. Kişi; sağır, sarhoş vs. olsa da kendi varlığını bilir. Dokuzuncu olarak “insanın ya kadîm ya da muhdes olmak dışında bir ihtimalinin bulunmadığını” bilmesini zikreder. Onuncu olarak da “muhdes olanın kadîm olmadığını (leyse) bilmesini verir. Burada “kişinin kendine dair bilgisinin beş duyuya dayanmadığı ve beş duyuya dair bilginin kişinin kendine dair bilgisinden sonra geldiğinin” belirtilmesi de oldukça önemlidir. Muammer'den yapılan bu nakil, Kâdî'nin tarih ile ya da tarik yerine geçen şey ile bilinen, tecrübeye dayanan ve tecrübeye dayanmayanların yıllar önce farklı ve tek tek zarûrî bilgi olarak sıralanması olarak düşünülebilir. Bkz. Câhız, *Resâilu 'l-Câhız*, IV: 51-52. Buradaki es-siyerü'l-mâziyye ifadesini biraz açmak gerekebilir. Bu oldukça genel bir kullanımdır. Câhız sadece es-siyer hakkında bilgileri zarûrî kabul eden Sümâme'den bahsederken de aynı terime yer vermektedir. Câhız, *Resâil*, IV: 51. Her iki nakilde de siyer kelimesi ortak olduğu gibi, her iki bilginde fiillere dair bilgiler hakkında herhangi bir bilgi verilmez. Bizce buradaki siyer nitelemesi, haber bilgisi kapsamında değerlendirilebilecek şekilde eskiden yaşayanların bilgisinin sadece haberi oluşunu değil, eskiden yaşayanların yaşam tarzlarını ve davranış şekillerini bilmeyi de kapsayacak genişliktedir. Zira Sümâme ve Muammer'in her ikisi de bu tarz bilgileri, şehirler ve kasabaları bilme arasında zikretmektedir. Sümâme, kasabalar ve büyük şehirlerin bilgisi ve es-siyer ve âsâr bilgisini ayrı ayrı zikretmektedir. Yaşam tarzları, davranış şekilleri anlamında da kullanılabilen es-siyer nitelemesi, haberi bilgi kapsamında değerlendirilse de, başkalarının davranış şekillerinin bilinmesi gibi fiillere dair bilgilerin haber kapsamında değerlendirildiği anlamını zımnen taşımaktadır. Bu durum da haberi bilginin tecrübî bilgiyi de kapsayacak bir genişlikte kullanıldığı anlamına gelmektedir. Haber bilgisinin tecrübî/deneyimsel bilgiyi de içerecek şekilde kullanıldığına dair daha geniş bilgi için bkz. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantukî Yapısı*, 50-51.

<sup>577</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 66.

<sup>578</sup> *el-Mecmû*'da da “Mevcûd ya (أ) kadîm ya da (إ) muhdestir” şeklinde geçer. Zatlardan bir zatın varlığını (mevcûd) zorunlu olarak bildiğimizde, zatın kadîm olmadığını da bildiğimizde o zatın zarûrî olarak muhdes olduğunu biliriz. Bu bilgi ilk doğrudan hâsıl olmuşsa, bu cümleten bir bilgidir. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi 't-Teklîf*, 65. Bu zatı, zarûrî olarak bilmediğimizde, mevcudun ya kadîm ya da muhdes olduğunu bilmiyoruz demek mümkün değildir. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi 't-Teklîf*, 66. Buradaki ifadeler açıkça göstermektedir ki, mevcudun ya kadîm ya muhdes olduğu bilgisi, tikelden (bu zatın) varlığının bilgisinin duyuşal olmasından kaynaklanmamaktadır. Bilakis “Bu zatın kadîm mi muhdes mi olduğu”, “mevcudun ya kadîm ya muhdes olduğu” ilkesinden doğan ferî bir bilgidir. Zatin bilgisi, zatın haline dair bilgiyi doğal olarak öncelemektedir. Aksi bir değerlendirme, zatın kendine nispetle bir hal olan kıdem ve hudusun zatın bilgisinden önce olduğunun söylendiği anlamına gelir. Bu

Her iki ifade arasında işaret etmemiz gereken bir fark bulunmaktadır. Kâdî *Şerh*'te bu bilgilerin kemâl-i akılda bulunduğunu ancak bu bilgilerin oluşumunda tecrübenin etkisinin olmadığını belirtmişti. *En-Nazar ve'l-Meârif*'te ise “cismin müşahede edildiğinden ve cismin hallerinin tecrübe edildiğinden” bahsetmektedir. Bu durumun bir çelişki arz edip etmediğini soruşturmalıyız.

Bizce Kâdî'nın bu iki ifadesi arasında bir çelişki söz konusu değildir. Çelişki gibi görülecek husus, Kâdî'nın yol/tarik/sebepl kullanımlına geri döndüğümüzde anlaşılır olacaktır. Kâdî ikinci ifadesinin bilgiye bir yol/tarik/sebepl anlamı taşıdığı farkındadır. Bu sebeple de “idrak ve haber konusunda zikrettiği üzere bu bilgileri bu şekilde bilmenin bilgiden doğan bir yolu olmadığını” belirtmektedir.<sup>579</sup> Kâdî'nın burada kastettiği şey, kişinin bu bilgilerinin mutlak anlamda tecrübe ve müşahadesinin zorunlu sonucu olmadığıdır. Yani tecrübe ve müşahade, bu bilgilerin varlığının zorunlu bir şartı değildir.

Kâdî, cismin hallerinin ve varlığın bilgisinden sonra tecrübe ve müşahade neticesinde kişinin bu tarz şeyleri bilebileceğini söylese de *Şerh*'te bu tarz bilgilerin istinâd açısından tecrübeye bağlı olmadıklarına özellikle vurgu yapmaktadır. Kâdî'nın tecrübî olandan yaptığı ayırım, bu bilgilerin tecrübeden yapılan bir istidlal ya da çıkarım sonucu oluşmadığı; ancak kişinin müşahade ve tecrübesine konu oldukları anlamına gelmektedir.

Kâdî, kişinin, şeyin bir sıfat üzere olması ile o sıfat üzere olmamasının/değilliliğinin imkânsızlığını zarûrî olarak bildiğini; cismin haline ve varlığa dair bilgi önce olsa da yukarıdaki ilkesel bilginin hemen aklına geleceğini belirtmektedir.<sup>580</sup> Aklına gelme, hatırlama ifadesi, bu bilgilerin müşahade ve tecrübeden elde edilmediği; aksine müşahade ve tecrübe alanında varlık ve eyleme konu olduğunda akıl sahibinin (kendinde bulunan bilgileri) hatırladığı anlamını çağrıştırmaktadır. Ayrıca Kâdî'ya göre, duyuşal idrakin belirli açıdan önce olduğu söylenebilse de bu bilgiler, kesinlikle idrake tabi/bağlı değildir.<sup>581</sup> Fârâbî de tab'an hâşıl olan küllî mukaddimelerin

---

durum ise Kâdî'nın zatın bilgisinin halin bilgisi için tarik/yol/sebepl olduğuna dair açıklamaları ile çelişecektir. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 50; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 82/83; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 59, 60.

<sup>579</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 65-66.

<sup>580</sup> “وان كان لابد من تقدم العلم بحال الجسم والموجود وخطور حقائق هذه الصفات بباله” Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 66.

<sup>581</sup> Saffet Babür'ün *İkincil Çözümlemeler*'de Aristoteles'in temel önermelerinin oluşumu hakkında “temel önermelerin bilgisine ulaşma aşaması duyumsama ile başlıyor ama o bilgi duyumsamaya dayanmıyor” ifadesi, Kâdî'nın yukarıdaki ifadelerine de uygulanabilir niteliktedir. Bk. Saffet Babür, “İkinci

oluşum aşamasındaki duyumsamanın etkinliğine ve bu etkinliğin külli mukaddimelerin oluşumunun yeter sebebi olmadığına şöyle dikkat çekmektedir:

...Tümel öncüller, duyumsamaktan meydana gelse de, bu tümel öncüllerin tam anlamıyla oluşması için duyumsama tek başına yeterli değildir. Duyumsadıklarımızla sınırlandırmış olsaydık, ortaya çıkan mukaddimelerin tümel değil tikel olmaları gerekirdi...<sup>582</sup>

Kâdî, bu bilgilerin diğerlerinden farklı olarak, istinad açısından müşahede ve tecrübe alanından elde edilmediğini kesin olarak belirtmektedir. Bilginin, başka bilginin varlığını zorunlu bir şekilde gerektiren sebep anlamı sadece mükteseb/nazarî/istidlâlî bilgide söz konusudur. Bir bilginin başka bilgiye sebep/tarik olmadığı bilgiler içerisine idrak, haber, tecrübî ve tecrübî etkinin altında olmayanlar (müstehilât) şeklinde zarûrî bilgilerin tamamı girmektedir.<sup>583</sup>

Kâdî'da oldukça önemli açıklamalara ulaşılmış durumdayız. Bunların en önemlileri, şeyin bir sıfat üzere olması ile o sıfat üzere olmamasının/değilliliğinin (leyse) muhal olduğunun bilgisi,<sup>584</sup> “Şeyin mevcut ve madûm; mevcûdun da kadîm ve muhdes olmasının imkânsızlığının bilgisi (إستحالة)”<sup>585</sup> ve bunların ızdırârî oluşu, tecrübe ya da müşahede ile oluşmaması gibi ifadelerdir.<sup>586</sup> Ayrıca “zâtın ya mevcut ya madum olduğunu bilmek”<sup>587</sup> de Fârâbî ile yapacağımız mukayese açısından önemlidir.

Görüldüğü gibi yukarıdaki ifadelerde Kâdî, “şey ve zat” kavramlarını birbirleri ile aynı anlamda kullanmaktadır. Zira her ikisine de mevcûd ve madûmu yüklemektedir. Ayrıca *Muğnî*'nin et-Teklîf cildinde bunu “لا الشيء موجودا معدوما” şeklinde daha farklı bir formatta ifade eder.<sup>588</sup> Bu ifade şu anlamları içinde barındırır: “(hem) Mevcûd (hem) madûm şey yoktur/ şey ya mevcûd ya madûmdur/ Şeyin mevcûd ya da madûm dışında bir şey olma ihtimali yoktur.”

Diğer örnekte mevcûd yerine cisim kelimesi gelir. Şöyle ifade edilir:

---

Çözümlemeler ya da İlk Bilgi Kuramı”, (*İkinci Çözümlemeler İçinde*) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 7. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 66.

<sup>582</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 24/25. Ayrıca duyumsamadan elde edilenler oluştuktan sonra bunlar mütehayyile kuvvesinde mahfuz, nâtik kuvvede ma'kûl bir hal almaktadır. Bkz. Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 60.

<sup>583</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 213.

<sup>584</sup> “أن كون الشيء على صفة وأنه ليس عليها محال” Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 66; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 384. Leyse ve La gibi harfler, bitişirildiği şeyin olumsuzlandığını/nefy gösterirler. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâzi'l-müsta'mele fi'l-Mantik: Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Metin-Çeviri)*, çev: Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 20.

<sup>585</sup> Mâverdî bu bilgileri tabii akıl olarak niteler. Beş duyuya ihtiyaç duymadan doğrudan insanlarda bulunan bilgiler olarak tanımlar. Şeyin ya mevcûd ya da madûm; mevcûdun ya kadîm ya da muhdes olması örneklerini verir. Ayrıca iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsızlığını ve birin ikiden az olduğunun bilgisini de zikreder. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 5.

<sup>586</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 65-66.

<sup>587</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 51.

<sup>588</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 383.



589” Buradaki cisim ifadesi, mevcûd anlamına sahip değildir. Zira Allah, mevcûd kapsamında kadîm olabilirken; cisim olarak kadîm şeklinde nitelenmez. Zira cisim, hakkında kadîmliğin değil hâdisliğin sabit olduğu, mevcûdun bir türüdür. Kelamcı burada “Şey ya bir sıfat üzeredir ya da o sıfat üzere değildir.” ilkesinden hareket etmektedir. Mevsûf, en genel kavram olan şey ile nitelendikten sonra, mevsufta yani şeyin türlerinde farklılıklar olsa da ilke aynı şekilde işletilmektedir.

Bu şekilde “Şey ya bir sıfat üzeredir ya da o sıfat üzere değildir.” ilkesi, “mevcûd ya kadîm (kıdem sıfat üzere olma) ya da muhdes (kıdem sıfatı üzere olmama/kıdemden değillenmesi ve hudus niteliği üzere olma)” formuna dönüşür.<sup>590</sup> على صفة ve ليس عليها (الصفة) ifadeleri birbirinin nakizi/çelişği anlamında kullanılmaktadır. Bu sebeple bir sıfat üzere olma ile o sıfat üzere olmama yerine kullanılan kadîm ve muhdes de birbirinin nakîzini/çelişğini ifade etmektedir. Aynı şekilde mevcûd ve madûm da bu ilkeye tabidir. Zira madûm, vücud sıfatı üzere olmamanın kavramsal bir ifadesi; muhdes de kıdem sıfatı üzere olmayanın kavramsal bir kullanımudur.<sup>591</sup>

Kelamın metafizik bir disiplin ve varlığı inceleyen tümel bir disiplin oluşu hakkında bizim temel hareket noktamız da burasıdır. Zira bunlar, hakkında yanılmanın mümkün olmadığı, bütün ilkeler içinde en kesin olan *II. Analitikler ve Metafizik*'teki “Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır.”<sup>592</sup> şeklindeki ilkeye gönderme yapmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz ilkeler, bu ilkelerin birer açılımını ifade etmektedir. Biz bağlantıları ve mukayeseyi doğrudan Aristoteles ile değil Fârâbî ile yapacağız. Bu sebeple Aristoteles'e sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

<sup>589</sup> Cismin hem kadîm hem de muhdes olması imkânsızdır. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 383.

<sup>590</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 382-384.

<sup>591</sup> Kâdî, zât/şey/malûm genelliğinde mevsuf terimini de tercih etmektedir. Buna göre ilke “Mevsuf ya bir sıfat üzeredir ya da bu sıfat üzere değildir.” şeklinde ifade edilmektedir. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 384. İlke, farklı kavramlar ve formatlarla da ifade edilebilmektedir. Mevcûd (إما) ya varlığının evveli (أول) olandır (أو) ya da varlığını evveli olmayandır (لا أول). İkili sıfatların tamamında aynı ilke uygulanır. “Ya bu sıfat üzere olur ya da bu sıfat üzere olmaz (لا يكون). (لا أول×أول). Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 216. Eş'arî de zarûrîlerin bir kısmı olduğunu söylediği ve mebâdiu'l-ulûm, bedîhetü'l-akl, bidâyetü'l-ukûl, evâilu'l-ulûm şeklinde nitelediği bilgiler arasında benzer bir ilkeyi zikreder. “Mevcûd ya (لا يخلو) ezeldir (من أن يكون أزلي) ya da (أو) ezeli değildir (لم يكن فكان) (Mevcûdun ezeli olmak ve ezeli olmamak dışında bir ihtimali yoktur. İbn Fûrek, *Makâlat*, 11.

<sup>592</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 201-203.

### 3.3.2.2. İlkeler Üzerinde Bir Mukayese

Özdeşlik ilkesinin doğrulanması olan çelişmezlik ilkesi, “bir şeyin hem kendisi olmasını hem de kendisi olmamasının imkânsızlığını”,<sup>593</sup> “bir şeyin hem var olduğu hem de var olmadığını düşünmenin mümkün olmadığını”,<sup>594</sup> ifade eder. Çelişmezlik ilkesinin daha özelleştirilmiş hali olan üçüncü halin imkânsızlığı da “Bir şey ya vardır ya yoktur, ikisinin ortası mümkün değildir.” ya da “Çelişik önermeler arasında aracının olması imkânsızdır.”, “Bir özne/konu hakkında tek bir yüklemi zorunlu olarak ya tasdik etmek ya da inkâr etmek gerekir.”<sup>595</sup> şeklinde farklı kalıplarda ifade edilebilmektedir. Görüldüğü gibi çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı farklı şekillerde ifade edilebilmektedir.

Fârâbî'nin verdiği ilkeler şöyledir:

a. Çelişmezlik İlkesi:

Olumlama ve olumsuzlama aynı anda doğru ve yalan olamaz.<sup>596</sup>

b. Üçünü Halin İmkânsızlığı İlkesi:

Olumlama ile olumsuzlama arasında vasita yoktur.<sup>597</sup>

Şeyler hakkında ya olumlama/إيجاب ya da olumsuzlama/سلب doğrudur.<sup>598</sup>

Bütün var olanlar ya *bilfil* ya da *bilkuvve* vardır.<sup>599</sup>

İbn Sînâ da sofist iddiaları ele alırken “Olumlama ve olumsuzlama arasında vasita yoktur.”,<sup>600</sup> “İki çelişik (nakîzeyn) arasında vasita yoktur.”<sup>601</sup> ifadeleriyle ilkenin üçüncü halin imkânsızlığı formuna; “olumlama (الإيجاب) ve olumsuzlamanın (السلب) beraber (معاً) bir araya gelemeyeceğini ve birlikte doğrulanamayacağını; aynı şekilde birlikte ortadan kalkmayıp aynı anda yalanlanamayacağını” belirtirken ilkenin çelişmezlik formuna işaret etmektedir. Zira olumlama (الإيجاب) ve olumsuzlama (السلب) bir şeyde aynı anda yalanlanabilirse, bu durumda insan hakkında “İnsan değildir.” ile “İnsan olmayan (لا) değildir.” gibi bir anlam ortaya çıkar. Bu durumda insan ile insan olmayan bir ve aynı şey olur.<sup>602</sup>

<sup>593</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 16-17.

<sup>594</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 202.

<sup>595</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 228; Emiroğlu, *Mantiğa Giriş*, 16-18.

<sup>596</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 36.

<sup>597</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 22/23.

<sup>598</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 40/41, 102/103.

<sup>599</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 40/41.

<sup>600</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, I: 47.

<sup>601</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, I: 49.

<sup>602</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, I: 51.

H. VI. asrın önemli Mâtürîdî kelamcılarında Saffâr el-Buhârî'nin açıklamaları üzerinden Kâdî'ya, oradan da mukayesemize geçebiliriz. Buhârî, “Akılların bedaheti ile bilinmektedir ki, mevcûd ve madûm arasında vasıta yoktur”<sup>603</sup> (لا واسطة بين الموجود (والمعدوم) و) ifadesinde mevcûd ve madûm kavramlarını Fârâbî ve İbn Sînâ'nın açıklamalarındaki “*olumlama* (الإيجاب) ve *olumsuzlama* (السلب)” yerinde kullanmaktadır.

Yukarıdaki ifadede mevcûd ve madûmun bu tarz kullanımı, İbn Sînâ'nın “İki çelişğin arasında vasıta yoktur.”<sup>604</sup> ilkesi açısından da iki çelişğe karşılık gelmektedir. Buhârî'nin, ademin, vücudun olumsuzu/nefyi; vücudun da ademin olumsuzu/nefyi olduğuna dair ifadesi de bizi desteklemektedir.<sup>605</sup>

Buhârî başka yerlerde de aslî ilkeyi “Vücûd ve adem arasında vasıta yoktur.”, “Şey ve la şey arasında da vasıta yoktur.” şeklinde kullanmaktadır.<sup>606</sup> Buhârî'nin, vücûd ve ademi birbirinin çelişği birer sıfat olarak kullanıp aralarında vasıta olmadığını belirtmesi oldukça önemlidir. Zira Kâdî Abdulcabbar bunun benzerini sıfat üzerinde olma ile o sıfat üzerinde olmama (değil-leyse) şeklinde ifade etmişti. Bu sebeple ilkenin kurgusunun aynı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Adem vücudun nefyini; vücud da ademin nefyini ifade etmektedir. Bu ikisi de sıfat olması itibariyle birbirlerinin çelişği olan iki sıfat anlamına gelmektedir. Kâdî Abdulcabbar'ın iki çelişik arasında bir vasıtanın (üçüncü bir ihtimalin) bulunmadığını belirttiği ifadeleri vardır. Burada kadîm ve muhdes birbirinin çelişği olarak kullanılmakta ve kendisi ikisi arasında vasıta bulunmadığını açıkça belirtmektedir.<sup>607</sup>

Kâdî Abdulcabbar'ın “şeyin bir sıfat üzere olma ile o sıfat üzere olmama” ilkesi ile Buhârî'nin ilkesini şöyle birleştirebiliriz.

Kâdî: Şeyin hem bir sıfat üzere olması hem o (aynı) sıfat üzere olmaması muhaldir. Şeyin hem mevcud hem madum olması muhaldir. Şeyin mevcûd ve madum olmasının muhal olduğunu Kâdî da dile getirmekteydi.<sup>608</sup> Buhârî ise bunu “şeyin kadîm ve muhdes olmasının” muhal olduğunu belirtirken dile getirir.<sup>609</sup>

<sup>603</sup> Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille*, 222.

<sup>604</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, I: 51.

<sup>605</sup> Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille*, 222.

<sup>606</sup> Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille*, 223.

<sup>607</sup> Kâdî Abdulcabbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 165. وإذا خرج عن كونه قديماً وجب كونه محدثاً، لأنه لا واسطة بينهما

<sup>608</sup> Kâdî Abdulcabbar, *el-Muğnî*, XII: 66.

<sup>609</sup> Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille*, 177. İmâm Gazzâlî de ilgili öncüllerin aklın evvelî ilkleri olduğu konusundaki yorumumuzu desteklemektedir. Kendisi de “Şeyin hem kadîm hem hâdis olamayacağını”, mahza akli evvelîler içerisinde “ikinin birden büyük olduğu” öncüllerin yanında zikreder. Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 252/253, 254/255.

Buhârî: Mevcûd ve madûm arasında vasıta yoktur. (Bir sıfat üzere olma ile o sıfat üzere olmama arasında vasıta yoktur.)

Şey ya vücûd (bir sıfat üzere-vücud üzere olma) ya da adem (o sıfat üzere değil-vücûd üzere değil) ile nitelenir.

Buhârî: Vücûd ve adem arasında vasıta yoktur. (Bir sıfat üzere olma ile o sıfat üzere olmama arasında vasıta yoktur.)

Buhârî: Şey ve la şey arasında vasıta yoktur. (Bir sıfat üzere olma ile o sıfat üzere olmama arasında vasıta yoktur.)

Buhârî ve diğer Sünnî kelamcılar ile Kâdî ve diğer Mutezilî bilginler arasındaki fark, şey-mevcut-madûm kavramlarının kullanım genişliğindedir. İlkelerin inşasına bu durum dolaylı olarak yansımaktadır. Sünnî kelamcılar açısından madûm şey olma ile nitelenemediği için, şey ya mevcûd ya madûm şeklinde taksim edilmez; Mu'tezile geleneği açısından şey ve zât en genel kavramlar olarak madûmu da kapsamına almaktadır. Bu sebeple şey/zât ya mevcûd ya madûm şeklinde bölünebilir.

Bizce buradaki tartışma madûmun şey olarak nitelenip nitelenmemesi ile ilgili olduğu için epistemolojideki ilkeleri ve bu ilkelerin çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı üzerinden kurgulanışını doğrudan etkilememektedir. Bu ihtilaf sadece genel kavram olarak şeyin tercih edilip edilmemesinde etkili olmaktadır. Sünnî kelamcılar da bu genelliği malûm terimi ile karşılamaya çalışmışlardır. Bu sebeple Sünnî kelamcılar malûmun hem mevcûd hem madûm olmasının imkânsızlığını; Mu'tezile ise şeyin hem mevcûd hem madûm olmasının imkânsızlığını dile getirmişlerdir.

Bundan sonra yapmamız gereken, Kâdî Abdulcabbâr ile Fârâbî'nin ilkeleri hakkındaki açıklamaları birleştirmektedir. Yukarıda değindiğimiz üzere Kâdî'nin bu bilgileri ifade ediş tarzı birbirinden farklılaşabilmekteydi.

Fârâbî:

Olumlama ve olumsuzlama aynı anda doğru ve yalan olamaz.<sup>610</sup>

Olumlama ile olumsuzlama arasında vasıta yoktur.<sup>611</sup>

Her şey hakkında ya olumlama/إيجاب ya da olumsuzlama/سلب doğrudur.<sup>612</sup>

Şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur.

<sup>610</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 36.

<sup>611</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 22/23.

<sup>612</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 40/41, 102/103.

Bir şey hakkında hem olumlama hem de olumsuzlamanın birlikte doğrulanması mümkün değildir.

Her şey hakkında ya olumlu olma ya da olumsuz olma doğrudur.

Hem olumlu olma hem de olumsuz olma birlikte doğrulanamaz.

Olumlu olan doğruysa (sadık) olumsuz olan yanlıştır (kizb); eğer olumlu olan tasdik edilirse olumsuz olan yanlışlanmış olur (kizb).<sup>613</sup>

Her mevcûd ya *bilfiil* ya da *bilkuvve* mevcuttur.<sup>614</sup>

Kâdî'nin en önemli ilkesi "bir sıfatın olumlanması ve aynı sıfatın değillenmesi" hakkındaki açıklamasıdır. Diğer açıklamaların tamamı buna racidir. Fârâbî'nin ilkeleri ile bunları iç içe verebiliriz.

1. Fârâbî: Olumlama ve olumsuzlama aynı anda doğru ve yalan olamaz.<sup>615</sup>

1. Kâdî: Şeyin bir sıfat üzere olması ve o sıfat üzere olmaması/değilliği (leyse) muhaldir.<sup>616</sup> (ilke)

1. Zâtın/Şeyin vücûd sıfatı üzere olması (mevcûd) ve vücûd sıfatı üzere olmaması (madûm) muhaldir. (İlkenin örnekteki açılımı)

Bu ilkenin açılımlarını şöyle yapabiliriz.

2. Fârâbî: Olumlama ile olumsuzlama arasında vasita yoktur.<sup>617</sup>

2. Kâdî: Şey ya bir sıfat üzeredir ya da aynı sıfat üzere değildir. (ilke) (Şey bir sıfat üzere ya olumlanır ya da olumsuzlanır.) (Şeyin bir sıfat üzere olması ile o sıfat üzere olmaması arasında vasita/3. ihtimal yoktur.)

2. Zât/Şey, vücûd sıfatı üzeredir ya da vücûd sıfatı üzere değildir. (ilkenin örnekteki açılımı)

3. Fârâbî: Her şey hakkında ya olumlama/إيجاب ya da olumsuzlama/سلب doğrudur.<sup>618</sup>

3. Kâdî: Zât/Şey hakkında bir sıfat ya olumlanır ya da olumsuzlanır. (ilke)

3. Zât/Şey ya mevcut (vücudun olumlanması) ya da madûmdur (vücudun olumsuzlanması). (إما...أو) (ilkenin örnekteki açılımı)<sup>619</sup>

4. Mevcûd ya kadîm ya da muhdestir. (إما...وإما)<sup>620</sup>

<sup>613</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 104/105.

<sup>614</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 40/41.

<sup>615</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 36.

<sup>616</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 66.

<sup>617</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 22/23.

<sup>618</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 40/41, 102/103.

<sup>619</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 51.

Bu ilke, hakkında vücudun olumlandığı şeyin/zâtın (mevcûdun) belirli bir sıfat üzere olma ya da aynı sıfat üzere olmaması ilkesine dayanmaktadır. Yani bunun bir açılımıdır. Şöyle ki, vücudun olumlandığı şey/zât hakkında, kıdem ve hudus sıfatları dışındaki üçüncü ihtimal düşünülemez. Kıdem, hudus niteleğinin olumsuzlanmasını; hudus da kıdem sıfatının olumsuzlanmasını ifade etmektedir. Burada hangisinin öncelikli olduğuna dair henüz net bir ifade ya da açıklamaya rastlayabilmiş değiliz. Ancak kişinin kendine dair bilgisinin önceliği dikkate alındığında, kişi kendisinin yokluğunu düşünebildiği; mutlak kıdemi ne kendinde ne de dış dünyada bulamadığı için hudus bilgisinin öncelikli olduğunu söyleyebiliriz.

Bu durumda hudustan yapılan olumsuzlama, kıdem kavramı ile ifade edilmiş görünmektedir. Cüveynî de “mevcudun hudûs ve kıdem” dışında bir ihtimalinin olmadığını (لا يخلو...عن)<sup>621</sup> Kâdî'nin kadîm-muhdes ikiliğini “hudûs-kıdem” sıfatı üzerinden ifade etmektedir. O da bu bilgiyi aklın zarûrî bilgileri içerisinde zikretmektedir. Burada önemli olan hususlardan biri de Kâdî'nin ما...أو kullanımıdır,<sup>622</sup> Cüveynî'de لا يخلو...عن şeklinde ifade edilmesidir.<sup>623</sup> Bağdâdî ise “Bir şeyin kadîm ve muhdes olmayacağı (لا يكون)” bilgisini muhaller içerisinde “nefiyde bedîhî bilgi” olarak tanımlamaktadır. Bu durumda Kâdî, Bağdâdî, Cüveynî ve Saffâr el-Buhârî gibi kelamcılarının temel ilkeyi (mevcudun kadîm/kıdem ve muhdes/hudûs dışında bir ihtimal

<sup>620</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 51; Murat Memiş, *agt.*, 89. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî bu bilgiyi şöyle ifade etmektedir. Mevcudun ya ezeli ya da ezeli olmama (yokken var olması) dışında bir ihtimal yoktur. ( أن الموجود لا يخلو من أن يكون أزلي أو لم يكن فكان (الموجود لا يخلو من أن يكون أزلي أو لم يكن فكان) (Mevcud ya ezeldir ya da ezeli değildir (yok iken var olmuştur). Eş'arî bu bilgileri zarûrî bilgi türleri arasında zikreder. Bu bilgi onun bedîhetü'l-akl, evâilu'l-akl, bidâyetü'l-ukûl, evâilu'l-ulûm şeklinde nitelediği iki bilgiden biridir. İbn Fûrek, *Makâlât*, 11. Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî, nefiste ibtidâen yaratılan zarûrî bilgiler içinde şunları zikreder. Şeyin varlığı hakkındaki bir haberin doğru ve yalan (sıdk ve kizb); birbirine zıt iki haberde haber verilen iki zıt sözün birlikte (cemîan) doğru ve yanlış olmasının mümkün olmadığını (لا يجوز) bilmektir. Bu şekilde akılda taksim edilen durumlar hakkında iki ihtimal dışında bir vasıta bulunmamaktadır. (في إلى أمرين لا واسطة بينهما) (...العقل) Bâkillânî, *et-Temhîd*, 29-30. Bağdâdî ise kendi içinde olumlu (isbat) ve olumsuz (nefy) bedîhî şeklinde ikili ayırım yapar. Kâdî Abdulcabbâr'ın olumlu şekilde verdiği “Mecvûdun ya kadîm ya da muhdes olduğunu bilme” ifadesini, olumsuzluk bedîhî içinde (nefy şeklinde) “bir şeyin kadîm ve muhdes olmasının imkânsızlığını” bilme şeklinde muhalliği üzerinden vermektedir. Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 8. Cüveynî ise akli nazarî bilgilerin tamamı olmadığını belirttiikten sonra zarûrî bilgilerin bir kısmı olduğuna vurgu yapar. Bunların da caizlerin caizliğini, müstahillerin imkânsızlığını bilmek olduğunu söyler. Örnek olarak da aynı örnekler karşımıza çıkar. İctimâu'z-ziddeyni, (bizce buradaki ziddeyn nakizi de içeren bir kullanıma sahiptir), malûmun isbat ve nefy (olumlama ve olumsuzlama) dışında ihtimalinin bulunmadığını (لا يخلو...أو); mevcudun da ya hudûs ya da kıdem (لا يخلو...أو) dışında ihtimalinin bulunmadığını bilmeyi örnek verir. Cüveynî de burada müstahilat üzerinden bu bilgileri tasnif etmektedir. Bağdâdî'nin olumsuz bedîhisinin müstahilleri kapsamı ile Cüveynî'nin açıklamaları da aynı bilgilere işaret eder. Cüveynî, *İrşâd*, 36-37.

<sup>621</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 37.

<sup>622</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 51.

<sup>623</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 37.

barındırmadığını) farklı terkiplerle kurdukları görülmektedir. Bu kurguda da Aristoteles'in aklın ilkeleri ile arasında yapısal yakınlık olduğu ortaya çıkmaktadır.

### 3.3.2.3 Bilfiil/Mevcûd ve Bilkuvve/Ma'dûm Mukayesesi

Karşılaştırma yapmamız gereken önemli bir ilke vardır. Bu ilke Fârâbî'de "Her mevcûd ya *bilfiil* ya da *bilkuvve* mevcuttur",<sup>624</sup> Kâdî'da ise "Zât/Şey ya *mevcûd* ya da *madûmdur*" şeklindedir.<sup>625</sup>

Fârâbî burada mevcûd kavramını kullanmaktadır. Bütün mevcutlar hakkında ya *bilkuvve* ya da *bilfiil* mevcut olmaktan bahsedilebilir. Filozofa göre mevcûd; bütün kategorilere, doğru denilen şeye ya da nefsin dışında bir mahiyete sahip olan şeye denir. Buradaki kullanımı ise, nefsin dışında mahiyete sahip olduğu anlamıdır. Bilfiil mahiyeti bulunana mevcûd denilmesi, filozofun doğa filozoflarına atfettiği bir yaklaşımdır.<sup>626</sup> O ise *bilkuvve* mahiyeti bulunanın da mevcûd kapsamında olduğunu söylemektedir. Burada belirleyici olan ise mahiyetin bulunmasıdır. Mahiyetin bilfiil olması ile *bilkuvve* olması, mevcûd nitelmesini etkilemez; mevcûd ancak *bilkuvve* ve *bilfiil* şeklinde nitelenebilir.

Dolayısıyla Fârâbî "mevcûdun ya bilfiil ya da *bilkuvve*" olduğunu söylerken mahiyeti temel almaktadır. Mahiyetin bilfiil olması doğa filozoflarının mevcûd nitelmesi ile özdeşleşirken; mahiyetin *bilkuvve* mevcut olması, doğa filozoflarınca değil ilahiyatçı filozoflara ait bir kullanımdır.<sup>627</sup>

Kâdî ise "Şey/Zât'ın ya mevcûd ya *madûm* olduğunu" söylerken benzer şekilde hareket etmektedir. Kâdî'nin *madûm* kullanımı, Fârâbî'nin *bilkuvvesine*; mevcûd kullanımı da bilfiil kullanımına karşılık gelmektedir. Bu itibarla Kâdî açısından en genel kavram, Zât/Şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü *madûm*, mevcûd şeklinde nitelenemez ancak şey ya da zât olarak nitelenebilmektedir. Fârâbî'nin mevcûd ile kastettiğini, Kâdî zât ve şey ile karşılamıştır.

Saffâr el-Buhârî, filozofların mevcudu, bilfiil ve *bilkuvve* olarak ayırdıklarına işaret ettikten sonra, *bilkuvvenin* var olma imkânı açısından mevcûd olarak nitelendirildiğini nakleder. Ancak böyle bir kullanımın, bilfiil mevcudun da yok olma

<sup>624</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 40/41.

<sup>625</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 51.

<sup>626</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 124/125, 136/137.

<sup>627</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 124/125, 136/137.

imkânı açısından madûm olarak nitelenmesini gerektireceği için, doğru olmadığını belirtir.<sup>628</sup>

Buradaki amacımız madûmun şey olarak ya da bilkuvvenin mevcûd olarak nitelenmesinin mümkün olup olmadığını tartışmak değildir. Amacımız, Mu‘tezile’nin şey/zat kavramlarını Fârâbî’nin mevcûd kavramı genelliğinde kullandığına ve kelimelerin şeye yükledikleri madûmun filozofun mevcuda yüklediği bilkuvve ile örtüştüğüne dikkat çekmektir.

Burada bizim açımızdan önemli olan husus şudur:

Fârâbî’nin mevcudun ya bilfiil ya da bilkuvve dışında ihtimali reddetmesi ile Mu‘tezile’nin şey/zâtın mevcûd ve madûm dışında ihtimali reddetmesi ilkesel anlamda aynı şeye işaret etmektedir. Mu‘tezile’de madûm adem sıfatı, mevcud da vücûd sıfatı dolayısıyla şey kapsamında değerlendirilmektedir. Mu‘tezile ademi, vücûdî bir sıfat olarak *var olmak açısından değil şey olmak açısından* ele almıştır. Zira adem ve vücûd birbirinin nakîzi/çelişğidir. Ancak Fârâbî’de kuvvenin var olma imkânı dikkate alındığından, imkân vücûdî olarak kullanılmaktadır.

Dolayısıyla Fârâbî, birbirinin çelişğisi olan iki sıfat (vücûd ve adem) üzerinden değil imkanın vücûdî/sübûtî durumuna göre tanım ve taksim yapmıştır. Fârâbî, kuvvenin ademi haline itibar etmeyip, imkanının vücûdî/ sübûtî değerini göz önünde bulundurmuş; Mu‘tezile ise ademin, vücudu nefyettiği için (birbirinin çelişğisi olduğu için) vücûdî olarak ele almayı şeylik değeri üzerinden tanımlama yapmıştır. Dolayısıyla burada Fârâbî, kuvvenin kendinde ademî oluşunu değil kuvvenin varlığa gelme imkânını yani kuvvenin bir itibarını; Mu‘tezile ise madûmun adem sıfatının vücûdu nefyedişini dikkate almıştır. Dolayısıyla onlar ademin vücuda gelme imkanı şeklinde bir itibar farklılığına değil ademin kendindeki değerine itibar etmişlerdir.<sup>629</sup>

<sup>628</sup> Saffar el-Buhârî, *Telhîsu’l-Edille*, 223. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâî*’de şöyle ifade etmektedir: “Meydana gelen her şeye bilfiil denir. Bu gerçekleşmiş fiildir... Mümkün olduğu halde henüz yok ise, yokluk anındaki imkânına kuvve denir. Bu sebeple her şeye ya bilkuvve ya da bilfiil derler. Mümkün olduğu halde henüz olmayan şeyin imkânı bir şeydir”. Bkz. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî: Âlâî Hikmet Kitabı*, Ed. Gürbüz Deniz, çev: Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 208/209. Mümkün olduğu halde henüz var olmayan şeyin imkânının bir şey olması ile mevcut olmayan madûmun bir şey olması arasında mantıksal açıdan bir benzerlik olduğu aşikârdır. Fârâbî, *Medînetü’l-Fâzıla*, 7; Fârâbî, *Kitâbu’s-Siyâseti’l-Medeniyye*, 56, 57, 58; Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdi’ü’l-Mevcûdât*, 61, 62.

<sup>629</sup> Cürçânî, madûmun imkânla nitelenmesini ele alırken benzer hususlara dikkat çeker. Sorunu imkânın subûtî olup olmadığına getirir. İmkânın itibari olduğuna bu sebeple sübûtî olamayacağına dikkat çekerek eleştirilerin odaklanacağı yerin burası olduğunu belirtir. Bk. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I: 562/563, 666/667.



Kâdî, mevcudun kâin ve sâbit şeklinde tanımlanmasının tanım teorisi açısından uygun olmadığını belirtmektedir. Aynı şekilde o, madûmun da kâin ve sâbitin müntefisi şeklinde tanımlanmasına karşı çıkar. Mevcûdun herhangi bir şekilde tanımlamaya ihtiyaç duymayacak şekilde açık olduğunu; onu tanımlayacak herhangi bir sözün ondan daha açık olamayacağını altını çizmektedir.<sup>630</sup> Onun bu açıklamaları, İbn Sînâ'nın mevcûdun tanımlanması ile ilgili açıklamalarıyla nerdeyse aynıdır.<sup>631</sup> Kâdî madûm için “mevcûd olmayan malûm” tanımını önermektedir. Ki bu ifade aslında malûm şeklinde bir üst kavrama daha ulaşmamızı sağlar. Bu durum “malûmun mevcûd ve mevcûd olmayan (madûm)” şeklinde ayrıldığı anlamına gelmektedir.<sup>632</sup> Yapılan bu ayrımın taşıdığı anlam, Kâdî'nin malûm, şey ve zâtı birbiri ile yakın şekilde kullandığıdır. Zira şey/zat ya mevcûd ya da mâdum ayrımına sahipken; malûm da aynı şekilde ya mevcûd ya da mevcûd olmayan (madûm) ayrımına sahiptir. Dolayısıyla mevcûd, hariçte bulunan ve bu şekilde bilinen olarak; madûm hariçte varlığı olmayan ancak bilinen olarak malûm/şey çatısında buluşabilmektedir.<sup>633</sup>

Bütün bu açıklamalardaki amacımız, bilkuvvenin mevcûd olarak isimlendirilişini ya da madûma şey demenin<sup>634</sup> imkânını tartışmak değildir. Asıl amacımız, Fârâbî'nin “mevcûd ya bilfiil ya da bilkuvve olur” ilkesinin, Kelam'daki karşılığının hangi ilke/önerme olduğunu tespit etmektir.

Bu açıklamalar dikkate alındığında “Mevcûd ya kadîm ya da hâdis/muhdes olur.” veya “mevcudun hem kadîm hem muhdes olmasının imkânsızlığı” ilkesinin, Fârâbî'deki “Mevcud ya bilkuvve ya da bilfiil olur.” ilkesinin karşılığı olmadığı anlaşılmaktadır. Fârâbî'deki ilkenin kelamdaki asıl karşılığı, “Zat/şey/malûm ya mevcûd ya da madûmdur.” ilkesidir. Fârâbî'deki *bilfiil mevcûd*, kelamda “*mevcûd şey/zat/malûm*”; Fârâbî'de bilkuvve mevcut ise kelamda “*madûm şey/zât/malûm*” kısımlarına karşılık gelmektedir. Fârâbî'nin ilkelerinin açılımını yaptığımızda bu durum daha da netlik kazanacaktır.

<sup>630</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 284/285.

<sup>631</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, I: 27-30.

<sup>632</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 286/287.

<sup>633</sup> Bu durum geç dönem Sünni müelliflerin de tasnifinde belirleyici olmaktadır. Örneğin Beyzâvî, malumu hariçte tahakkük etmiş ve etmemiş şeklinde ikiye ayırır. Hariçte tahakkük edene mevcûd, tahakkük etmeyene de madûm adını verir. Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr (Metin-Çeviri)*, çev: İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 48/49.

<sup>634</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, konuyu gayet açık ve ayrıntılı bir şekilde işlemektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I: 546/547-572/573.

### 3.3.3. İlkeler ve Bunların Oluşum Tarzı Üzerine Mukayeseli Bir Tahlil

“Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur.” ilkesi, “Mevcut ya olumlanır ya da olumsuzlanır.” şeklinde ifade edilebilir. Bu durumda “Mevcut ya bilfiil ya da bilkuvvedir.” ilkesinde olumlama ve olumsuzlamaya karşılık gelen yerler olmak durumdadır. Dolayısıyla bilfiillik olumlamayı, bilkuvvelik olumsuzlamayı ifade etmektedir. Peki ilkenin bu kuruluş tarzlarında olumlanan-olumsuzlanan ilişkisi nasıl işlemektedir. Olumsuzlanan neyden olumsuzlamadır? Bu soruların cevabını tabloda verebiliriz.

<b>Olumlama: Bilfiil</b>
• Olumlanan mevcûd değil bilfiildir
<b>Olumsuzlama: Bilkuvve</b>
• Olumsuzlanan mevcûd değil bilfiildir. Bilkuvve bilfiilin olumsuzlanmasıdır.
<b>Mevcûd ya olumlanır (bilfiil) ya da olumsuzlanır (bilkuvve)</b>
• Olumsuzlananda (bilkuvvede) olumsuzlanan, olumludaki olumlanandır. Yani bilfiil. Mevcûdda ya bilfiil olumlanır ya da bilfiil olumsuzlanır. Olumsuzlanan bilfiile, bilkuvve adı verilir.

Şekil 3.1. Olumlama ve olumsuzlama şekli

Kâdî'nın ilkelerini ise şöyle açabiliriz: Şeyin ya bir sıfat üzere olması ve o sıfat üzere olmaması muhaldir. Yani şeyin hem bir sıfat üzere olması/evetlenmesi hem o sıfat üzere değillenmesi muhaldir. Şey ya o sıfat üzeredir ya da o sıfat üzere değildir. Zât/Şey/Malûm ya mevcûd ya da madûmdur. Yani zât/şey/malûm ya bir sıfat üzere evetlenmekte ya da o sıfat üzere değillenmektedir. Dolayısıyla zât/şey/malûmda evetlenen ve değillenen bir sıfat olmak durumdadır.

**Bir sıfat üzere olma: Sıfatın olumlaması: mevcûd**

- Üzere olunan/olumlanan zat/şey/malum değil vücûddur, olumlu hali: mevcûd

**Aynı sıfat üzere olmama: Sıfatın olumsuzlaması: madûm**

- Değillenen/olumsuzlanan zât/şey/malûm değil vücûddur, olumsuz hali: madûm

**Zât/şey/malûm ya (bir sıfat) olumlanır (mevcûd) ya da (o sıfat) olumsuzlanır**

- Olumsuzlananda (madûmda) olumsuzlanan olumludaki olumlanandır. Yani vücûd. Dolayısıyla zât/şey/malûmda vücûd ya olumlanır (mevcûd) ya olumsuzlanır (madûm). (Zât/şey/malûmda) Olumsuzlanan vücûda madûm adı verilir.

Şekil 3.2. Sıfatın Olumlaması ve olumsuzlanması şekli

Kelamcılarının ilkeleri ve bu ilkeleri ifade edilmiş tarzlarını belirttikten sonra bir hususun aydınlatılması gerekir. “Kelamcılar bu zarûrî bilgileri nasıl elde etmiş ya da kelâmîcılar bu ilkelerin oluşumunu nasıl anlatmaktadır?” soruları cevaplanmalı ve elde edilen sonuçların Fârâbî’nin bu ilkeleri elde edilmiş tarzı ile mukayese edilmesi gerekmektedir.

Bu bilgilerin biliniyor olması, *II. Analitikler* ile kelâmî epistemolojinin temel ilkelerinin yakınlaşması için yeterli değildir. Bu bilgilerin bilgi kaynakları açısından nasıl elde edildiği de tespit edildikten sonra nazarın *II. Analitikler*’e benzer kurgulandığının söylenmesi daha uygun olacaktır. Çünkü ilkenin kendisi kadar bu ilkenin elde edilmiş/biliniş de ilmi faaliyetin adını etkileyebilmektedir.

Burada Fârâbî ve Kâdî’nin bu bilgilerin oluşumu hakkındaki düşüncelerini/teorilerini mukayese ederek değerlendirme yapacağız. Bunu ise kısaca gerçekleştirebiliriz. Çünkü yukarıdaki başlıklarda önce Fârâbî daha sonra Kâdî’da bunların nasıl oluştuğunu incelemiştik.

Tablo 3.1. Fârâbî'de ilkelerin özellikleri<sup>635</sup>

---

---

<ul style="list-style-type: none"><li>• İlimlerin İlkeleri - Küllî Zarûrî Önergeler</li></ul>
<ul style="list-style-type: none"><li>• Nerede nasıl oluştuğu bilinmez.</li></ul>
<ul style="list-style-type: none"><li>• Doğuştan ya da kişi varlığının başlangıcından itibaren sahipmiş gibidir.</li><li>• Kıyasız/istinbatsız/araştırmaksızın elde edilir. İnsanda bulunur. Doğuştan ya da çocukluktan itibaren sahipmiş gibi hissedilir. İnsan edinimi ile oluşmaz.</li><li>• Tecrübesiz elde edilir. Tabii olarak oluşur.</li><li>• Nasıl elde edildiğini insan idrak edemez.</li></ul>

---

---

Tablo 3.2. Kâdî'da ilkelerin özellikleri<sup>636</sup>

---

---

<ul style="list-style-type: none"><li>• Kâdî'da İlkelerin Elde Edilişi</li></ul>
<ul style="list-style-type: none"><li>• Bir yol/sebep ya da yol/sebep yerine geçen bir şey ile elde edilmez.</li><li>• Müşahede ya da haber ile elde edilmez.</li><li>• Kesb/nazar/istidlal ile elde edilmez. İnsanda bulunur. İnsandan ortaya çıkmaz.</li><li>• Tecrübe ile elde edilmez.</li><li>• Nasıl elde edildiği idrak edilmez.</li><li>• Doğrudan/dolaysız/vasıtasız yani tabîi olarak oluşur.</li></ul>

---

---

Burada işaret edilmesi gereken ortak iki husus vardır. İlki tabloda da görüldüğü üzere ilkelerin elde ediliş tarzlarını nasıl oluşmadıklarının aynı/benzer ifadelerle anlatılmasıdır. Bu anlatımı diğer bilgilerin elde edilişinden yapılan olumsuzlama yöntemi belirlemektedir.

Her iki müellifin ortak olduğu en önemli husus ise, bu bilgilerin nasıl oluştuğunu olumlayarak anlatamamalarıdır. Olumlu bir şekilde nasıl oluştuğunun anlatılamamasının temel sebebi, nasıl oluştuğuna dair tam bir vukufiyetin sağlanamamasıdır. Bu sebeple ilkelerin oluşumunun, diğer bilgilerin oluşumundan olumsuzlanarak anlatılması bir gereklilik gibi görünmektedir. Bu gerekliliğin farkında olan filozof ve mütekellim, oluşum şekillerine vakıf olabildikleri diğer bilgiler ve yöntemlerden (duyu, tecrübe, kıyas, istidlal) olumsuzlayan bir anlatım tarzını bilinçli ya da zorunlu olarak tercih etmektedirler.

<sup>635</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 67/75; Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağir*, 59/101; Fârâbî, *Fusûlu'l-Hamse*, 34/46; Fârâbî, *Fusûlu'l-Hamse*, 65; Fârâbî, *Risale fi'l-Akl*, 8-9; Fârâbî, *Makâle*, 40-41; Fârâbî, *Makâle (el-Mecmû')*, 47-48; Fârâbî, "Aklın Anlamları", 129; Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 42.

<sup>636</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 50; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 82/83; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 59, 60, 65-66.

Temel ilkenin inşasının, açılımlarının ve nasıl oluşmadıklarının anlatımının her iki düşünürde aynı; temel ilkenin kurucu kavramlarının farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu durum dil açısından bir farklılığı ifade etmektedir. Aynı içeriğin farklı kavramlara yüklenmiş olmasıyla kavramsal farklılık dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak ifade edebiliriz ki Fârâbî'nin çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı formatında sunduğu ilkeler, farklı kavram kurgusu içerisinde Kâdî Abdülcabbâr'da ve Mu'tezile'de, metin içinde ve dipnotlardaki ifadelerle dikkat edildiğinde Eş'arî ve Mâtürîdî geleneklerinde açık bir şekilde yer almaktadır. Bu durum, kelâmın nazârî arka planının *II. Analitikler*'e benzer kurgulandığı anlamına gelmektedir.

İlkelerin sadece ilke oluşu değil bunların oluşum sürecinin de olumsuzlama yöntemi ile yapılması da önemli bir benzerliktir. Gerek temel ilkeler gerekse bu ilkelerin oluşumundaki ortaklıklar/benzerlikler, nazâr teorininin burhan teorisine yaklaştığını söylememize imkân vermektedir. Bu açıklamaların tamamı, kelâmcıları Aristoteles'in bir öğrencisi olarak niteleyen çalışmalarını desteklerken,<sup>637</sup> Fârâbî'nin *II. Analitikler*'den uzak kabul ettiği kelâm tasavvurunun kelâmın tamamını kapsamayacağını göstermektedir.

### 3.3.4. Kemâl-i Aklın Diğer Yüzü: Tecrübeye Dayanan Bilgiler<sup>638</sup>

Mu'tezile aklı hem bilgi anlamında kullanmakta hem de bazı ahlâkî eylemlerin, aklî vâcibattan olduğunu ve zarûreten/ızdırâren bilindiklerini belirtmektedir. Bunlar arasında “Nimet verene şükretmenin hasen, ona nankörlük etmenin kötü, emaneti iade etmenin gerekli, adaletin iyi, zulmün kötü, marifetullahın aklî ilk vaciplerden olduğu vb.”<sup>639</sup> sıklıkla tekrar edilmektedir.

<sup>637</sup> Miller, “Islamic Disputation Theory A Study of The Development of Dialectic in Islam From The Tenth Through Fourteenth Centuries”, 12.

<sup>638</sup> Kâdî burada tecrübe/deneyim anlamına gelen el-hıbre (الخبرة) kelimesinin çoğulu olan el-hubr (الخبر) kelimesini kullanmaktadır. Metnin çeviri nüshasında “haber” şeklinde okunması da el-hubr ve el-haber kelimesinin yazılışının aynı olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak muhakkikin diğer nüshalardaki farklılıklara işaret ederken “el-hıbre (الخبرة)” kelimesine yer vermesi bu kelimenin haber şeklinde kullanılmadığını gösterir. Kâdî Abdülcabbâr, *Şerh*, 51; Kâdî Abdülcabbâr, *Şerh*, I: 84/85. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 37; Ayrıca Kâdî'nin başka bir yerde de el-ihtibâr kelimesine yer vermesi, bu ifadenin haber değil deneyim ve tecrübe anlamında el-hubr şeklinde kullandığını göstermektedir. Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni*, VI: 63.

<sup>639</sup> Ebû Hanîfe'nin, Allah resul gönderme de marifetullahın insanlara akılları dolayısıyla vacip olacağını düşündüğü, Ebû Yûsuf ve Muhammed'den nakledilmektedir. Burada marifetullahın vacip ve akıl ile nitelenmesi önemlidir. Bu nakil, marifetullahın sorumluluğunun akla yüklendiğini daha erken bir döneme taşımaktadır. Ancak Ebû Hanîfe'nin kelâm epistemolojisine dair bilgi kaynakları ve bunların hususiyetlerine dair açıklamalarına sahip olmadığımızdan ilgili konuyu, Ebû Hanîfe'den başlatmak mümkün görünmemektedir. Ancak “marifetullahın bir sorumluluk/vacip olarak kişiye yüklendiği ve bu

Kelam ilminde bu sorun, ahlâki eylemlerin ve değerlerin kaynağının akıl mı sem' mi olduğu, fiilin değerini belirleyen sem'in emir ve nehyi mi, yoksa şeyin zatı, zatına zait bir nitelik mi olduğu, ahlâkî eylemlerin oluşumunda fayda-zarar, maslahat-mefsedetin etkisinin ne olduğu, teklifin vücûbiyetinin ve kaynağının ne olduğu gibi açılardan tartışılmaktadır.<sup>640</sup>

Fârâbî'nin eleştirisi, kelamcıların eylemin/ahlâkî bir eylemin ortaya çıkışına dair açıklamalarına yönelik değildir. O kelâmcıların “adaletin iyi, zulmün kötü, nimet verene şükretmenin iyi, ona nankörlük etmenin kötü” olduğu vb. öncüllerini aklî vâcibattan saymalarını hedef almaktadır. Buna ilaveten Fârâbî'nin eleştirisi bu eylemlerdeki akıl ile kelâmcıların *II. Analitikler'deki* akıl iddiasında olduklarına yöneliktir.<sup>641</sup> Bu durumda filozofa göre kelamcılar buradaki akıl ile “kıyassız elde edilen, nerede ve nasıl oluştuğu bilinmeyen aklın kategorik bilgilerini” kastetmiş olmaktadırlar.

Şimdi Kâdî'nin ilgili öncülleri nasıl kullandığını inceleyebiliriz. Kâdî'ya göre yukarıdaki ilkeler/öncüller, zarûrî bilgiler kategorisindedir. Bu sebeple ilgili bilgiler sorumluluğun/teklifin şartlarından sadece bir kısmını ifade etmektedir. Dolayısıyla bunlar kemâl-i aklı oluşturan “ulûmun mahsûsanın” bir kısmıdır. Yine zarûrî olan ve teklif öncesi kişide oluşan, bu sebeple de sorumluluğun başlaması anlamında kemâl-i akılda bulunan “ulûmun mahsûsanın” bir kısmı daha bulunmaktadır. Her ikisi ulûmun mahsûsanın bütünü/إله oluşturmaktadır. Bunların toplamı/birlikteliği, kemâl-i aklı

---

yüklemenin sebebinin de akıl olduğu” açıktır. Ebû Hanîfe'nin “gökleri, yeri, kendini ve kendi dışındaki şeylerin yaratıldığını gördüğü halde marifetullah konusunda kişinin cehaletini mazur kabul etmemesi”, onun buradaki akıl ile nazârî ve istidlâlî bir işlevi yerine getirebilecek anlamda kemâl-i aklı kastettiği ifade edilebilir. Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Münîfe*, 39-40. Ebû Şekûr es-Sâlimî, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu nakle güzel bir yorum getirmektedir. es-Sâlimî'ye göre Ebû Hanîfe burada “artma ve azalma ile nitelenmeyen, birbirlerinden farklılaşma barındırmayan, herkeste eşit olan, kişiyi şeriate muhatap kılan akıl” kastetmiştir. Sâlimî, *et-Temhîd*, 52-53; Semerkandî de aklı beşe ayırdıktan sonra aklın eşit mi farklı mı olduğunu soruşturur. İlk iki basamaktaki akıl, garîzî ve teklifî akıldır. Garîzî akıl açısından kişiler arasında farklılık söz konusu değildir. Teklîfî akıl ise teklif açısından kişide bulunur. Çeşitli şekillerde ve aşamalarda çoğalabilir. Kâfirler rab ve hâliklerinin bulunduğunu garîzî akıl ile bilirler. Bk. es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-'Azam*, 21.

<sup>640</sup> Bu konu, İslam düşüncesi açısından genel anlamda veya belirli mezhep ya da müellif üzerinden daha özel olarak birbirinden değerli birçok çalışmada incelenmiştir. Bu eserlerin bir kısmına dolaylı olarak tez boyunca atıf yapılacağından tamamını burada zikretmedik. Örnek olarak bkz. Mehmet Evkuran, “Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, Ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz, (Ankara: Nobel Yayın, 2016), 105-135; Mehmet Zahit Tiryakî, “İbn Sînâ'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, Ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz, (Ankara: Nobel Yayın, 2016), 151-168; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 66-72.

<sup>641</sup> İbrahim Aslan da “meşurat iddialarının aklı kategorik bilgi olarak tanımlayan kelamcılara yönelik olduğu” tespitinde bulunmaktadır. Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 34-35.

ifade etmektedir. Bu bilgiler birbirlerinden ayrı kendi gerçeklikleri açısından düşünüldüğünde, kemâl-i akıl ile nitelenmemektedir.

Kemâl-i akıl ile nitelenmeyi belirleyen şey, bu iki tür bilgilerin sorumluluk/teklif ve istidlal yapma imkânı sağlayan birliktelikleridir.<sup>642</sup> Bu bilgileri sorumluluk ve nazara imkân tanıma yani kemâl niteliğinden soyutlayarak düşündüğümüzde her ikisinin başka bir ortak noktası ile karşılaşmaktayız. Bu ortaklık da her ikisinin bilgi/akıl olmalarıdır. Çünkü “akıl bilgidir/العقل هو العلم” tanımı, bu iki tür bilgileri bilgi/akıl olmada birleştirmektedir. Bu ilişkiyi aşağıda bir işlemle göstermemiz de mümkündür:

A= Tecrübî olmama/Tecrübeye dayanmama,

B= Tecrübî olma/Tecrübeye dayanma.

Akıl= x, Bilgi= y ise, “Akıl bilgidir.” önermesi, x=y anlamına gelmektedir.

y= bilgi olduğuna göre,

A + y= Tecrübeye dayanmayan bilgiler/Tecrübî olmayan bilgiler

B + y= Tecrübeye dayanan bilgiler/Tecrübî bilgiler,

O halde, A + B + y = “Kemâl-i Akıl” olur.

x = y olduğuna göre,

A + x = Tecrübî olmayan akıl

B + x = Tecrübî akıl olacaktır.

“Akıl bilgidir.” tanımı dolayısıyla bilgi olmaları açısından her ikisi de akıl olarak tanımlanabilmektedir. Ancak bu tanımlama onların aynı bilgi/aynı akıl olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>643</sup> Zarûrî bilgilerin tamamı bizâtihî akıllar (ukûl) şeklinde isimlendirilir. Bu ifadeler aklın ilim şeklindeki mücerred tanımının bir devamıdır. Zarûrî bilgiler, bilgi olmaları açısından akıl/akıllar adını almada ortaklırlar. Aklın bilgi tanımı, zarûrî bilgilerin akıllar adını almasını sağlarken; her bir zarûrî bilginin ayrı ayrı akıl adını almasının sebebinin teşkil etmektedir.<sup>644</sup>

<sup>642</sup> Kâdî mükellefin mükellef kılındığı fiillere yönelik birtakım aletlere sahip olması gerektiğini belirtir. Bu aletlerin verilmesi veya fiil halinden önce kişide bulunması gerekir. Fiil öncesi, fiil anında ve hem fiil öncesinde hem de fiil anında bulunması gereken aletlerin bulunduğunu belirtir. Bizim için burada önemli olan husus, teklif başlangıcı olan ulûmun mahsûsanın da burada yer almasıdır. Bunlar Allah’ın yaratması altında olup, akıl sahibi bununla istidlalde bulunabilir. Kâdî burada akıl nitelemesini kullanmaz. Burada ise ulûmun mahsûsanın eylem teorisi açısından fiil halinden önce bulunması gereken aletler anlamında kullanılmaktadır. Bu sebeple anlaşılan o ki ulûmun mahsusa bilgi teorisinde (tecrübî-tecrübî olmayan) önemli olduğu gibi eylem teorisinde de merkezi noktayı teşkil etmektedir. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 370-375.

<sup>643</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 379.

<sup>644</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 213.

Yukarıda tecrübeye dayanmayanlar başlığı altında kemâl-i aklı oluşturan bilgilerin bir kısmını detaylı şekilde inceledik. Bunlar aynı zamanda zarûrî bilgilerin de bir kısmını ifade etmekteydi. Kâdî da bu noktada iki tarz bilginin (y) /aklın (x) ayrımını farklı bir açıdan yapmak için tecrübeye dayanan (B) ve tecrübeye dayanmayan (A) bilgiler şeklinde tasnif etmektedir. Bu durum tecrübî olmayan bilgiler (A+y) /akıllar (A+x) ve tecrübî bilgiler (B+y) /tecrübî akıllar (B+x) şeklinde bir ayırım yapmamıza da imkân tanımaktadır.<sup>645</sup>

Bu hususu açıkladıktan sonra Fârâbî'nin spesifik olarak verdiği örnekleri incelememiz gerekir. Bunların kelamdaki (Mu'tezile/Kâdî Abdulcabbâr) örnek ve türevlerini tespit edip, nasıl kullandıklarını açıklayabiliriz. Özellikle Fârâbî'nin "Akıl gerektirir, reddeder." vb. kullanımı ile kelimcilerin kullanımının mukayesesine geçebiliriz. Fârâbî bu örneklerde kullanılan akıl teriminin *II. Analitikler*'deki akıl anlamında kullanıldığı iddiasındaydı.

Tecrübî olmayan bilgiler içerisinde, Fârâbî'nin verdiği "Anne ve babaya iyiliğin vacip; nimet verene şükrün güzel, nankörlüğün çirkin"<sup>646</sup> olduğu örneklerinin herhangi birine ya da benzerine rastlanmamıştı. Aslında yukarıdaki bilgiler içerisinde böyle örneklere yer verilmemesi, Fârâbî'nin verdiği örnekleri kelimcilerin *II. Analitikler*'deki akıl anlamında kullanmadıklarını göstermektedir. Çünkü önceki başlık, doğrudan kelimcilerin *II. Analitikler*'deki akıl anlamında kullandıkları bilgilere yoğunlaşmış; bu tarz ahlâkî eylemlerden herhangi birinin bu bilgiler içerisinde yer almadığını ortaya koymuştu. Ancak yine de bizim ilgili örneklerin Kâdî'nin bilgi teorisindeki yerini göstermemiz; "aklın gerektirdiği" şeklindeki ifadelerin *II. Analitikler*'deki gibi olmadığını ortaya koymamız gerekmektedir.

### 3.3.5. Kelâmcıların Ahlâkî Eylemlerin Gerekliliğinde Kullandıkları Aklın *II. Analitiklerdeki Akıl Olma Olasılığı*

Ahlâkî temel eylemlerden bazılarının aklî vacip olduğunu zikreden ilk kelimci Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf olduğu görülmektedir.<sup>647</sup> Şehristânî, Sümâme b. Eşres'in de iyilik, kötülük ve marifetullahın gerekliliği ile ilgili konularda Allaf ile aynı kanaatlerde

<sup>645</sup> Akıl ve aklın kemâli hakkında bir bab bulunmaktadır. Bu ifadedeki ilk akıl kemâl vasfı öncesi aklı niteler. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, III: 213.

<sup>646</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Hamse*, 34/46; Fârâbî, *Fusûlu'l-Hamse*, 65.

<sup>647</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 60/61; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 22.



olduğunu zikretmektedir.<sup>648</sup> Yine Cübbâiler ilgili eylemler hakkında sorumluluğun akli olduğunu; bunları bilmenin aklen gerekli olduğunu düşünmektedirler.<sup>649</sup> Kâdî Abdulcabbâr da, “Akıl; emanetin iadesinin, insaf ve nimete şükretmenin vacip olduğunu; zulüm, yalan ve kötü bir şeyi emretmenin kötü olduğunu; ihsan ve faziletin iyi olduğunu bilir.” gibi ifadeleri sıkça kullanmaktadır.<sup>650</sup>

Ayrıca Kâdî Abdulcabbâr’a göre “İyi ve kötülüklerle ilgili bilgiler *kemâl-i akıldandır*. Bu bilgilerin bazı kişilerde olması bazılarında da olmaması düşünülemez. Zulmün kötü olması konusunda herkesin birleşmesinin nedeni, tümel *zorunlu bir bilgi olmasıdır*. Faydadan ve zararı engelleme amacı olmayan yalanın kötü olduğu bilgisi de böyledir. Zulmün, nimet verene nankörlük etmenin, faydadan veya zararı engelleme amacından yoksun yalanın kötülüğü de *kemâl-i akıldandır* ve bunlar *zarûrî/ızdırârî* olarak bilinir. İhsanda bulunma, iyilik yapmanın iyi oluşu, nimete şükretmenin ve iadesi istendiğinde emaneti iade etmenin vacip olduğu da *kemâl-i akıldandır* ve bu bilgiler *zorunludur*. Allah’ı bilmenin vacip olduğu, onu bilmeyi terk etmenin kabih olduğu, kötü şeylerden sakınmanın gerekliliği/*vücûbiyeti* akılda sabittir”.<sup>651</sup>

Kâdî’nın farklı eserlerinde benzer ifadelerle yer verdiği bu açıklamalarında *kemâl-i akıl nitelemesi*, *zarûrî/ızdırârî*<sup>652</sup> olarak bilme ve *vacip oluş* özellikleri ortaktır. Bu açıklamalar içinde yer almayan önemli bir husus vardır. Kâdî ızdırâren bilindiğini söylediği bu bilgiler içerisinde “tecrübeye dayanmayanlar” başlığında incelediğimiz ilkelerden herhangi birini zikretmemektedir. Aynı şekilde “tecrübeye dayanmayan

<sup>648</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 84/85.

<sup>649</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 94/95.

<sup>650</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI/I: 43, 70-80; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 356-357, 442-443; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 12, 198, 384; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: ‘İcâzu’l-Kur’ân*, thk: Emîn el-Hülî, Ed. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin (Kâhire: y.e.y., t.y.), XVI: 103; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: el-Lütuf*, thk: İbrahim Medkûr-Ebu’l-Alâ el-Afîfî, Ed. Taha Hüseyin (Kâhire: y.e.y., t.y.), XIII: 298-348; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 114/115, 116/117, 136/13; Kâdî, *el-Muhtasar*, 233.

<sup>651</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 12, 21, 198, 384; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 320-321; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIV: 101; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 66, 356-357, 442-443; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI: 66, 77; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI: 103; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 70/71.

<sup>652</sup> Kâdî Abdulcabbâr, zarûreten ve ızdırâren (ضرورة و اضطرار) kelimelerini birbirinin yerine kullanabilmektedir. Örneğin şeyin hem kadîm hem muhdes olmasının imkânsızlığını ifade ederken aynı sayfada önce ızdırâren daha sonra zarûrî nitelemesini kullanmıştır. Bk. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 48. Ancak Kâdî’nın ilim ile nitelediğinde ise ızdırârî kullanımı tercih ettiğini söylemek zordur. Zarûrî kelimesini ilim ile niteler. (Mükteseb ve Zarûrî İlim Ayrımında) Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 82/83, 86/87. Ancak “ızdırârî olarak bilir, ızdırâren bilinmektedir ki vb.” şekillerde ızdırâr kelimesinin ilim ile cümle içerisinde zikredildiği görülür. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI/I: 43; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 65, 66. Dolayısıyla Kâdî ızdırâr ve zarûrî kelimelerini birbirlerinin yerine ve her ikisini de bilmek anlamında ilim ile kullanabilmektedir. Sadece bilgileri tasnif ederken, zarûrî bilgiler kullanmaktadır. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 82/83.

bilgileri/akılları ( $A+y=A+x$ )” anlatırken de yukarıda sıralanan “ızdırâren ve vacip olan” eylemleri dile getirmez. Bu, onun iki tarz bilgi arasında kategorik bir fark gördüğünü; bunları birbirinden ayırdığını açıkça göstermektedir.

Kâdî Abdulcabbâr ilgili bilgilere “kemâl-i akli oluşturan bilgilerin bir kısmı olan tecrübeye dayanmayanlar arasında neden yer vermemektedir? Bu soru konuya açılım kazandırmamızı sağlayacaktır. Nitekim kemâl-i akli oluşturan “tecrübî olmayan bilgiler”, *II. Analitikler*’deki akıl anlamıyla örtüşmektedir. Konuya öncelikle vacip oluştan başlayabiliriz.<sup>653</sup> Vâcip ile ızdırâr arasında çok yakın bir ilişki vardır. Hatta vacip oluşu belirleyen ızdırâren bilmektir. Çünkü vaciplik, ızdırâren bilinen üzerine eklenen bir nitelemedir. Kâdî, “Fiiller konusunda kişinin yaptığı takdirde medih, yapmadığı takdirde de zemmi hak ettiği ızdırâren bilinmektedir.” dedikten sonra bunları vacip olarak tabir ettiklerini belirtir.<sup>654</sup>

Buraya “medih ve zem hak etmenin ızdırârî olarak bilinmesiyle ne kastedilmektedir?” şeklinde bir soru ile geçiş yapabiliriz. Bir şeyin bilgisinin ızdırâr ve zarûret ile ifade edildiğinde yapılması gereken, zarûrî bilgiler içinde bu bilginin nerede yer aldığını tespit etmektir.

Burada Kâdî’nin “fiilin fâiliyle olan ilişkisi ve bunlara bağlı olarak hüsün kubuh ile ilgili hükümler” şeklinde tecrübeye dayanan (B) zarûrî bilgileri (Tecrübî Bilgi= $B+y$ ) (Tecrübî Akıl= $B+x$ ) bizim için bir ilke konumundadır. Zira “medih ve zem” gerek fiil-fâil ilişkisi gerekse husun ve kubuh ilişkisindeki hükümlerde karşımıza çıkan temel iki nitelemedir. Dolayısıyla Kâdî’nin medih ve zem hak etmeyi “ızdırâren bilmekten” kastı, tecrübî-ızdırârî/zarûrî bilmek olmaktadır. Yani kişi fillere ilişen övgü ve yergiyi, kemâl-i akil öncesinde (sorumluluk öncesi) tecrübe etmektedir. Bu durum, ilgili bilgilerin tecrübî-zarûrî bir oluşuma sahip olduğu anlamını taşımaktadır.

Tecrübî bilgi ( $B+y$ ), ızdırâren bilinme ve zarûrî bilgi kapsamındadır. Bu tecrübe ve deneyim daha sonra aklın kemâle ermesini sağlamakta; sorumluluk açısından da kemâl-i akıldaki ( $A+B+y/x$ ) ulumun mahsûsânın bir kısmını ( $B+y/x$ ) teşkil etmektedir. Kâdî’nin bu eylemleri nitelerken kullandığı aklın, *II. Analitikler*’deki akıl anlamında

<sup>653</sup> Kâdî’nin kendisi de böyle yapmaktadır. Önce vacip tanımı ve çeşitleri (Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 64/65), daha sonra zarûrî bilgiler (Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 82/83) ve ardından zarûrî bilgiler içinde kemal-i akıldan olanlar. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 84/85.

<sup>654</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI: 43. Yine yapmaya kadir olanın yapmadığı takdirde bazı yönlerden zemmi hak ettiği şey şeklinde de tanımlanır. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 64/65; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhtasar fi Usûli’-d-Dîn*, thk: Muhammed Ammâre, (*Resâilu’l-Adl ve’t-Tevhîd* İçinde) (Kâhire: Dâru’ş-Şurûk, 2008), 233.

olabilmesi için, fiil-fail ilişkisine ve husun-kubha dair hükümlerin bilgisini “tecrübî olanlar içinde” (B+y) değil, “tecrübî olmayanlar” (A+y) içerisinde zikretmesi gerekirdi. Ancak o kemal-i akılda bulunan bu bilgilerin (A+B+y/x) tecrübî olarak (B) oluştuğunu söylemektedir.<sup>655</sup>

Vâciplik, eyleme (fiillere) yönelik bir nitelemedir. Kâdî, vâcip dediğine teklif de demektedir. Kâdî’ya göre *vâcipler/teklifler* ikiye ayrılır: biri aklî diğeri şer’î/sem’îdir.<sup>656</sup> Yukarıdaki örneklerin tamamı aklî vaciplere dâhildir. Şer’î vâcipler, marifetullahtan sonra anlam kazanmaktadır. Akılla marifetullaha ulaşılmadıkça sem’î bilinmeyecek dolayısıyla sem’î vâcip söz konusu olamayacaktır.<sup>657</sup> Aklî ve sem’î vâcibi/teklîfi belirleyen, bilinme yolunun akla ya da sem’î/şer’î’ate dayanmasıdır.<sup>658</sup> Zira Kâdî’ya göre, fiillerin makul hükümleri akılla bilindiğinde akla, sem’î ile bilindiğinde sem’î nispet edilmektedir. Bu sebeple aklî hükümler ve sem’î hükümler şeklinde anılırlar.<sup>659</sup> Dolayısıyla fiillerle ilgili vâcip nitelemesi, eylem olarak sorumluluğu/teklîfi ifade etmektedir. Buradaki aklî oluş ise bu tarz eylemlerin yerine getirilmesinin gerekliliğinin

<sup>655</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI/I: 63; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi’t-Teklîf*, 105, Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 50, 51. Bu noktada Kâdî’nin ahlâk teorisi üzerinde çalışmaları ile bilinen Hourani’nin yorumlarına dikkat çekmemiz gerekmektedir. Zira kendisinin çıkarımları bizim bulgularımız ile örtüşmemektedir. Burada Hourani’nin bir eleştirisini gerçekleştirmeyeceğiz. Ancak şunu belirtmemiz gerekiyor ki Hourani, Kâdî’nin ahlâk teorisini, aklî sezgicilik ve apriori bilgiler üzerinden ele almaktadır. Yazarın, Kâdî’nin ahlâkî eylemlerin bilgisindeki akıl, zaruret, ızdırar, ibtidâen/mübtedien terimlerini ele alışının aklî sezgicilik ve apriori anlamlarına geldiğini belirtmesi, Fârâbî’nin kelâmcıların akli hakkındaki yargılarını doğrulamaktadır. Ancak biz tez boyunca Fârâbî’nin açıklamaları ile mukayeseli bir şekilde konuyu ele aldığımızda anılan ahlâkî eylemlerin aklî oluşundan kastedilenin tecrübî akıl/bilgi, olduğu sonucuna ulaştık. Dolayısıyla bizim sonuçlarımız, sadece Fârâbî’nin açıklamalarına değil başta Hourani olmak üzere kelâmcıların ilgili yargıları apriori sunduğu şeklindeki değerlendirmelere bir eleştiri anlamı taşımaktadır. Konu hakkındaki en güçlü delilimiz, Kâdî’nin tecrübeye dayanan ve tecrübeye dayanmayan bilgiler şeklindeki ayrımı ve bu ayrımlar arasında zikrettiği bilgilerdir. Kâdî anılan ahlâkî eylemlerin bilgilerinin apriori telakki etseydi, bunları tecrübeye dayananlar arasında değil tecrübeye dayanmayanlar arasında zikretmesi gerekirdi. Hourani’nin yorumları bedhî, zarûrî, ızdırar daha da önemlisi tecrübî olan ve tecrübî olmayan; ibtîâî olma ile tarik olma, ibtidâî olmanın tecrübî olan ve tecrübî olmayan bilgilere nispetinin gerekçesi hakkında Kâdî’nin açıklamaları ile ilgili bilgiler arasındaki bağlantıyı tam olarak kuramamasından kaynaklanmış görünmektedir. Zira Kâdî’nin ibtidâen/mübtedien nitelemesinin, akıl ve zaruret/ızdırar ile ilişkisi “sezgici akıl” anlamını çağrıştırması mümkündür. Krş. Hourani, “Kadı Abdulcabbâr’ın Rasyonalist Ahlak Anlayışı”, 42-52; George F. Hourani, “Aristoteles ve Kadı Abdulcabbâr’da Pratik Düşünce”, çev: Adem İrmak, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*, der: Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 53-61; Richard M. Frank, “Basra Mutezile Okulunun Bazı Temel Ahlaki Faraziyeleri”, çev: Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*, der: Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 27-37.

<sup>656</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 114/115; Kâdî Abdulcabbâr, *Kitabü’l-Mecmu’ fi’l-Muhît bi’t-Teklîf min Cem’i’ş-Şeyh Ebî Muhammed b. el-Hasan b. Ahmed b. İbn Metteveyh*, nşr. Yûsuf Houben (Beyrut: 1965), I: 6, 14.

<sup>657</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIV: 101.

<sup>658</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi’t-Teklîf*, I: 6, 14.

<sup>659</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: eş-Şer’iyat*, Taha Hüseyin (Kâhire: t.y.), XVII: 18, 101.

bilgisine, sem‘den önce aklın ulaşmış olmasıdır. Yani akıl, bir eylem olarak bunların eylemesi ya da eylememesi gerektiğini bilebilmekte; bunlara hükmedebilmektedir.

Aklın bu biliş tarzı ızdırâren ya da zarûreten nitelenmektedir. Aklın, ızdırâr ile nitelendiği iki yön vardır. İlki daha önceki başlıkta tecrübî olmayan bilgiler (A+y) diğeri bu başlıktaki tecrübî bilgiler (B+y). Aklın ve ızdırârın buradaki kullanımı, fiil-fâil ilişkisi ve husun-kubuh anlayışı hakkında olduğu için bilgi teorisi açısından tecrübî olmayan bilgiler/akıl ile ilişkisi doğrudan söz konusu değildir. Asıl ilişki, tecrübî bilgi/akıl ile (A+B+y/x). İşte burası Kâdî'nın kemâl-i akli oluşturan ve tecrübeye dayanan zarûrî bilgilerinin (B+y)/aklının (B+x) etkin olduğu kısımdır. Dolayısıyla ızdırâren bilme ve kemâl-i akıl birbiri ile yakın ilişki içindedir.

Kelamcı, kemâl-i akli oluşturan tecrübî bilgiler (B+y) içerisinde kısa açıklamalar vermektedir. Bunlar arasında fiilin fâiliyle ilişkisi ve bunlara bağlı olarak fiillerdeki husun ve kubha dair hükümlerin bilgisi yer almaktadır. Bu bilgiler, kemâl-i akli oluşturur ancak kemâl-i akli oluşturmada diğer bilgilerden (A+y) (yukarıdaki ilkelere) farklı şekilde oluşmaktadır. Onların oluşumu, el-hibre/el-hubr yani tecrübe ve deneyime (B) bağlıdır. Kemâl-i akli oluşturan bilgiler (A+B+y/x) tecrübeye dayanan (B) ya da dayanmayan (A) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlar *bizden* değil *bizde* oluşmaları açısından zarûrîdir. Dolayısıyla kişi böyle bilgileri zarûreten ve ızdırâren bilir.<sup>660</sup>

Fiilin failiyle ilişkisi ve fiillerdeki husun ve kubhun bilgisinin nasıl oluştuğu, kişinin bu önermeleri nasıl bildiği artık daha da netleşti. Buna göre Kâdî yukarıda verdiği akli vâciplerin bilgisinin tecrübî olarak kemâl-i akıl yani sorumluluk öncesi elde edildiğini söylemiş olmaktadır. Vâciplik, aklın yetkinleşmesini sağlayan bu tecrübî bilgilerin (B+y) yapılmasını/eylem gerekli gördüğü fiillere yüklenen bir nitelik olmaktadır. Nitekim kişi belirli bir dönemden itibaren daimi surette anne-babaya iyilik etmeyenlerin yerildiğini, iyilik edenlerin övüldüğünü aklının yetkinleşmesi öncesi tecrübe (B) etmektedir. Kemâl seviyesi sonrası (diğer bilgilerle birliktelik oluştuktan sonra) bu tecrübî bilgi (B+y) yani tecrübî akıl (B+a), kendisine amele dönük alanda (tikelde/tafsilde) “kendi anne-babasına iyilik etmesinin” gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla tecrübî bilgi/akıl (B+y/x), Kâdî'nın sisteminde zarûrî bilgiler içerisinde dâhil

<sup>660</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 82/83, 84/85. Kâdî farklı eserlerinde tecrübî olan-tecrübî olmayan dışında müdrekatın bilgisi gibi diğer bazı zarûrî bilgileri de kemâl-i akıldan zikretmektedir. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XI: 383. Kâdî, Ebû Ali el-Cübbai'nin haberi de kemâl-i akıldan saydığını ve Ebû Haşim ile aralarında ihtilaf olduğunu belirtir. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XI: 385. Kâdî'nın farklı kemâl-i akıl tasnifleri için bk. Murat Memiş, *agt.*, 91-92.

olduğu için amele ilişkin şeyler hakkında kişinin zarûrî olarak bilmesi ile “tecrübî olarak (B)” bildiği kastedilmektedir.

Kâdî'nın vâcibattân saydığı bilgilerin tamamının tecrübî-zarûrî olduğuna dair açık bir ifade ise şöyle geçmektedir: “İzdirârî şeklinde zikrettiğimiz kötülüğü tümel/cümleten<sup>661</sup> bilinen ile kötülüğü iktisâbî olarak bilinenler arasındaki ayrım, (ilk cümleten ve ızdırâren bilinenlerin) ihtibâr ile bilinmeleridir.”<sup>662</sup> Kelamcının *ihtibâr* (B) dediği daha önce el-hıbre/el-hubr şeklinde karşımıza çıkan,<sup>663</sup> kemâl-i aklı oluşturan tecrübî bilgilerden başkası değildir. Aynı şekilde ihtibâr ile bilinen ve ızdırârî olarak nitelenen bilgiler,<sup>664</sup> iktisâbî olandan bir farklılığa da işaret etmektedir. Bu sebeple “Aklî kötülükler iki kısımdır. Birincisi kişinin zarûrî olarak bildiği diğeri ise istidlâl ile bildiğidir”,<sup>665</sup> vb. ifadelerdeki zarûrîliğin, bilgi teorisindeki zarûrî bilmenin bir türü olan tecrübî olarak (B) bilmeyi (y) vurguladığını söylemeliyiz.<sup>666</sup>

### 3.3.5.1. Ahlâkî Eylemlerin Bilinmesi

Kâdî, ahlâkî eylemlerin bilgisini cümleten/mücmelen ve tafsîlen/mufassalan bilinmesi şeklinde iki kısımda ele almaktadır. Bu sebeple yukarıdaki açıklamalar, ızdırârî olarak bilinenlerin cümleten bilinme<sup>667</sup> ve kötülüğü iktisâbî olarak bilinenler şeklinde iki husus daha gündeme getirmektedir. Kâdî bazı eylemlerin iyi ya da kötü

<sup>661</sup> Kâdî'nın cümleten/mücmelen kullanımı her zaman tümel/küllî anlamda değildir. Bazı yerlerde de “kûl” anlamında kullanıldığı görülür. Örnek olarak bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 40.

<sup>662</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI/I: 63.

<sup>663</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 82/83/ 50-51.

<sup>664</sup> Kâdî'nın ızdırâren ve ihtibârî birlikte zikrettiği farklı yerler de vardır. Örneğin Arap birinin diğer arapların kastını ihtibâren bildiğini söyler. Muhatabın maksatlarının ızdırâren ihtibâr ile bilinmesinden bahseder. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI: 37. Yine ihtibari açıdan zarûrî bilgi şeklinde kullanımı da vardır. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI: 38. Kâdî, bir kavmin Kur'ân'ı ızdırâren bildiğinden bahsederken de aynı ilkeden hareket etmektedir. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI: 293. Bu sebeple Kur'ân belirli bir toplumda belirli bir dil ile ızdırârî bilgi kapsamında iken, nübüvvet bilgisi istidlâlî bilgi kapsamındadır. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI: 293-295.

<sup>665</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIV: 150.

<sup>666</sup> Ahlâkî terimlerin bilinmesi hakkında tecrübenin etkisine dikkat çeken bir ifade için bkz. George F. Hourani, “Mutezîlî Kelâmî Ahlakta İlâhî Adalet ve Beşerî Akıl”, çev: Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*, der: Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 18.

<sup>667</sup> Aklın cümleten bilmesi ifadesi, Kâdî tarafından oldukça geniş biçimde ele alınmıştır. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 197, 198, 314; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 505; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV: 117; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 565; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 197-198. Cümleten ifadesi özellikle tafsîlî bilme ile karşılıklı kullanılmaktadır. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV: 62; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI: 64; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 565; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV: 54, 57, 58; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 67. İbn Fûrek de tarikû'l-cümle açısından Mu'tezile ile aralarında ihtilaf bulunmadığını belirtir. Zira bilinenler çoktur. Ona göre Allah'ın yarattıklarının bizim tarafımızdan bilinmesi de tariku'l-cümle şeklinde olabilir. Ancak Allah'ın bildiklerine dair bilgisi cümleten değil tafsîlîdir. Bk. İbn Fûrek, *Makâlât*, 9.

oluşlarının zarûrî, bazılarının da iktisâbî olarak bilindiğini söylemektedir. Yukarıda zikrettiğimiz örneklerin tamamı Kâdî'nin cümleten, ızdırâren ya da zarûreten şeklinde niteleyip kemâl-i akla dâhil ettiği bilgilerdir. Yani cümleten bilinenler, kemâl-i akıl öncesi süreçte tecrübeden elde edilen önermelerdir. Dolayısıyla bunların istidlal ile bilinmesi gibi bir durum söz konusu değildir.

Bu eylemlerin bilgisinin istidlâli olanlardan ayrımının tecrübî olduğunu Kâdî'nin kendisi açıkça söylemektedir.<sup>668</sup> Onun sözleri, zarûrî ve cümleten şeklinde nitelediği bilgiler içerisinde eylem ve değerle ilgili bazı önermelerin bir kısmının (istidlâli olanlar hariç) tecrübe ile bilindiği anlamını taşımaktadır. Nihâi olarak söylemek gerekirse, aklî vâcibattan sayılan zarûrî/ızdırârî bilgilerin tamamı, teklif öncesi (kemâl-i akıl öncesi) bireyin tecrübî olarak edindiği tümel bilgiler olmaktadır.

Bu noktada kemâl-i akıl öncesi aklın cümleten ile zarûreten ya da ızdırâren bildiği bazı eylemlerin ve vâciplerin; aklın hangi fonksiyonuna dâhil edildiğinin belirginleştirilmesi de önemli olabilir. Bunu başka bir ifade ile “tecrübî bilgileri cümleten, zarûreten ve ızdırâren bilmek ile ne kastedilmektedir?” şeklinde bir soruya dönüştürebiliriz.

Zarûreten ve ızdırâren bilmek ile tecrübeye dayanmanın kastedildiği ortaya çıktıktan sonra aklın cümleten bilmesi ile neyin kastedildiğine açıklık getirmemiz gerekmektedir. Aklî vacipler arasında sayılan bilgiler, cümleten kemâl-i akılda zarûrî olarak mevcut durumdadır. Cümleten bilmek, sadece tecrübeye dayananların (B) bir biliş tarzını değil, tecrübeye dayanmayanların (A) da biliniş tarzını nitelemektedir.<sup>669</sup>

Tecrübeye dayananların (B) cümleten bilinmesi ile tecrübeye dayanmayanların (A) cümleten bilinmesi (y) arasında temel bir fark vardır. Buna göre tecrübeye dayananların cümleten bilinme durumunu önceleyen bir durum daha vardır. Bu da akıl sahibinin cümleten öncesi süreçte bunları tafsîlen/tikel olarak bilme imkânına sahip olması gerekmektedir.<sup>670</sup>

Tecrübeye dayanmayanlarda (A) ise tafsîlen bilmeden bahsedilmez. Bu sebeple akıl sahibini kâmil akıl seviyesine çıkararak tecrübî bilgiler (B+y) henüz oluşmuş

<sup>668</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI/I: 63.

<sup>669</sup> Bazıları hariç bazı acıların ve emirlerin kabih olduğunu (ale'l-cümleti) bilir. Tıpkı, vücudun (varlığın) kadîm ve muhdes olmasının imkânsızlığını, cismin iki mekânda olmasının imkânsızlığını bilmesi gibi. Burada cümleten bilme açısından bir benzetme söz konusudur. Her iki tümel bilginin aynı şekilde oluştuğuna dair bir benzetme söz konusu değildir. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 199.

<sup>670</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 199; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 58; Murat Memiş, *agt.*, 89; Richard M. Frank, “Basra Mutezile Okulunun Bazı Temel Ahlakî Faraziyeleri”, 30.

değildir. Burada bu bilgilerin oluşum aşamasından bahsedilmektedir. Bu sebeple buradaki akıl sahibinin de kemâl seviyesindeki kişi olmadığı vurgulanmalıdır. Bu durumda tek bir ihtimal kalmaktadır. Tecrübeye dayanan fiil-fail ilişkisine ve bunlarla ilgili olarak fiillerdeki husun ve kubha dair bilgiler (B+y), tecrübeye dayanmayan bilgileri (A+y) takip etmektedir. Kâdî'nın kendisi de bu duruma özellikle vurgu yapmaktadır.<sup>671</sup>

Aklın tecrübeye dayanmaksızın (A) cümleten<sup>672</sup> bildikleri (y), “Şey/zât/malum/mevsuf ya bir sıfat üzeredir ya da bu sıfat üzere değildir.” ilkesi ve yukarıda sıraladığımız ilkelerin türevleridir. Tecrübeye dayanarak (B) cümleten bildiği (y) ise “maslahatın vücûbu”, “mefsedetin kabih olduğu”,<sup>673</sup> “zulmün kötü olduğu bilgisi”<sup>674</sup> ve türevleridir.<sup>675</sup> Duyusal idrakle ancak mufassal olarak bilmek mümkünken; kötülüklerin kötülüğünü mücmelen/cümleten bilmek nasıl olmaktadır? Kâdî, “kötülüklerin kötülüğünün ancak mücmelen bilindiğini söylerken neyi kastetmektedir?”<sup>676</sup>

Duyusal idrakin mufassal olarak bilmesi, her bir duyu organının kendi idrak alanına ilişkin tek tek şeyleri idrak etmesini ifade etmektedir. Görme, tatma, duyma, koklama ve dokunma sadece kendi alanlarına ilişkin tek bir durumu idrak edebilir. Duyular bize mücmel bir idrak sunamaz; sadece tikelin idrakini sunabilir.<sup>677</sup> Bu tikellerden sonra “tüm” hakkında konuşabilmemizin imkânını, Kâdî mücmelen şeklinde ifade eder. Bu açıklamalar, tecrübî bilgilerin öncesinde duyusal ve tafsilî bir sürecin olduğunu; mücmelen/tümelleştirmenin daha sonra gerçekleşen bir durum olduğunu göstermektedir. Bunun açık ifadesi de Kâdî'da karşımıza çıkar ve bunların mücmelen/tümelleşme öncesinde tafsilî bilinme imkânının bulunması gerektiği belirtilir.<sup>678</sup> Fârâbî de, tümel/küllî bir hükmün duyusalı aşığını, duyumsamaya dayananların cüz'î/tikel mukaddimeler olduğunu, ancak küllî/tümel mukaddimelerin duyumsanmayanları da içerdiği için duyumu aşan bir durumdan bahsetmekteydi.<sup>679</sup>

<sup>671</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 215-216.

<sup>672</sup> Cümleten ifadesini kategorik olma anlamında değerlendiren bir çalışma için bk. Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 222, 224, 228, 320-321, vd.

<sup>673</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *Şerh*, 565.

<sup>674</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 198.

<sup>675</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 21; Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 66; Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XV: 57-58, 117-118.

<sup>676</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 66.

<sup>677</sup> Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 46-48; Özlem, *Bilim Felsefesi*, 40.

<sup>678</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 199; Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 58; Murat Memiş, *agt.*, 89.

<sup>679</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 24/25.

### 3.3.5.2. Cümleten/Mücmelen Olmanın Mahiyeti

Artık son olarak bu mücmelen/tümelleştirmenin nasıl gerçekleştiğini soruşturabiliriz. Burada önemli olanın Kâdî'nın temyiz işlevi yüklediği akıl olduğunu belirtebiliriz. Zira ona göre duyularla idrak edilenler, akılla temyiz edilmektedir. Ona göre akıl olmasaydı temyiz etme imkânımız da olmazdı. Bu sebeple hayvanlar akıl sahipleri gibi idrak ettiklerini temyiz edememektedirler. Dolayısıyla birey, duysal idrakine tikel olarak konu olan eylemlerin özelliklerini akıl ile temyiz eder.<sup>680</sup>

Kemâl öncesinde duysal idrakini takip eden kişinin temyizi ve bu temyizden sonraki bilginin mücmel hali, bilginin tümel bir haline; temyizden sonra gerçekleştirilen bir tümelleşme/tümelleştirme işlevine işaret etmektedir.<sup>681</sup> Bu açıklamalar, mücmelen ifadesine tümel/küllî anlamını; tafsil ifadesine de tikel/cüzî anlamını vermemize imkân tanımaktadır. Ayrıca mücmelen/tümelin oluşumunun, istikrayı/tümevarımı andırdığı da söylenebilir. Şöyle ki tek tek duysal idrakten (tafsilin duysal idrakinden) mücmele/tümele ulaşılmış olmaktadır. Fârâbî de tecrübî bilgilerin zarûrî ve kesinliğinden/yakînîliğinden bahsederken, bunların oluşumunun bir anlamda istikrâya/tümevarıma benzediğine dikkat çekmektedir. Fârâbî'ye göre, tecrübî olarak hâsıl olanlar, yakînî küllî mukaddimelerdir. Bunlar, cüzilerinin duyumsanması neticesinde oluşmaktadır. İstikraya benzerdir ancak istikra ile aralarında fark vardır. İstikrâda/tümevarımda küllî/tümel hükme dair zarûrî yakîn oluşmazken, tecrübede küllî/tümel hükme dair zarûrî yakîn ortaya çıkmaktadır.<sup>682</sup> Bu noktada Doğan Özlem'in "Duyular bize tüm sözcüğünün geçtiği ifadeler yapma, olguları bir bağlam içinde topluca kavrama olanağı vermez."<sup>683</sup> şeklindeki açıklaması, Kâdî'nın ifadelerine uyarlanabilir.

Önce duysal idrak bulunsa da duysal idrak mufassaldır/tikeldir; "tüm" sözcüğünün geçtiği ifadeler daha sonra mücmelen/tümel anlamda bir genelleştirmeyi gerektirmektedir. Bu tümelleştirme eylemi, bireyin duysalı tikel olarak idrakinden

<sup>680</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XII:160-164. Kâdî açısından mücerred fiil, husun ya da kubuh ile nitelenemez. Kâdî Abdalcabbâr, *Şerh*, 566.

<sup>681</sup> Zulmün kötü olduğunu bilmeden önce, elemeler ve kederlerin bilinmesi gerekir. Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 66. Elem ve kederlerin bilgisinin de daha önce farklı yerlerde müdrekata dâhil olduğunu belirtmişti. Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 180, 182.

<sup>682</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 24/25, 26/27.

<sup>683</sup> Özlem, *Bilim Felsefesi*, 40.



sonra gerçekleşen zihni bir süreçtir.<sup>684</sup> Dolayısıyla “Kötülüklerin kötülüğünü bilmek mücmelen/cümleten nasıl olmaktadır?”, “Tümel bilgiler nasıl oluşmaktadır?” ya da “Zarûrîlik nasıl oluşmaktadır?” soruları, tümelleşmenin ve tümelin yakîni ve zarûri oluşlarının keyfiyetine yöneliktir. Bu sebeple epistemolojinin değil psikolojinin konusudur.

Kâdî da bu sebeple ilgili konu içerisinde böyle bir anlatımın (zihinsel süreçlerin anlatımının) zorunlu ve gerekli olmadığını belirtmektedir.<sup>685</sup> Burada duyumsama ile zihne/nefse tikel bir girdi söz konusu iken, zihinsel süreçler tamamlandıktan sonra elde edilen çıktı tümeldir. Kelâmî epistemolojide tikel girdinin çıktısının/sonucunun tümel olduğu vurgulanmaktadır. Tikelin tümelleşmesi, tikelin nefsin elinde nefsi süreçler sonucunda bir takım işleme tabi olmasıyla gerçekleşmektedir. İşte tümelleşmenin nasıl gerçekleştiği sorusu, aslında bu süreçlerin anlatımını gerektirmektedir. Oysa epistemolojide bu sürecin anlatımı gerçekleştirilmez. Bu sebeple Fârâbî de nefsin etkinlik alanı olarak bu zihinsel süreçleri, *Kitâbu'l-Burhân*'da anlatmaz.

Fârâbî'deki “hayvânu'n-nâtık”ın (insan) duyuşal idraki, “nefs-i nâtık”ın nâtık kuvvesine<sup>686</sup> daha sonra da nâtık kuvvenin nazari ve amelî cüzüne gider. Bu süreçler aslında Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhan*'da ertelenmesi gerektiğini söylediği sürecin anlatımıdır.<sup>687</sup> Bunlar Kâdî'da bulunmaz. Kâdî'da ise insanın duyuşal idraki aklın temyizine konu olur, akıl sahibi temyiz sonucu tecrübe neticesinde tümel anlamda/mücmelen bildiğinden emindir. Ancak bu tümelleşmenin nasıl gerçekleştiği epistemolojinin konusu olmadığı gibi, bunun anlatımında derinliklere inmenin mümkün olmadığı da belirtmektedir.

Aslında Kâdî, Fârâbî'nin yaptığı nefis teorisine, (nefs-i nâtika'dan nâtık kuvveye, nâtık kuvvenin de nazari ve amelî şeklindeki ayrımının) derinlemesine nüfuz edilemediğinden bahsetmiş olmaktadır. Fârâbî'nin nefis teorisi ve duyu kuvvesinden

---

<sup>684</sup> Doğan Özlem de aslında “...zihin işe karışmadığı sürece duyular bize tüm sözcüğünün geçtiği ifadeler yapma... olanağı vermez” cümlelerinde tümelleşmeyi zihnin bir işlevi olarak sunmaktadır. Özlem, *Bilim Felsefesi*, 40.

<sup>685</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 66; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 48. Gazzâlî de aynı şekilde tecrübi bilgilerin yakîniliğinin sebebinin anlatılmasının gerekli olmadığını belirtir. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 256/257.

<sup>686</sup> “Nâtık nefis, nâtık kuvve ile makulâtı akledebilir; cemil ve kabîhi temyiz edebilir”. Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 49.

<sup>687</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 22/23, 24/25.

sonraki tahayyül, vehim, hatırlama ve düşünme kuvveleri de zihinsel bir süreç olarak tümel bilmenin oluşum aşamalarının bir anlatımını ifade eder.<sup>688</sup>

Mütehayyile kuvvesi, duyusalların resimlerini, duyuların işleminden geçtikten sonra muhafaza etmektedir. Bunların bazılarını bazıları ile birleştirirken bazılarını da birbirinden (temyiz) ayırır. Kuvvetu'n-nâtika ise mütehayyile ve nuzûiyye (arzu etme) kuvvelerinden sonra aktif hale gelir.<sup>689</sup>

Fârâbî, cüz'î nesnelere duyumsanması neticesinde küllî kavramların oluştuğunu anlatmıştır. Daha sonra bunların oluşumunun da deneyim/tecrübe ile gerçekleştiğini belirtip, akıl ile tecrübenin aynı anlama geldiğine yönelik “Tecrübeler nefiste oluştuğunda nefis akıllı olur; çünkü akıl tecrübe dışında başka bir şey değildir.”<sup>690</sup> diyerek Kâdî'nin tecrübe-akıl vb. hususlardaki açıklamaları ile benzerlikler göstermektedir.

Aydın da bu duruma şöyle işaret etmektedir:

“Bu seviyede duyuların sadece cüziyyatı (tikelleri) idrak edebileceğini söyleyebiliriz. Böylece filozofumuz bu duyu idraklerinden küllilerin (tümel) hâsıl olduğunu ve aslında küllilerin de tecrübelerine dayandığını belirtmiştir.”<sup>691</sup>

Bireyin tümel bilgileri elde etme aşamasında Fârâbî'nin Faal Akla yüklediği fonksiyon da oldukça önemlidir. Zira tikel suretlerin tümel hale getirilmesinde etkin olan akıl, bu etkinliğini Faal Aklın yardımıyla gerçekleştirmektedir.<sup>692</sup> Kâdî'da ve kelamcıların akıl mertebelerinde Faal Akıl bulunmadığı için tümelleşme aşamasında (tümellemenin keyfiyetinde) böyle bir aklın etkinliğinin aranması da makul olmayacaktır.

Bizce Fârâbî'nin Faal Akla yüklediği işlev, kelamcılarının epistemolojilerinde ve ontolojilerinde “bizden ortaya çıkan ve bizde ortaya çıkan” (kudretimiz dâhilinde bulunan ve kudretimiz dâhilinde bulunmayan) ayrımı üzerinden düşünülebilir. Buna göre bu tarz bilgiler, bizde hâsıl olan yani kudretimiz dâhilinde olmayan durumlara

<sup>688</sup> Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 74-75; Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleri”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 125. İnsan var olduktan sonra bilgilerin oluşumunda biyolojik ve zihinsel güçlerinin geçirdiği süreçleri anlatan özlü açıklamalar için bk. Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 49.

<sup>689</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, 30; Krş. Fârâbî, *Risale fi'l-Akl*, 8-9; Fârâbî, *Makâle*, 40-41; Fârâbî, *Makâle (el-Mecmû')*, 47-48; Fârâbî, “Aklın Anlamları”, 129; Fârâbî, *el-Burhân*, 24/25, 26/27.

<sup>690</sup> Fârâbî, “Kitâbu'l-cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlîs”, haz: Friedrich Dieterici, *es-Semerâtü'l-merziyye fi ba'di risaleti'l-farabiyye: Alfarabi's Philosophische Abhandlungen İçinde*, (Leiden 1890), 20-21; Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaşdırılması”, çev: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 169-170.

<sup>691</sup> İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: Ötüken Neşriyatı, 2003), 89.

<sup>692</sup> Aydın, *Bilgi Teorisi*, 53; Özturan, *Akl ve Ahlak*, 17, 22, 89; Yaşar Aydın, “Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname*, sy. 1 (2004): 11.

işaret eder. Bunun failinin ise Allah olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>693</sup> Bu sebeple tümel bilgiler; Fârâbî’de bizde hâsıl olması, tümel olması, akıl ve nefsin etkinliği içinde gerçekleşmesi, yakînî ve zarûrî olması, kendisinden sonraki nazarî ve amelî bilgi ve eylemler için ilke olmaları açısından Kelam geleneği ile neredeyse aynı şekilde anlatılmaktadır. Aradaki en temel iki fark nefsin Fârâbî’de detaylı şekilde incelenmesi ve nefsin geçirdiği zihinsel süreçte tümel bilgilerin Faal Aklın bir etkisi ile oluşumundan bahsedilmesidir.<sup>694</sup> Kelamcılar ise zihinsel süreçlere yani nefis teorisine detaylı şekilde yer vermeseler de tümel bilgilerin varlığından ve kesinliğinden emindir; bu kesinlik bireyde ortaya çıkan ama bireyin bir fiili olmayan Allah’ın yaratmasının neticesidir, Faal Aklın değil.

Burada tümel bilgileri bireyin elde ettiği kaynak olması açısından Faal Aklın Tanrı dışında bir varlığa nispeti ile Tanrı’yı ifade ettiği şeklinde felsefe geleneğinde farklı yaklaşımların bulunduğu hatırlanabilir. Aristo şarihî Afrodisyas’ın faal aklı Tanrı; başka bir şarih Teofrastus’un da bireyin kendisindeki bir yeti olarak değerlendirdiği kaydedilebilir.<sup>695</sup>

Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*’da yakînî zarûrî tümel öncüller olarak tab’an ve tecrübeye dayanarak oluşmaların; kesin, zarûrî ve tümel olduklarını anlatmakla ilgilenir. Her iki tür tümel bilginin öncesindeki duyumsamanın/ihsas etkinliğine işaret eder. Daha sonra bunların tümel olarak oluşumunun tikeli duyumsama akabinde tümele dönüşümünün zihinsel/nefsi yönüne değinmez. Epistemolojinin konusu olmadığı için her iki tümel öncüller hakkında nefsin etkinliğinin anlatılacağı yerin burası olmadığını belirtir. Burada Fârâbî’nin nefis kavramını kullanması da önemlidir. Zira bu zihinsel süreç, nefsin bir etkinlik alanını ifade eder. Fârâbî’nin şu ifadeleri önemlidir:

Bu kitapta ilk ilkelerin nasıl oluştuğu ve nereden elde edildiği konusunu bilmemize gerek yok. Çünkü nereden ve nasıl oluştuğunu bilmememiz, yakînîliği ortadan kaldırmaz... Nefis duyulurlarda duyumsadığımızdan daha fazla bir etkiye/fiile/işleme sahiptir. Burada bunun açıklanması zordur... Nefis sadece inceledikleriyle yetinmemekte, incelediklerini ve incelemediklerini de kapsayan

<sup>693</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 48, 49. Benzer bir durumun Fahreddîn er-Râzî tarafından Feyyâz ismi ile Allah’a nispet edilmesi ile ilgili bk. İbrahim Coşkun, “Nazarî Bilgi ve Fahreddîn er-Râzî’nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri”, *İlahiyat Fakülteleri V. Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve Kelam’da Bilgi Problemi Sempozyumu*, Ed. Orhan Ş. Koloğlu vd., (Bursa: 2003), 114-115.

<sup>694</sup> Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 184-191. Ülken de Faal Aklın etkinliğine şu sözlerle dikkat çeker: “Faal akıl, insânî akılla ilâhî âlem arasında köprüdür. Faal akıl adeta metafizik bir psikoloji prensibidir. Fenomenologların egosudur. Onların vasıtasıyla suretler bilkuvve akıldan bilfiil akıl haline geçerler. Yani şuuru harekete getiren, şuurda tekâmülü yapan bir müdahaledir.” Bk. Ülken, *İslam Düşüncesi*, 240.

<sup>695</sup> Detaylı bilgi için bkz. Özturan, *Akl ve Ahlak*, 112-114.

genel bir hüküm vermektedir. Ancak bu incelemenin akabinde nefisteki genel hükmün nereden oluştuğu konusunun, daha önce söylediğimiz gibi, ertelenmesi gerekir.<sup>696</sup>

İlk iki cümle taban oluşan, ikincisi ise tecrübî olarak oluşan tümel öncüllerin, tümelleşme aşamasının nefsin bir etkinliği olduğunu; *Kitabu'l-Burhan*'ın ise bu etkinliğin anlatılacağı yer olmadığını vurgulamaktadır.

Kâdî Abdulcabbâr da *en-Nazar ve'l-Meârif* te, Fârâbî'nin tab'an dediği bilgilere karşılık gelen tecrübeye dayanmayan bilgilerin (A+y) mücmelen/cümleten/tümel; tecrübî olarak oluşan bilgilerin (B+y) de mücmelen/cümleten/tümel olduklarını açıkça söylemektedir. Her iki tarz bilginin alanındaki duyusal idrakin etkinliğine dair açıklamalarda bulunur. Duyusal idrakin sadece mufassal/tafsil/tikel olacağını belirtir. Ancak bunların mücmel/cümleten/tümel olduklarının, dolayısıyla duyusal idrakten sonra başka aşamalar geçirerek başka bir kaynak tarafından tümelleştirildiğinin açık olduğuna işaret eder. Daha sonra Fârâbî'nin *Kitabu'l-Burhân*'dan nefyettiği zihinsel süreçlerde tümelleşmenin nasıllığının, *en-Nazar ve'l-Meârif* in de konusu olmadığını altını çizer.<sup>697</sup>

Fârâbî, tümelleşmenin keyfiyetini nefsin bir etkinlik alanı olarak nefis teorisine havale ederken; Kâdî bu tarz bir nefis etkinliğine şu cümleler ile değinmektedir: “Tümel anlamda/ala ciheti'l-cümleti bilgiyi gerektiren tarik/sebep/yol ile tikel anlamda/ala ciheti't-tafsîl bilgiyi gerektiren tarik/sebep/yol arasındaki ayrım, onu tam olarak araştıramamamız, kökenine inemememizdir.”<sup>698</sup> Kâdî'nin burada zorluğuna dikkat çektiği şey, Fârâbî'nin nefis teorisinde ortaya koyduğu, tümel bilginin oluşumundaki nefsin zihinsel süreçlerdeki etkinliğidir. Tümel bilginin, tümel olarak var olduğu, Fârâbî'de yakînî-zarûrî, Kâdî'da kemâl-i akılda-zarûrî oldukları,<sup>699</sup> epistemolojinin konusu oldukları, zarûrîliğin ve tümelleşmenin nasıl gerçekleştiğinin anlatımının ise

<sup>696</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 24/25, 26/27.

<sup>697</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 66-67.

<sup>698</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 66-67.

<sup>699</sup> Fârâbî'de tab'an oluşanlar ile tecrübî olarak oluşanların yakînlüğünün bizdeki oluşumu, “حصل لنا”, “يحصل لنا” şeklinde ifade edilirken, Kâdî'da da “يحصل فينا” şeklinde birbirine oldukça yakın ifade edilir. Krş. Fârâbî, *el-Burhân*, 22/23, 24/25; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 48. vd. Bu noktada farklı bir duruma daha dikkat çekebiliriz. Mu'tezile'nin kemâl-i aklının, Fârâbî'deki tab'an ve tecrübî olarak oluşan tümel bilgileri cami şekilde kullanımından bahsedilebilir. Zira kemâl-i akıldan sayılanların ortak özelliği, mücmel olmalarıdır. Nitekim Zeyd'e dair görme ve tekrar gördüğündeki tikel bir bilme eylemi kemâl-i akıldan sayılmamıştı. Bk. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 51.

epistemolojinin konusu olmadığı gibi hususlar her iki müellifin ortak noktalarıdır. Bu sebeple *Kitâbu'l-Burhân* ve *en-Nazar ve'l-Meârif*'te bu kadarıyla yetinilmektedir.<sup>700</sup>

Bu tümelleşmenin nasıl gerçekleştiği yani nefsin bu süreçteki etkinliği Fârâbî'de başka yerde ele alınmak üzere ertelenirken, Kâdî bu tarz etkinliğin anlatımının güç olduğunu hatta burada bunun anlatımının da zorunlu olmadığını, böyle bir anlatımdan uzak olduğunu belirtir.<sup>701</sup>

Her şeye rağmen Kâdî Abdulcabbar'da tümelleşmenin ve zarûriliğin nasıl oluştuğuna dair zihinsel bir sürecin anlatımının olmadığı tam olarak söylenemez. Sukûnu'n-nefs hakkındaki açıklamalara bakıldığında, bu başlıkların zihinsel süreçlere yönelik açıklamalar içerdiği görülebilir.<sup>702</sup> Bu sebeple daha doğru ifade ile Kâdî ve kelim geleneğinde zihinsel süreçlere dair açıklamaların olmadığı değil, felsefe geleneğinde nefis teorisinin kelim geleneğinden çok daha geniş, kapsamlı ve müstakil olarak ele alındığı belirtilmelidir.<sup>703</sup>

Kâdî, ses ve acının zâtları üzere idrak edildiğini ancak ses ve acı ile ilgili kötülüklerin (yalan ve zulmün), zait sıfatlarla ilişkili olduğunu, bunu bilmenin ise duyuların idrakinden (duyumsama) başka bir bilgi olduğunu belirtir. O bu bilginin de aklın temyizi sonucu oluştuğunu düşünmektedir. Zira kendisi, duyularla idrak edilenlerin akıl ile temyiz edildiğini belirtmektedir. Bu temyiz ise epistemolojiyi aşan bir içeriğe gönderme yapmaktadır. Çünkü hayvanların akıl sahipleri gibi idrak edilenlere dair bir temyizinden bahsedilememektedir.<sup>704</sup>

Fârâbî de benzer bir duruma işaret eder. Buna göre duyu organları acı ve lezzeti idrak edebilse/duyumsayabilse de zararlı-yararlı, güzel-çirkin şeklinde ayırım yapamazlar. Sanat ve bilgileri, fiillerdeki cemil ve kabîhi temyiz etmek, Fârâbî'de nâtik nefsin bir kuvvesi olan nâtik kuvvenin görevidir. Nâtik hayvan, bu nâtik kuvve

---

<sup>700</sup> Kâdî ilgili konunun anlatımında dikkate aldığı epistemoloji-zihinsel ayrımı konusunda bizi *Şerhu usuli'l-hamse*'de de desteklemektedir. Zira yine aynı şekilde ilgili eserde de konu hakkında “bu kitap için yeterli miktarda” zikrettiğini belirtir. Zarûrî bilgi ile bu kitapta bizde hâsıl olan bizden hâsıl olmayan, herhangi bir gerekçeyle nefsten atmamızın mümkün olmadığı” bilgileri kastettiğini belirtmekle yetinir. Bu ifadeler, bilgideki zarûriliği nefis ile ilintilendirmekte; zarûriliğin nefste gerçekleşen farklı bir olgu olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple de bu kitapta “tekrar etmenin zorunlu olmadığını, gereksiz olduğunu” belirtir. Kâdî Abdulcabbar, *Şerh*, 48.

<sup>701</sup> Krş. Fârâbî, *el-Burhân*, 24/25, 26/27; Kâdî Abdulcabbar, *el-Muğni*, XII: 67.

<sup>702</sup> Kâdî'daki zihinsel süreçler sadece sükûnu'n-nefs üzerinden değil devâi ve havâtırın da etkisi altında anlatılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Kazanç, *Kadı Abdulcabbar'da Nedensellik*, 290-304; Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak: Kadı Abdulcabbar Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 133-136; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 43, 51-58, vd.

<sup>703</sup> Krş. Fârâbî, *el-Burhân*, 24/25, 26/27; Kâdî Abdulcabbar, *el-Muğni*, XII: 67.

<sup>704</sup> Kâdî Abdulcabbar, *el-Muğni*, XII: 66, 161.

sayesinde yapması ve yapmaması gerekenleri düşünebilir, faydalıyı, zararlıyı idrak edebilir.<sup>705</sup>

Fârâbî'nin nâtık nefse ait nâtık kuvvenin işlevlerinin Kâdî'nın, "Akıl duyularla idrak edilenleri temyiz eder." cümlesinde olduğu üzere, akıl dışında nâtık bir kuvveden bahsetmediği ancak nâtık kuvvenin fonksiyonunu akıl terimi içerisinde işlevsel kıldığı anlaşılmaktadır. Fârâbî'de nâtık kuvve, kendi içinde nazarî ve amelî kuvve şeklinde ikiye ayrılır. Bu ayrımında belirleyici olan nâtık kuvvenin işlevini gerçekleştireceği alanın nazarî mi amelî mi olduğudur. Bu durumda duyuşal idrak sonrası idrak edilen tikelin nefsin etkinlik alanına girdiği anda "yapma ve yapmama ile ilişkili olduğu takdirde" nâtık kuvvenin amelî kısmı etkin olmaktadır.<sup>706</sup> Ahlâkın alanı da burasıdır.

Fârâbî'nin "Aristo *Kitâbu'l-Ahlâk*'taki akıl ile nâtık nefsin bir cüz'ünü kastetmiştir."<sup>707</sup> ifadesi, nâtık nefsin yukarıda değindiğimiz amelî yönüne işaret eder. Dolayısıyla Aristo'nun *Kitâbu'l-Ahlak*'taki aklı, nâtık kuvvenin amelî yönünü ifade eder. Nefsin bu cüzü (amelî cüz), *Kitâbu'l-Ahlâk*'ta akıl şeklinde nitelenir. Amelî cüzde oluşan öncüller tecrübe ile kesinlik kazanır.<sup>708</sup>

Bunlar bireyin yapma ve yapmama cinsinden irâdî eylemleriyle ilişkili olarak karşımıza çıkar. Amelî aklın bilkuvve halinden bilfiil hale geçişi ise ancak tecrübe ile mümkündür. Burada oluşan tümel-tecrübî öncüller, yapma ve yapmama cinsinden daha sonraki irâdî fiilleri ortaya koyarken birey için ilkeler görevi görür. *Kitâbu'l-Burhan*'daki ilk öncüllerin nazarî bilgilere ulaşmada birer ilke olması gibi, amelî aklın bilfiil olmasından sonra amelî cüzde oluşan bu amelî-tecrübî-tümel öncüller, irâdî eylemler için birer ilke halini alırlar. Bilme ile ilişkili olduğu takdirde de nâtık nefsin nazarî kısmı etkin olmaktadır. Bunlar da *Kitâbu'l-Burhân*'da anlatılan nazarî bilgilere ulaşmayı mümkün kılan ilk ilkelere.<sup>709</sup>

Görüldüğü gibi Kâdî'da karşılaşamadığımız ama Fârâbî'de nâtık nefsin nâtık kuvvesi ve bu kuvvenin de idrakten kendisine gelen türüne göre nazarî ve amelî

<sup>705</sup> Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 30; Aydın, *Bilgi Teorisi*, 90.

<sup>706</sup> Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 84-85; Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleri", 125. İbn Sînâ da aklî nefsin muharrike-i âmile kuvvetinin insanın cemil ve kabih cinsinden yapacağı eylemlere özgü olduğunu belirtir. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, Ed. Abdullah Nûrânî, nşr. Müessesesi Mutalaâti İslâmî (Tahran: 1984), 96.

<sup>707</sup> Fârâbî, "Aklın Anlamları", 129.

<sup>708</sup> Amelî akıl tecrübe ve uzun müşahede sonrası gücümüz dâhilindeki şeylerin yapılması ve yapılmaması gereken şeyleri değerlendirmemizi mümkün kılacak öncülleri elde etmeye yarayan bir kuvvedir. Bu akıl tecrübe olmadığı sürece bilkuvvedir. Tecrübe olduğunda bilfiil hale gelir. Bilfiil durum, tecrübelerle artar ve gelişir. Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, 44; Aydın, *Bilgi Teorisi*, 113-114.

<sup>709</sup> Fârâbî, *Risale fi'l-Akl*, 8-10; Fârâbî, *Makâle*, 40-41; Fârâbî, *Makâle (el-Mecmû')*, 47-48; Fârâbî, "Aklın Anlamları", 129; Fârâbî, *el-Burhân*, 22/23, 24/25, 26/27; Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, 44.

şeklinde tasnif edilmesi detaylı olarak ele alınmaktadır. Burada söylememiz gereken temel husus şudur: Fârâbî’de bir nefis teorisi bulunabilirken, Kâdî duyusal idraktan sonraki aşamada tümelleşme öncesi temyiz işleminden sonraki herhangi bir süreci aynı boyutta ele almamaktadır. Diğer bir tabirle her ikisi de duyusal idraki temyize taşırken bu temyiz, Fârâbî’de nâtık nefsin bir alanına evrilir; Kâdî bunun da akıl ile olduğunu söylemekle yetinmektedir.

Buna rağmen Kâdî’nin buradaki aklını, Fârâbî’deki nâtık nefsin amelî ve nazârî şeklinde ikiye ayrılması gibi, kendi içinde ikiye ayırabiliriz. Ya da Fârâbî’nin Aristo’nun *Kitâbu’l-Ahlak*’taki akıl ile kastettiği<sup>710</sup> diyerek yaptığı bir yorum gibi biz de Kâdî hakkında bir yorum yapabiliriz. Zira Kâdî da sonuç itibarıyla ahlak alanında Aristo gibi akıl nitelemesini kullanmaktadır. Fârâbî’nin bu aklı, nefsin amelî cüzüne hamletmesinin sebebi, buradaki aklın yapma ve yapmamayla, tecrübe ve amelle ilgili olmasıdır. Dolayısıyla amel ile ilişkili olduğu için *Ahlak*’ta kullanılan akıl, nefsin amelî cüzü üzerinden yorumlanmıştır.

Bu sebeple Kâdî ile ilgili de benzer bir açıklamayı/şerhi/yorumu, yapmamız mümkündür. Çünkü Kâdî da ahlak alanında akıl terimini kullanmıştır. Onun kullandığı aklın tümel işlevi iki alanda karşımıza çıkmaktadır. Biri yapma ve yapmamaya ilişkin husun-kubuh ve aklî vâciplerin bazıları yani ahlak ya da Kâdî’nin deyimini ile teklif konusudur. Diğerisi ise Fârâbî’nin tümel zarûfî tab’an oluşan ilk ilkeleri ile örtüşen tecrübeye dayanmayan tümel ilkeler olup sadece bilme ile ilgili alandır. Dolayısıyla Kâdî’nin husun-kubuh ile ilgili hususlarda zikrettiği akıl nitelemesinin, amelî ya da tecrübî akıl olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

### 3.3.5.3. Ahlâkî Eylemlerin Bilgisinin Mücmelen Olmasının Anlamı

Artık burada yapmamız gereken kötülüklerin kötülüğünün ancak mücmelen bilindiğini söylerken Kâdî’nin neyi kastettiği sorusuna eğilmek olmalıdır.<sup>711</sup> Öncelikle buradaki mücmelen ve tafsilen ifadelerinin tümel ve tikel şeklinde anlaşılabilme olanağı ve iddiamızı desteklemeliyiz. Daha sonra mücmelen/tümelin Kâdî’da lafzen “tüm” kelimesi ile karşılanmadığını açıklamalıyız. Bu sebeple de Doğan Özlem’in ifadelerindeki “tüm” sözcüğünün Kâdî’da mefhumen bulunup lafzen bulunmadığını

<sup>710</sup> Fârâbî, “Aklın Anlamları”, 129.

<sup>711</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 66.

göstermemiz gerekmektedir. Bu iki husus anlatılırken, husun ve kubhu zarûreten bilinen ile iktisâben bilinenler şeklinde geçenler de dolaylı olarak ele alınmış olacaktır.

Kâdî, husun ve kubhun bilinme tarzının zarûreten ve iktisâben şeklinde iki türlü olduğunu belirtmektedir. Zarûreten bilinenler, ihtibar/deneyim/tecrübe ile bilinmektedir. Bunların biliniş tarzı ise tikel/tafsîlî değil tümel/mücmelendir. Kâdî, mücmel/tümel oluşu, kül lafzı ile değil, müfret lafız üzerinden kurgulamaktadır. Tümel/mücmelen bilmek, tecrübeye dayananların (B) ve tecrübeye dayanmayanların (A) ortak özelliğidir. Bunların kemâl-i akılda (A+B) bulunduğu dikkate alınırsa, kemâl-i akıldaki ulûmun mahsûsanın bir özelliğinin de tümel/mücmel oldukları anlaşılmaktadır.<sup>712</sup>

Her iki bilginin zarûrî kısmının mücmelen/cümleten/tümel ve iktisâbî olanın da tafsîlî/mufassal/tikel oluşunu birlikte verdiğimizde maksat hâsıl olacaktır. Kâdî, ulûmu'l-cümle/tümel bilgilerin, zarûrî ve mükteseb olabileceğini belirtmektedir. Zarûrî olan teklif kapsamında değilken, mükteseb olan teklif konusudur.<sup>713</sup> Mükteseb olarak bilinenlerin asıllarının zarûrî olarak bilinmesi gerekmektedir.<sup>714</sup>

Yukarıdaki gereklilik, hem eylem hem de bilgi açısından geçerlidir. Zira bunların ikisinin asıllarının bilgisi, kemâl-i akla dâhildir. Nazar ve istidlal ya da iktisab bu asıllardan hareketle gerçekleştirilebilmektedir.<sup>715</sup> Bunların her ikisi de kendi konuları açısından *usûlu'l-edille, usûlu'n-nazar, usûlu'l-ulûm* adını almaktadırlar.<sup>716</sup>

Burada Fârâbî'nin nazarî-amelî kuvve ayrımı ve bunların yapma ve yapmamaya ilişkin irâdî eylemlerin ilkesinin amelî kuvvedeki öncüller olması ile sadece bilme ile ilgili nazarî bilgilerin elde edilmesi için nazarî kuvvedeki öncüllerin ilke olmaları hatırlanabilir. Bu noktada, Kâdî'nin aslı/usûlu/الاصول ile Fârâbî'deki mebâdî'in birbiri ile aynı duruma işaret ettiğini söyleyebiliriz.<sup>717</sup>

<sup>712</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 234.

<sup>713</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 178.

<sup>714</sup> İbn Fûrek Eş'arî'nin de benzer kanaatte olduğunu şöyle zikreder. "Zarûrî bilgiler, mükteseb bilgilerin aslıdır/ilkesidir. İstidlâlde bulunan, bilmediğini bilmek için istidlâlde bulunur." İbn Fûrek, *Makâlât*, 10.

<sup>715</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 234, 253; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 180, 184, 186, 236.

<sup>716</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 61, 139; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI: 145; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV: 352; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 38, 320-321 vd.

<sup>717</sup> Daha önce kıyassız oluşan bilgilerin dörtlü ve ikili tasnifinden bahsedilmişti. Kıyassız oluşan dört tür bilgi; makbûlât, meşhûrât, mahsûsât ve külli ilk makuller yani tab'an oluşanlardır. Bu dördü, kıyas ile elde edilecek bilgilerin ilkelerini ifade etmektedir. Fârâbî, *el-Burhân*, 67/75; Fârâbî, *Kitâbu'l-Kiyâsi's-Sağır*, 59/101; Fârâbî, *Fusûlu'l-Hamse*, 34/46; Mehmet Özturan, "Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi", (Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, 2007), 72. Kâdî Abdulcabbâr'ın akli kemâl bulmanın istidlâlinin sahil olmadığını, akıl adını alan bazı zarûrîlerin (kemâl-i aklın da dâhil olduğu bir alan) önceden oluşmadan teklifin mümkün olmadığını söylemesi de bu duruma işaret eder. Çünkü kemâl-i akıldakiler nazar ve teklifi mümkün kılan zarûrî bilgilerdir. Bunlar iktisabi olarak bilineceklerin yani sorumluluk dönemi bilgilere konu olarak şeylerin (bilgi ve eylem) asılları/ilkelere/delilleridir. Kâdî



Bunların Kâdî'daki temel özelliği cümleten/mücmelen/tümel ve zarûrî olmaları bu sebeple nazarı ve teklifi mümkün kılmaları; nazarın bu asıllardan/ilkelere hareketle yapılabilmesidir. Fârâbî'deki özellikleri de yakîni, küllî/tümel ve zarûrî olmaları, tecrübî tümel öncüllerin amelî eylemlerin; tab'an oluşan öncüllerin de nazarı bilgilerin mebâdi'i olmalarıdır. Fârâbî, tecrübî olarak oluşan ahlaktaki öncüllerin yapma ve yapmamaya ilişkin irâdî eylemlerin ilkeleri oluşunu, *Kitâbu'l-Burhân*'daki tab'an oluşan öncüllerin nazarı bilgiler için ilke olmasına benzetmişti.<sup>718</sup>

Fârâbî ve Kâdî Abdulcabbâr'da zikredebileceğimiz önemli bir benzerlik de yakînî-zarûrî tümel öncüllerin (tab'an oluşan ve tecrübî olanların) kendilerinden sonrakiler için ilke olduklarının tasdik edilmeleridir. Yani kanıtlamanın ilkelerinin/mebâdiu'l-ulûm/usûlu'l-edille kanıtlanamaz olduklarının; bu sebeple de tasdik edilmesi gerekmektedir.

Aristoteles *II. Analitikler*'de her şeyi kanıtlamanın imkânsız olduğunu zira bunun teselsülü gerektirdiğini söylemektedir.<sup>719</sup> Kanıtlamanın ilkelerinin kanıtlanamaz olduğu genelde Menon paradoksu ve sofist iddialar ile ilgili olarak ele alınmaktadır. Bu sebeple Aristo *II. Analitikler*'de Menon Paradoksu üzerinden,<sup>720</sup> Metafizik'te ise sofist iddialara yer verirken konuya değinmektedir. Aristo'nun sofist iddiaları ele alırken kullandığı yöntem, ilkeleri kanıtlamaya yönelik bir burhan değildir. Kullandığı yöntem, muhaliflerin iddialarının yanlışlığını göstermeye yönelik bir diyalektiktir.<sup>721</sup>

Fârâbî ilimlerin ilkelerinin kanıtlanamayacağı konusunda genel rasyonel eğilimle aynı kanaattedir. Hatta Aristo gibi, o da cedeli felsefenin bir muhafızı kabul

---

Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 105, 234; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 180, 236. Ayrıca "Mükteseb olarak bilinenlerin asıllarının zarûrî olarak bilinmesi gerekir." cümlesi ve türevleri Fârâbî ile olan benzerliğe daha da yakından işaret eder. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 234, 253; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 180, 184, 186, 236. Buna ilaveten Fârâbî, bir şeyi istinbat etmek için düşünen kişinin kullandığı ilkeleri *الاصول* şeklinde nitelermektedir. Bu ilkeler/asıllar iki çeşittir. İlki meşhurlardan alınan diğeri tecrübe ve müşahadededen elde edilenlerdir. Buradaki tecrübeden elde edilenlerin *الاصول* şeklinde nitelenmesi, *Kitâbu'l-Burhân*'daki mebâdi kullanımı ile aynı duruma işaret etmektedir. Bu sebeple Kâdî ile olan benzerlik kavramsal ortaklık üzerinden de görülmüş olmaktadır. Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, 46.

<sup>718</sup> Fârâbî, *Risale fi'l-Akl*, 8-10; Fârâbî, *Makâle*, 40-41; Fârâbî, *Makâle (el-Mecmû')*, 47-48; Fârâbî, "Aklın Anlamları", 129; Fârâbî, *el-Burhân*, 24/25, 26/27.

<sup>719</sup> "Aristoteles'in Metafiziği" *Metafizik* İçinde, 46; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev: Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 10-12. Aristoteles, *Metafizik*, 996b-997a; Özlem, *Bilim Felsefesi*, 48; Yaşar Aydın'ın "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu 22-24 Mayıs* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2009), 130-132.

<sup>720</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 71a-71b (9-10).

<sup>721</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1005b-1012b; "Aristoteles'in Metafiziği" *Metafizik* İçinde, 46-47; Aristoteles, *Organon V Topikler*, 5.

ederek, ilimlerin ilk ilkelerine yönelik inkâr ya da şüphe içindeki sofist tavırlara karşı meşhurlardan kurulu kıyasların kullanılabilceğini düşünmektedir.<sup>722</sup>

Kâdî kelâm geleneğinde sofist iddialarla tartışmayı gereksiz bulanlar olduğunu belirttikten sonra kendileri ile girişilen diyalog/mükâleme/mücâdele/münâzara tarzlarından bahsetmektedir. Ancak burada önemli olan Kâdî'nın ve diğer kelamcılarının delillerin asıllarını kanıtlama/delillendirme iddiasında olmadıklarıdır. Zira delillerin asıllarının kanıtlanması için önceki bilgilerden kendilerine gidebileceğimiz bir kıyas ya da istidlâl mümkün değildir. Çünkü sofistlerin inkâr ettikleri, delillerin asıllarıdır; bu asılların kendileri hakkında delil bulunmamaktadır. Bu sebeple delillerin asıllarının tasdik edilmeleri gerekmektedir (tesâduk).<sup>723</sup>

Fârâbî'de kendisinden sonrakilere ilke olan iki tarz yakînî-zarûrî tümel mukaddimelerin/öncüllerin<sup>724</sup> bir benzerinin Kâdî için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü eylemler ile ilgili tecrübî olarak oluşan tümel ve zorunlu öncüller, iktisâbî olarak bilinmesi istenen tikel eylemler için ilke/asıl olmaktadır. Bilgiler ile ilgili tecrübesiz oluşan tümel zarûrî ibtidâî bilgiler de iktisâbî bilgilerin aslı/ilkesi olmaktadır. Bu ilke oluşa, *Kitâbu'l-Burhan*'daki ilk ilkelerin nazârî bilgilere ilke olması gibi, işaret eden ifade Kâdî'da açıkça şöyle geçmektedir.

“*Mevcûdun ya kadîm ya da muhdes olduğunu cümleten/tümel olarak biliriz.*”<sup>725</sup>

(Tecrübeye Dayanmaz-Zarûrîdir- Cümleten-İbtidâen Bilinen Asıl/İlke) ( *الموجود إما أن يكون قديماً أو محدثاً* )

Daha sonra zatlardan “bir zatın” varlığını zarûrî olarak bildiğimizde, kadîm olamadığı takdirde zarûrî olarak muhdes olması gerektiğini biliriz. İlkinde hâsıl olan bilgi tümel/cümleten bir bilgidir. Bu tümel/cümleten bilgi olmasına rağmen “bu zatı” zarûrî olarak bilmesek, bu zatın kadîm ve muhdes olmak dışında bir

<sup>722</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 36-37. Kelam geleneğinde bazı kelamcılar, münazaranın hakkı batıldan ayırmak için yapılacağı gerekçesiyle sofistlerle ya da bilgi ve şeylerin gerçekliğini reddedenlerle diyalog yönteminin kullanılması/münazara/mükâleme anlamsız bir çaba olarak değerlendirmektedir. Zira sofistlerle girişilecek münazara ya da mükâleme fayda sağlamayacaktır. Küçük farklılıklarla birlikte Ebû Seleme es-Semerkindî, İmâm Mâtürîdî ve bazı Mu'tezilî bilginler bu kanaattedir. Bkz. Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Hanefî, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, (Şerhi ile Birlikte) thk: İlham Kasimi (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 13-14; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 70/46, 221/239; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 41; Murat Memiş, *agt.*, 69-71, Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 237; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 44; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 41-42.

<sup>723</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 41-42; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XVI: 145; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 44. İbn Hazm da akıl ve hissin evâlinin zarûrî bilgiler olduğunu belirttikten sonra bunlara yönelik istidlalin mümkün olmadığını belirtir. Bkz. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furu'*, (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984/1404), 96.

<sup>724</sup> Fârâbî, *Risale fi'l-Akl*, 8-9; Fârâbî, *Makâle*, 40-41; Fârâbî, *Makâle (el-Mecmû')*, 47-48; Fârâbî, “Aklin Anlamları”, 129; Fârâbî, *el-Burhân*, 24/25, 26/27.

<sup>725</sup> Bunların Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhan*'da tab'an oluştuğunu söylediği ilkelere biri şeklinde Kâdî'daki kurgusu yukarıda incelenmişti.

ihtimalinin bulunmadığını bilemeyeceğimiz söylenemez. (Bilinmesi istenen tikelin varlığına dair bilgi olmadığı takdirde tümel bilgi ortadan kalkmamaktadır.) Çünkü zatın hükümlerine dair bilgi, zatın kendisine dair bilginin bir feridir. Bu durum aynı şekilde “zulmün kötü” olduğunun zarûreten ve cümleten/tümel olarak bilinmesinde de geçerlidir.<sup>726</sup>

“Bu zât” ifadesi, mevcudun bir türü olarak tafsili/tikel bir varlığa işaret eder. Bu tikel varlığın halinin bilinmesi, tümel/cümleten bilgiden hareketle yapılmaktadır (Tümdengelimsel). Bu durumda “Bu zat” şeklinde niteliği bilinmeyen tikel varlığın durumunun bilgisine (fer), (*Mevcûdun ya kadîm ya da muhdes olduğuna dair cümleten/tümel bilgiden*) bilinenden (ilke/asıl) hareketle ulaşılmaktadır.<sup>727</sup> Bu da nazar, istidlal ya da kesb adımı alabilmektedir.

İktisâbî olarak kabîh olanların bilinmesi için kötülüğü mücmelen ve izdiraren bilinen bir aslın/ilkenin olması gereklidir.<sup>728</sup> Bu ilke/asıl da “Zulüm kötüdür.” öncülüdür. Bu öncülün/zarûrî-tecrübî bilgisinin mücmel/tümel ifadesi, *الظلم قبيح* şeklindedir. Buradaki tümelden tikele şeklindeki tümdengelimsel yöntemin eylemlere yönelik kurgusu, kötülüğü istidlâlî/iktisâbî olarak bilinmek istenen tikele ulaşmak ise şu şekilde düzenlenir:

“Zulüm kabihtir.” bilgisi bulunduktan sonra (kemâl-i akılda yani buluş öncesi), aynı şekilde “Bu zulmün kötü olduğu” bilinebilir. Bu ise istidlal ile ilişkilidir.<sup>729</sup> Yine “Maslahatın vücûbiyeti”, “Mefsedetin kötülüğü” tümel/cümleten akılda yer edindikten sonra “Bu fiilin mefsedet”, “Bu fiilin maslahat” olduğunu aklen (istidlâlen/tümdengelimle) bilebiliriz.<sup>730</sup> Aynı şekilde “Zulüm kötüdür.” bilgisi, cümleten/tümel zarûrî olarak bulunduktan sonra, “Şey de aynı şekilde zulümdür.” önermesini istidlâlî olarak biliriz. “Bunun zulüm olduğu” zarûrî olarak bilindiğinde kötü

<sup>726</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 65-66. Tecrübeye dayanmayan bu bilginin türevleri yukarıda geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu sebeple burada verilen sadece bir örnektir. Yukarıdaki ilkelerin tamamı bu örnek üzerinden düşünülebilir. Şöyle ki, “şeyin/zatın/malumun/mevsufun hem madum hem mevcut olmasının imkânsızlığı”, “şey bir sıfat üzere ya olumlanır ya da olumsuzlanır”, “şeyin bir sıfat üzere olması ve aynı sıfat üzere olmaması muhaldir” şeklindeki ilkeler, “şey, malum, zat, mevsufun” tümel/mücmel kullanılışı sebebi ile tümel birer bilgidir.

<sup>727</sup> İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib şeklinde ifade edilen bu yöntem, duyusalardan hareketle duyu konusu olmayanın elde edilme sürecini ifade etmez. Daha geniş anlamda bilinenden hareketle bilinmeyene yönelik delil getirme sürecini anlatır. Zira Ebû Haşim’in istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâibi, bilinenden bilinmeyenlere istidlal kıldığını; delil ile malûmu, medlûl ile de malûm olmayanı kastettiğini Kâdî nakleder. Daha sonra kendisi de malûmu şâhid olarak, malûm olmayanı da gâib olarak isimlendirdiklerini belirtir. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 167, Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 156. İbn Fûrek de şâhidin anlamının malûm olduğunu belirtir. Gâib ise zarûrî ve hislerden herhangi biri ile bilinme ihtimali olmayan şekilde bilinmeme üzerinden tanımlanır. İbn Fûrek, *Makâlât*, 10. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlîn Mantıkî Yapısı*, 186-194; Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelamın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”, 111-112.

<sup>728</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, VI/I: 64.

<sup>729</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 68.

<sup>730</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 565.

olduğu da ızdırâren bilinir. Bu üçüncü bilgi ise, birinci bilgi ile aynı değildir. Üçüncü bilgi bizden birinin iktisab ettiği başka bir bilgidir. “Zulmün kötülüğü” bilgisi, “Bu zulmün kötü olduğunu” bilmenin aslı/ilkesidir. Çünkü “Zulmün kötü olduğu” bilgisi diğerinden öncedir ve onu bilmek için asıldır.<sup>731</sup>

Bunu kıyas formunda şu şekilde ifade edebiliriz.

Zulüm kötüdür.

Bu fiil (Bu şey) zulümdür.

O halde bu fiil/şey kötüdür.<sup>732</sup>

#### 3.3.5.4. Ahlâkî Eylemlerin Bilgisinin Bedîhetü'l-Akl İle Bilinmesinin Anlamı

Kâdî açısından kemâl-i akıl öncesi zarûrî olarak bilinen bazı iyi, kötü ve vaciplerin bilinme tarzının tecrübî olduğu açığa çıktı. Bundan sonra Kâdî'nin ilgili bilgiler hakkında kullandığı “bedîhetü'l-akl” nitelemesinin değerini sorgulayabiliriz. Zira Kâdî ilgili bilgilerin el-hubr ve el-ihtibâr şeklinde tecrübî olarak bilindiğini söylediği halde “zulmün kötü, insafın da iyi” olduğunu bilmeyi, bedîhetü'l-akl ile nitelemektedir.<sup>733</sup>

Bu nitelemenin keyfiyetini açıklayabilmek için Kâdî'nin zarûrî bilgilerini dikkate almamız yeterli olacaktır. Özellikle “zulmün kötü, insafın iyi olduğu” bilgilerinin bedîhetü'l-akıldan oluşu, Kâdî'nin bilgi teorisindeki zarûrî-tecrübî niteliği üzerinden düşünüldüğünde anlaşılır olacaktır. Tecrübî bilginin zarûrî boyutu ve tecrübe ile oluşmayan diğer zarûrî bilgiler arasındaki ayrım dikkate alınmadığında, Kâdî'nin bedîhetü'l-akl ile tecrübî olmayan tarzda oluşan ilk bilgileri kastettiği gibi bir sonuca ulaşılabilir.<sup>734</sup>

<sup>731</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, 66.

<sup>732</sup> Bu kıyas, kıyas çeşitlerinden birinci şekle uygundur. Zira orta terim (zulüm) büyük önermede konu (zulüm kötüdür) ve küçük önermede (bu fiil zulümdür) yüklem (zulümdür) olarak bulunmaktadır. Bk. Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 2017), 130.

<sup>733</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XII:54.

<sup>734</sup> Benzer bir tablonun bidâyetü'l-'ukûl hakkında da geçerli olduğu varsayılabilir. Daha önce Eş'arî'nin bidâyetü'l-'ukûlu zarûrînin bir kısmı anlamında kullandığına değinilmişti. Kâdî bedîhetü'l-akl olarak kullandığı zulmün kötülüğü bilgisini başka bir yer de bidâyetü'l-'ukûl üzerinden de işlemektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus bidâyetü'l-'ukûl ile bu pasajda kişinin kendinden uzaklaştırması mümkün olmayan anlamının öne çıkarılmasıdır. Ayrıca bu pasajda ilgili bilgilerin tecrübî olduğuna işaret eden açıklamalar da vardır. Kâdî konu hakkındaki zarûrî emârelerin ortaya çıkması sebebiyle cümleten/tümel anlamda onun kötülüğünü bilmenin zarûrî olduğundan bahsetmektedir. Bu durum dış dünyada emârelerin ortaya çıkmasına ve bunların bilinmesine bağlanan bir kurgu olduğunu göstermektedir. Bunun dışında ilgili pasajın devamında Kâdî, akıl sahipleri olarak Seneviyye/Düalistler, Ashâbu't-Tenâsüh'ü ilgili eylemlerin ahlâkî niteliklerini bildiğinden bahsetmektedir. Bu da aslında

Bu durumda bedîhî kavramının kullanıldığı alanın zarûrî ile nitelenen alanı kapsadığı hemen dikkat çekecektir. Yani Kâdî, bedîhî kavramını, zarûrî bilgi içerisindeki belirli bilgiler ve özellikle erken dönem Eş‘arîler’in kullandığı anlamda zarûrî bilgilerin bir türü anlamında kullanmamaktadır. Bilakis o, Eş‘arîler’in kullandığından daha geniş bir anlamda bedîhî terimini zarûrî ile aynı anlamda kullanmaktadır.

İbn Fûrek, zarûrîyi bedîhetü’l-akl, his ve diğerleri,<sup>735</sup> Bağdâdî de zarûrîyi, bedîhî ve hissi şeklinde tasnif ederken,<sup>736</sup> bedîhî bilgiler içinde Kâdî’nın tecrübeye dayanmayan bilgilerini örnek olarak verirler. Bu itibarla buradaki bedîhî kavramı, zarûrîlerin bir türü olan bilgileri ifade etmektedir. Ancak bedîhînin gelenekte zarûrî anlamında kullanıldığı da bilinmektedir. Hatta Râzî sonrası gelenek bedîhîyi açıkça zarûrî anlamında kullanıp nazarî ya da kesbî bilginin karşısında konumlandırmaktadır.<sup>737</sup>

Bedîhînin zarûrî anlamında kullanıldığına dair önemli bir nakil de Mâtürîdî kelimcilerinden Sâbûnî’de karşımıza çıkmaktadır. O zarûrînin bedîhî şeklinde isimlendirildiğini ve istidlâlî bilginin karşısını ifade ettiğini açıkça belirtmektedir.<sup>738</sup>

Bedîhînin zarûrî anlamında kullanımı ile zarûrîlerin biri türü anlamında kullanımı arasında umum ve husus açısından önemli bir farklılık söz konusudur. Kâdî’nın burada bedîhîyi zarûrî anlamında kullandığı, bedîhîyi zarûrîlerin bir türü olarak dar anlamda kullananların verdiği örneklerle mukayese edildiğinde görülecektir.

Kâdî, kemâl-i aklı oluşturan ve tecrübeye dayandığını söylediği bilgileri bedîhîlikle nitelediğinde bu, Eş‘arîler’in kullandığı zarûrînin bir alt türü olan bedîhî anlamına sahip değildir. Zira zarûrîlerin bir alt türü olarak Eş‘arîler’in kullandığı şekilde dar anlamıyla olması için, Kâdî’nın ilgili örnekleri daha önce tecrübeye dayananlar (B) arasında değil tecrübeye dayanmayanlar (A) arasında zikretmiş olması gerekirdi. Çünkü bedîhînin dar anlamında kullanıldığında verilen örnekler, Kâdî’nın tecrübeye dayanmayanlara (A) verdiği örneklerle örtüşür.

---

Kâdî’nın ilgili eylemlerin husun ve kubuh niteliğindeki akıl ile insanlığın ortak tecrübî bilgisini kastettiğini desteklemektedir. Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XIII: 301-302.

<sup>735</sup> İbn Fûrek, *Makâlât*, 11.

<sup>736</sup> Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 8.

<sup>737</sup> Fahrreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Meâlimu Usûlü’l-Dîn*, thk: Nizar Hammâdî (Kuveyt: Dâru’z-Ziyâ, 1433/2012), 23; Beyzâvî, *Tavâli’*, 26/27.

<sup>738</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 17.

Gerek bu açıklamalar gerekse bedîhînin zarûrî anlamında kullanımının bilinir oluşu, belirli bir dönem sonrasında da yaygınlık kazanan terminolojik bir tercih oluşu vb. hususlar dikkate alındığında, Kâdî'nın bedîhî kavramını zarûrî gibi geniş bir anlamda kullandığını söylememize imkân vermektedir. Hatta bedîhî kavramının zarûrînin bir türü olarak kullanılıp kullanılmayacağı Eş'arî geleneğin kendi içindeki temel bir sorun olarak geç dönemde de varlığını devam ettirmektedir.<sup>739</sup> Bu noktada bedîhî kavramının bilgi ile nitelendiğinde kullanıldığı anlam genişliği hakkında şöyle bir sonuç ile karşı karşıya kalmaktayız:

Zarûrî = Bedîhî (Kâdî, Sâbûnî, vd.)

Zarûrî > Bedîhî (Eş'arî, İbn Fûrek, Bağdâdî vd.)

Netice olarak Kâdî'nın bedîhetü'l-akl ile tecrübî bilgiyi/aklı (B+y/x) ve bu tecrübîliğin zarûrîliğini kastettiğini söyleyebiliriz.

### 3.4. ÖNCÜLLERİN MEŞHURLUK KONUMU VE KELAM

Bundan sonra yapmamız gereken, Fârâbî'nin meşhur olduğunu söylediği öncüllerin meşhurluk sebebini ve bunların kelamcılara nispetinin keyfiyetini araştırmak olmalıdır. Fârâbî'nin, mütehayyile gücünde muhafaza edilip nâtik kuvvenin aklettiğini söylediği müşterek ilk makuller (ma'kûlâtü'l-üvel)<sup>740</sup> üç çeşittir. Filozof ahlâkî ilkelerle ilgili herhangi bir öncül/önerme zikretmezken diğerleri için ise önermelerden örnekler vermektedir.

Ahlak ile ilgili ilkeler, insan eylemlerinin özelliği olan cemîl ve kabîhî bilmemize imkân tanıyan şeylerdir.<sup>741</sup> Bu sebeple ilgili ilkelerin, önermeler değil “iyi, irade özgürlüğü, orta olma ölçütü” gibi kavram ve değerler olduğuna dair cevaplar geliştirilmiştir.<sup>742</sup> Aynı şekilde Fârâbî'nin “meşhurata dayandığını söylediği öncüllerin”

<sup>739</sup> Bedîhînin zarûrî anlamında ya da zarûrînin bir türü olarak kullanımının Eş'arî geleneğin kendi içindeki tartışmaları hakkında bk. M. Naci Bolay, “Bedîhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 322-323; Ali Durusoy, “Zarûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 144-146; Mustafa Çağrıncı, “Zarûriyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 146-148.

<sup>740</sup> Makulâtü'l-üvel, nazarı bilgilerin ilkeleri gibi. Fârâbî, *Şerâ'itu'l-yakîn*, (*Kitâbu'l-Burhân İle Birlikte*) nşr.: Mübahat Türker, Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 50/59, 52/61.

<sup>741</sup> Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 60; Özturan, *Akıl ve Ahlak*, 97, 116.

<sup>742</sup> Özturan, *Akıl ve Ahlak*, 97-101.

de onun ahlâk tasavvuru hakkındaki yorumları etkilediği, ahlâkî öncüllerin kaynağının meşhurat olduğunu düşündüğü literatürde yer edinmiştir.<sup>743</sup>

Bizim amacımız Fârâbî'deki ilk makuller arasında ahlaki öncüllerin olup olmadığını, ahlâkî öncüllerde nazarî aklın kaynaklık değerinin ne olduğunu soruşturmak değildir. Bu sebeple doğrudan spesifik örneklerdeki meşhurluğun mahiyetini ve kelimacılara nispetinin keyfiyetini tartışacağız.

### 3.4.1. Fârâbî'de Meşhur ve Kapsamı

Fârâbî, meşhuru “Herkesin tanıklık ettiği veya çoğunluğun tanıklık ettiği şey.”, makbulü de “Bir tek kişinin ya da bir tek kişi tarafından makbul olan bir grubun veya sadece bir grubun tanıklık ettiği şey.” olarak tanımlamaktadır.<sup>744</sup> Yine o meşhuru, “İnsanların tamamı veya çoğu, bilginler ve akıl sahipleri arasında veya bunların çoğunluğu arasında ne başkaları ne de kendileri itiraz etmeksizin yayılmış olan öncüllerdir.” şeklinde de tarif etmektedir.<sup>745</sup>

İbn Sînâ da meşhurların, meşhurluk değerinin kendilerinden değil, dışarıdan kaynaklandığını belirtir. Bu sebeple bu öncüllerin parçalarının doğru ya da yanlışlığına dair herhangi bir inceleme söz konusu değildir.<sup>746</sup> Fârâbî aynı duruma Aristo'nun işaret ettiğini dile getirir. O, Aristo'nun *Topika* ve diğer kitaplarında meşhur öncüllerin doğru ve yalanlığına bakılmayacağını söylediğini nakleder. Bu sebeple meşhurun, “cedelde şöhreti sebebiyle, burhanda doğruluğu sebebiyle”<sup>747</sup> kullanılacağını belirtmektedir.

“Cedelde şöhret sebebiyle, burhanda ise doğruluk sebebi ile kullanılma”<sup>748</sup> ifadesi oldukça önemlidir. Şöhret, öncülün kendisinden kaynaklanmazken, doğruluk öncülün kendisinden kaynaklanmaktadır. Buradaki öncül, cedelde ve burhanda kullanılan birbirinden farklı öncüller değil, her ikisinde de kullanılan aynı öncüdür. Zira cedelde kullanılan öncülün kendinden kaynaklı bir değeri söz konusu değildir, öncül sadece öncüdür.<sup>749</sup> Ona meşhur niteliğini kazandıran kendi dışındaki bir şeydir.

<sup>743</sup> Özturan, *Akıl ve Ahlak*, 86. Gazâlî de Mu‘tezile’yi eleştirmek için bu durumu kullanmış görünmektedir. Gazzâlî, *Mi‘yâru’l-‘İlm*, 262-271.

<sup>744</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 65/73.

<sup>745</sup> Fârâbî, *Fusûlu’l-Hamse*, 34/46.

<sup>746</sup> İbn Sînâ, *Topikler*, 6.

<sup>747</sup> Fârâbî, “Kitâbu’l-cem beyne re’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs”, 22; Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, 171.

<sup>748</sup> Fârâbî, “Kitâbu’l-cem beyne re’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs”, 22; Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, 171.

<sup>749</sup> İbn Sînâ buna daha açık bir şekilde işaret eder. “Cedelde zikredilenler, burhandan uzak değildir. Hatta birçok burhânî madde, cedelde zikredilmektedir. Ancak burhânî madde cedelde doğru olmaları

Dolayısıyla öncüle eklenen bu ilave nitelik öncüle dair insanların kabulleridir. Bu sebeple meşhur ve makbuldeki tasdik, öncüllerin doğruluğundan değil, insanların kabulünden kaynaklanmaktadır.<sup>750</sup>

Cedel sanatının ilkeleri olan meşhurların asıl niteliği, öncüllerin kendinde doğru olmaları değil, insanların kabul ettiği için doğru kabul edilmeleri, kendilerine güvenilmeleridir.<sup>751</sup> Evâil olarak kullanılan öncüller makbûlât, meşhûrât, mahsûsât ve yakînîlerdir.<sup>752</sup> Buradaki yakînî ile meşhur birbirinden ayrı zikredilme sebebi evâil olarak kullanılma açılarıdır. Bunların ortak bir noktası vardır. Meşhurlar ve yakînîler, meşhur olmak bakımından ortaktırlar. Yakînî ilk öncüller ise, tümel öncüller olmak bakımından ilk meşhurdur.<sup>753</sup> İbn Sînâ da “duyulur, tecrübî veya evvelî öncüllerin hepsinin meşhur” olduğunu belirtir.<sup>754</sup>

İbn Sînâ meşhurlar içinde örnek olarak “Adaletin cemîl”, “Zulmün kabîh” oluşunu zikretmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ’nın örneklerini bir arada düşündüğümüzde, Mu‘tezile’nin yukarıda zikrettiği öncüllerine bütün halinde ulaşmış olabiliriz. İbn Sînâ ilgili örneklere “doğru olsalar bile” kaydını koyduktan sonra doğruluklarının aklın fitraten bildikleri ile aynı derecede ifade edilemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>755</sup> Filozofun aklın fitratı ile dediği ise geride “Bütün çiftler dördtür.” öncülüdür.<sup>756</sup> Dolayısıyla İbn

---

bakımından değil; meşhur olmaları bakımından dikkate alınmaktadır”. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifa: İkinci Analitikler Burhan*, çev: Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 5.

<sup>750</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 18/19; İbn Sînâ, *Topikler*, 26, 29. Bu açıklamalar aynı öncül üzerindeki itibardaki farklılaşmayı ifade eder. Buna göre aynı öncül başkalarının doğrusu olarak alındığında meşhur adını alıp cedelde kullanılabilirken, doğruluğu kişinin kendi incelemesine dayandıktan sonra burhanda kullanılabilir. Buradaki farklılık, öncülün kendisinde değil, öncülü kullananın öncülü kullanma açısmadadır. İtibardaki farklılıkların kavramsal farklılığı doğurması, Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinin en belirgin özelliğidir. İbn Sînâ, “bir hükmün bir açıdan mevzu başka bir açıdan öncül” ve “matlûb, vaz’ ve meselenin konumunun aynı olduğunu itibarlarının farklı olduğunu” belirtirken de bu duruma değinmektedir. İbn Sînâ, *Topikler*, 28, 37. Neyin ne için alındığı, kimin neyi ne için aldığı gibi, şeyin maddesinden ziyade aynı maddeyi kullanan kişi ve kullanma amacı gibi hususlarda görülen farklılıkların kavram olarak değişik şekillerde ifade edildiğine dair bk. İbn Sînâ, *Topikler*, 5-37.

<sup>751</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Cedel*, 18. İbn Sînâ da buna “Meşhurun hükmü, doğruluk değil nefislerin kabulüdür.” diyerek işaret eder. İbn Sînâ, *Topikler*, 31.

<sup>752</sup> *Kitâbu’l-Burhân*’da tecrübî ve tabî oluşan tümel zarûriler evâilü’l-yakîn olan mukaddimeler/öncüller olarak nitelenmişti. Bu sebeple yukarıdaki mahsûsât’ın *Burhan*’daki tecrübî olana, yakînî olanın da tab’an olana karşılık geldiğini düşünebiliriz. Krş. Fârâbî, *el-Burhân*, 22/23-26/27; Fârâbî, *Kitâbu’l-Cedel*, 19.

<sup>753</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Cedel*, 18.

<sup>754</sup> İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 5. Ayrıca “Evvelîlerin tamamı aynı şekilde meşhurdur.” ifadesi için bk. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 16.

<sup>755</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 16.

<sup>756</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 14. Bu örnek kategorik olarak evvelî bilgiler arasında zikredilebilir. Zira Gazzâlî bunlara, “İki birden büyüktür.”, “Üç üç daha altı eder.” öncüllerini örnek olarak verir. Gazzâlî, *Mi’yâru’l-‘İlm*, 252/253, 254/255.



Sînâ bunların doğruluk değerinin ortaya konulabileceğini ancak yine de fitraten bilenenler gibi olamayacağını dile getirmektedir.

İbn Sînâ'nın meşhur olarak verdiği önemli bir örnek daha vardır. Bu da, cumhurun kabul ettiğini söylediği “Allah'ın bir olduğu” mutlak meşhur öncülüdür.<sup>757</sup> Fârâbî'nin ilgili örneklerin kaynağının mutlak anlamda meşhur olduğunu, İbn Sînâ'nın örneği üzerinden düşünebiliriz. İbn Sînâ, “Allah'ın bir olduğunu” meşhur bir öncül olarak zikrederken, kendisinin de Allah'ın bir olduğunu meşhur bir bilgi olarak kabul ettiğini mi iddia etmektedir?

Bizce bunun cevabı filozofun metafiziğinde yatmaktadır. İbn Sînâ *Topikler*'de örneği zikrederken kendi kanaati olarak değil cedelde kullanılan meşhur anlamında bir örnek olarak zikreder. İbn Sînâ, *Metafizik*'te bir mesele olarak, Zorunlu Varlık'ın bir olup olmadığını ele almakta ve Zorunu Varlık'ın bir olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. *Metafizik*'te meşhur bir öncül sistem açısından kabul edilebilir olmadığından örneği meşhur olarak zikretmesi, kendisinin bu öncülü salt meşhur olduğunu düşündüğü şeklinde yorumlanamaz.

Cedeldeki sözün zan, metafizikteki bilginin kesinlik bildirdiği şeklinde birbirlerinden ayrıldıklarını düşündüğümüzde,<sup>758</sup> aynı öncülün cedelde ve metafizikte kullanımı arasında kategorik bir ayrım olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla “Allah'ın bir olduğu” öncülü, insanlar öyle kabul ettikleri için kullanılıyor ve kişisel bir ilmi çaba olmaksızın başkalarının bildikleri ve bildirdikleri üzerinden doğru kabul ediliyorsa zan ifade eder ve mutlak bir meşhur olarak cedelin öncülü olur.

Yukarıdaki şekillerde oluşan bu bilgi, metafizikte bir ilke olamaz. *Topikler*'deki kullanıldığı anlam budur. Ancak hakkında gerekli ve geçerli inceleme ve araştırma yapıldıktan sonra kişinin kendi ulaştığı nazârî bir ilmi sonuç ise kendisinden sonraki meseleler için bir ilke olarak kullanılması cedelî bir kullanım değildir. Zira bunun kullanımı, şöhreti ya da başkalarının bilmesi ve bildirmesine değil, kişinin kendi ulaştığı ilmi bir sonuç olmasına dayanır. *Metafizik*'teki kullanım alanı da bunu ifade eder.<sup>759</sup>

Yukarıdaki açıklamaların tamamından sonra İbn Sînâ'nın evvelilerin tamamını meşhur olarak zikretmesi üzerinden daha açık bir örnek geliştirebiliriz.<sup>760</sup>

---

<sup>757</sup> İbn Sînâ, *Topikler*, 29.

<sup>758</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, I: 14.

<sup>759</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, I: 41-45.

<sup>760</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 16.

Buna göre evvelîler; insanlar evvelî ve kesin kabul ettikleri, başkalarının bilgisine veya bildirmesine konu olması açısından evvelî ve kesin olarak kabul ediliyorsa, evvelîlerin tasdiki kişinin kendi inceleme ve bilmesine dayanmaksızın gerçekleşiyorsa bu meşhur adını alır. Böyle bir kabul ile öncül olarak kullanılması da burhânî değil, cedelî olmayı gerektirir. Herkesin kabul ettiği öncülü, kişi kendi inceleme ve araştırması neticesinde evvelî olduğunu fark ediyorsa ve bundan sonra kullanıyorsa; evvelî olduğu insanlar öyle dediği için değil de öncülün kendinden dolayı gerçekliği tasdik ediliyorsa burhânî olmaktadır.

Benzer bir durumu Fârâbî'nin öncülleri hakkında da düşünebiliriz. Zira Fârâbî ilgili örnekleri “ya kelamcılara ve cedeliyyûna nispet ederken ya da *Kitâbu'l-cedel*'de meşhurların anlatımını” gerçekleştirirken kullanmaktadır.<sup>761</sup> Ayrıca filozofun kullandığı bâdiu'r-re'y/ilk bakışta ifadesi de burada oldukça önemlidir. Bu ifade, ilgili öncüllerin gerekli inceleme ve araştırma yapılmadan başkalarının doğruları, bildikleri ve bildirdiklerine yönelik gerçekleşen tasdik ilk bakışta olduğuna gönderme yapar.

Fârâbî açısından, herkes nezdinde meşhur öncül, herkesi oluşturan her bir bireyin öncülü aynı mana ile anlamasını ifade ederken; inançlar/görüşler, test edilmeden ve araştırılmadan, mevcut duruma mutabık olup olmadığına bakılmadan kullanılır. Durumlarına dair kendi müşahedesi ve nazârî faaliyeti olmaksızın kişi kendisine haber verilen durumlarla olduğu gibi amel eder. Haklarında iyi bir zan beslenen bir kavmin görüşleri/inançları olduğu gibi kabul edilir. Onların anlayışlarına güvenilir. Bu tarz bir inancı/görüşü haber verenlerin tamamının çok sayıda olması, kişinin bu görüşlere olan güvenini daha da güçlendirmektedir.<sup>762</sup>

Bu çeşit haberlere nefsin sükûnu, bunların tasdik ve kabulü, haber verenlerin sayısının artması oranında artar. Fârâbî bu durumu, başkalarının duyumsamasını kendi duyumsaması gibi kabul etmeye benzetir. Bunları kendi duyumsadığımız ve gördüğümüz şey gibi kullandığımızı belirtir. Ma'kûlatta kendimizden hareketle bilerek tasdik ederken, meşhurlarda ise bizim dışımızdakilerin bilgisine ve bilmelerine dayanırız. Kendimiz bilmediğimiz halde kendimiz biliyormuşçasına hareket ederiz.<sup>763</sup>

---

<sup>761</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 17-20 Fârâbî, *Risale fi'l-Akl*, 7-8; Fârâbî, “Aklın Anlamları”, 128, 130; Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, 67; Fârâbî, *Fusulü'l-Hamse*, 34/46.

<sup>762</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 17.

<sup>763</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 17-18.

### 3.4.2. Meşhurluğun Taklit Üzerinden Tahlili

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Cedel*'de meşhurların, başkalarının doğruları olarak kullanıldığına dikkat çekerken, “derinlemesine incelenmeksizin ve denenmeksizin” kabul edildiği üzerinde durması önemlidir. Burada kullandığı ifade, *من غير أن تمتحن* denenmeksizin/tecrübe edilmeksizin ifadesi dikkat çekmektedir.<sup>764</sup> İşte bu noktada Kâdî'nin el-hubr ve el-ihtibâr şeklindeki tecrübeye yaptığı vurguyu hatırlayabiliriz.

Nitekim Kâdî hususen bu terimler üzerinde durarak, ilgili bilgilerin başkalarının doğruları, bildikleri ve bildirdiklerine dayanmadığını, bu bilgilerin kişinin kendi deneyimine dayandığını belirtmiş olmaktadır.<sup>765</sup>

Burada Eş'arî'nin *Makâlatu'l-İslâmiyyîn*'deki buluş bahsinde verdiği bilgileri de hatırlamamız, kelamcıların ilgili bilgileri başkalarının doğruları üzerinden alıp kabul etmediklerine dair yorumumuzun daha da eski dönemlere kadar uzanmasını sağlayabilir. Eş'arî ilgili nakilde imtihânu'l-eşya ve ihtibâru'l-eşya nitelemelerinden bahsetmişti. Bu durum Fârâbî'nin meşhur öncülü, başkalarının deneyimi olarak ilk bakışta kabul edip kendi deneyimleri olmaksızın kabul ettiğini söylediği kelamcılar hakkındaki yorumlarının mutlakiyet ve umumilik ifade etmediğini göstermektedir. Çünkü gerek Kâdî'nin açıklamaları gerekse Eş'arî'nin nakilleri birlikte düşünüldüğünde, kelamcıların ilgili bilgileri, başkalarının doğruları olarak değil kendi inceleme ve deneyimleri neticesinde doğruluğuna ulaştıkları bilgiler olarak kullandıklarını göstermektedir.

Fârâbî'nin *من غير أن تمتحن* ifadesi, Eş'arî'nin *امتحان الأشياء و اختبار الأشياء* nakli ile birbirinden tamamen farklı durumlara işaret eder. *امتحن* ve *امتحان* kelimelerinin birinin muzari diğerinin de mastar olduğu ve aynı anlama geldiği açıktır. Fârâbî meşhuru kendi deneyim ve tecrübesi dışında başkalarının deneyim ve bildirmelerine göre tanımlayıp kelamcıları da meşhurla tanımlaması şu anlama gelmektedir:

Kelamcılar inceleme ve araştırma yapmadan, kendi deneyim ve tecrübeleri olmadan başkalarının deneyimlerini ve bildirdiklerini olduğu gibi alan ve öncülleri bu şekilde kullanan kişilerdir. Ancak gerek Kâdî'nin el-hubr ve el-ihtibâr kullanımı, gerekse Eş'arî'nin imtihânu'l-eşya ve ihtibâru'l-eşya nitelemeleri, kelamcıların başkalarının değil kendi deneyim ve tecrübeleri üzerinden hareket ettiklerini gösterir.<sup>766</sup>

<sup>764</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 17.

<sup>765</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 51; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, VI/I: 63.

<sup>766</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 480-481.

Meşhur öncüller, kendilerine güven duyulan külli anlamlardır. Güven duyulduğu için kabul edilirler. Yakînî öncüllerde herkesin re'yi ittifak etse de doğruluğuna ve gerçekliğine şahitlik edilen bir re'y/inanç olarak herkes ittifak ettiğinde, kabul ve kullanımımız sadece herkesin bir inanç olarak görüp rivayet etmesi açısından değildir. Meşhurlarda ise bizden biri bunları kendisi dışındaki herkesin ortak bir inancı olduğunu düşündüğü için kabul eder.<sup>767</sup>

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'da meşhur ve makbule olan güvenin kesinlik ifade etmeyeceğini söylemesi, yukarıdaki açıklamalar üzerinden düşünüldüğünde, kendi inceleme, araştırma ve bilme edinimi olmaksızın başkalarının bilgilerine kesin olarak güvenilemeyeceğini vurguladığı anlamına gelir.<sup>768</sup>

Bu sebeple mutlak anlamda her meşhurun kesinlikten ya da doğruluktan uzak olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü meşhurun içinde evvelî, tecrübî öncüller gibi haklarında kesinliğin sabit olduğu öncüller de bulunmaktadır. Yani “Her meşhur, zan ifade eder.” gibi bir önerme doğrulanamaz. Zira bir açıdan evvelîlerin de meşhurluğu söz konusudur. Aksi halde “Her meşhur zan ifade eder. Evvelî/Yakînîler de meşhurdur. O halde evvelî/yakînîler de zan ifade eder.” gibi bir sonuca ulaşılır. Ancak yakînîlerin, *Kitâbu'l-Burhan*'daki ifadesi ile tab'an oluşmaların ve tecrübî olanların zan değil zarûrî-yakîn ifade ettiği açıkça belirtilmektedir.<sup>769</sup> Dolayısıyla öncüller, kendi bilgisine konu olmayıp başkalarının duyumsaması, tecrübesi ve bilmesine konu olduğu için ve başkalarının doğrularının doğru olarak alınması anlamını taşıdığı için meşhur adını alır ve bu sebeple kesin bir güven ile kendisine bağlanılamaz.

Fârâbî'nin buradaki açıklamaları kelâmî epistemolojideki haberin değerine yönelik görünse de aslında bu açıklamalar, kelamcıların başkalarının bilgi ve inançlarını şöhret sebebiyle kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Bunun kelamda karşılığı bizce iki yerde aranmalıdır. İlki genel anlamda kelamcıların taklit hakkındaki açıklamaları; diğeri ise kelâmî epistemolojinin haber kategorisi olmalıdır. Zira Fârâbî'nin ifadeleri, zımnen kelamcıların başkalarını taklit ettikleri anlamını taşımaktadır. Bu sebeple kelamcıların iddia edildiği gibi birilerinin doğrularını ve bilgilerini olduğu gibi taklit edip etmediklerinin tespiti için kelâmcıların, yukarıdaki tahliller dışında, taklit hakkındaki açıklamalarına bakılmalıdır.

---

<sup>767</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 18.

<sup>768</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 18/19.

<sup>769</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 22/23, 24/25.

Bu noktada Kâdî'nın ifadeleri oldukça açıktır. Kâdî “Bir taklidin başka taklitten daha evla olduğunun söylenemeyeceğini belirtir. Bu sebeple kimin hatalı kimin doğru söylediğinin ölçüsü olarak taklit kabul edilemez. Zira hak, adamlarla tanınmaz.”<sup>770</sup> Kâdî hakkın ancak delille bilinebileceğini, adamların ve başkalarının hakkın ölçüsü olamayacağı ilkesini, Hz. Ali'ye kadar götürerek kendi geleneğinin bu ilkesini çok eskilere taşımaktadır. Buna göre Hz. Ali, Hâris'e “Hak adamlarla tanınmaz. Önce hakkı bil, sonra hak ehlini bilirsin.”<sup>771</sup> demektedir.

Bu açıklamalar, başkalarının doğrularının öncelendiği ve öncüllendiği şeklindeki Fârâbî'nin ifadelerinin çağrıştırdıklarının Kâdî ve bağlı olduğu gelenek için mümkün olmadığını göstermektedir. Kâdî, taklidin ölçü olamayacağını söylerken oldukça etik ve ilkesel olarak kendilerini taklit etmeyi de buna dâhil etmektedir. Herhangi birinin kendilerini taklit etmesinin de doğrunun ölçüsü olamayacağını dile getirirken, “Ru'yetullah'ı mümkün görenleri taklit etmenin, ru'yetullahı kabul etmeyenleri (Mu'tezile) taklitten daha uygun olmadığını” belirtir. Dolayısıyla taklidin niteliği, taklit edilenlerin kim olduğuna bakılmaksızın değişmemektedir.<sup>772</sup>

Benzer bir durum da İmâm Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* mukaddimesinde karşımıza çıkar. Buna göre insanlar birbirinin çelişği olan inançlara sahip olabilmekte; bu inançlarında da kendilerinden öncekilerini takip ettiklerini ifade edebilmektedir. Burhan ve delilsiz olanların takip edilmesi herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Eğer delili ve burhanı, iddiasının doğruluğunu kanıtlarsa ve karşı konulmaz derecede güçlü bir delil olursa o zaman bu delile teslim olunur.<sup>773</sup> Dikkat edilirse Mâtürîdî, burada salt taklit ve iddianın bir anlam ifade etmediğini, delil ile kanıtlandığı takdirde aklın kendisine boyun eğeceğini vurgulamaktadır. Burada önemli olan husus, delil geldikten ve akıl bu delili kabul ettikten sonra, aynı inanç ve görüşte olmak taklitten çıkar. Artık delille ortaya çıkan hakikate, delil sebebiyle boyun eğilmiş olmaktadır.

Delil, kişinin görüşünün doğruluğunun göstergesi olduktan sonra delili kabul eden, ilgili inancı ve görüşü herhangi bir kişinin sözü, inancı, bilgisi ya da bildirmesi sebebiyle değil delil sebebiyle devam ettirmektedir. Bu durum da kelamcılarının nazârî konularda mutlak taklidi kesinlikle benimsemediklerini, hakikati kişilerle özdeşleştirmediklerini, kişilerin söylemlerini delil olmadan ve incelemeyen kendi

<sup>770</sup> Kâdî, *el-Muhtasar*, 199-200.

<sup>771</sup> Kâdî, *el-Muhtasar*, 199-200.

<sup>772</sup> Kâdî, *el-Muhtasar*, 199-200.

<sup>773</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 65-66.

görüşleri kılmadıklarını göstermektedir. Nitekim Mâtürîdî kelamcı Ebu'l-Muîn en-Nesefî de, taklit eden kişinin delil getirmediği takdirde iddiasının bir anlam ifade etmeyeceğini, delil sunduğu takdirde iddiasının taklitten çıkacağını bundan sonra da kişinin dayanağının taklit değil, ilgili delil olacağını altını çizmektedir.<sup>774</sup>

Fârâbî'nin meşhuru, başkalarının kabulünden hareketle tanımlayıp öncüllerin kendilerinden kaynaklanan bir durum olmadığını vurguladığı ortaya çıktıktan sonra bunun “Anne ve babaya itaatin vacip; nimet verene şükrün güzel, nankörlüğün çirkin olduğu” örnekleri üzerinde taşıdığı anlamın daha da açık hale geldiğini belirtebiliriz.<sup>775</sup> Buna göre Fârâbî'nin ilgili öncülleri kelamcılara ve cedeliyyûna nispetinin ortak noktası, her iki grubun da bu öncülleri, doğruluğunu araştırmadan ve kendi bilgileri kılmadan kullanmalarıdır. Yani kelamcılar ilgili öncülleri başkalarının bilgilerinden hareketle kabul etmişler, çıkabilecekleri en yüksek seviye cedel olduğu için “bâdiu'r-re'y/ilk bakıştakini” aşamamışlardır. Onlar, bu öncülleri herkes öyle dediği ve kabul ettiği için kullanmışlardır.

Bizce Fârâbî'nin ilgili örnekleri kelamcılara nispet etmesi, öncüllerin kendi meşhurluklarından değil, filozofun felsefe-din, kelim ve mütekellim anlayışından kaynaklanmaktadır. Felsefe-din, kelim ve mütekellim hakkındaki tümel tasavvuru, kelamcılara nispet edilen öncüllerin meşhur olarak nitelenmesinin asıl sebebidir. Diğer bir ifade ile ilgili öncüllerin meşhurluğu, yukarıda anlatıldığı üzere, öncül olmak bakımından kendilerinden kaynaklanmaz. Yani bu öncüller salt meşhur olduğu için kelama nispet edilmez; filozofun kelim tasavvuru, meşhurluk ve cedel üzerinden şekillendiği için, ilgili öncülleri kullanan kelamcılarının kullanma açılarının, meşhurluk düzeyi olduğu, meşhurluğu aşan hak/doğru/gerçeklik seviyesi olmadığı dile getirilir. Bu söylediklerimizin tahkiki için filozofun meşhur tanım ve kapsamı; daha önceki başlıklardaki kelamın dine olan konumunun cedelin felsefeye olan konumuna benzetimi<sup>776</sup> göz önünde tutulmalıdır.

Kelim ve cedelin, din ve felsefeye nispetini kısaca hatırlayabiliriz. Farabi'nin sisteminde cedeli düşünce düzeyini, burhânî felsefe; onu da erdemli din takip eder. Kelam ve fıkıh da dini takip etmektedir.<sup>777</sup> Cedelin felsefenin muhafazası olması gibi,<sup>778</sup>

<sup>774</sup> Bk. Nesefî, *Tabsıra*, I: 35-37.

<sup>775</sup> رأي الجميع Fârâbî, *Fusûlu'l-Hamse*, 34/46; Fârâbî, *Risale fi'l-Akl*, 8; Fârâbî, “Aklin Anlamları”, 128.

<sup>776</sup> İkinci bölümde üzerinde duruldu.

<sup>777</sup> Şenol Korkut, “Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sy. 28 (2014): 110.

<sup>778</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 36-37.

kelamcı ve fıkıhçı, erdemli dinin dolaylı olarak da erdemli felsefenin inanç ve fiillerinin muhafızıdır.<sup>779</sup> Din, yöntem olarak burhânî olmayıp tahyili ve iknâîdir. Burhânî olmayan dînî yöntemi takip edenlerin de burhân iddiasında bulunmaları, Fârâbî açısından mümkün değildir. Bu sebeple dinden sonra dine bağımlı olarak ortaya çıkan kelam ve mütekellim de burhân seviyesine çıkamaz.<sup>780</sup>

Dolayısıyla kelam sanatı iknâî olanları aşip başka şeylerin farkına varmaz. İkna ise meşhur öncüllerle,<sup>781</sup> temsillerle yani hatabî yollarla yapılır.<sup>782</sup> “Cedel, kelamcıların ulaşacağı gücün zirvesidir ve kelamcılar daha ileriye (burhana) gidemezler. Kelam felsefede burhânî olarak temellendirilenleri, herkese öğretmek için bütün insanlar nezdinde ilk bakışta (*bâdiu'r-re'y*) meşhur olanlarla temellendirmeyi ister”.<sup>783</sup> “Tasdikin ortaya çıkmasının iki yöntemi vardır: Burhânî-yakînî yöntem ve iknâî yöntem. Felsefenin yöntemi, burhânî-yakînî; millenin yöntemi ise iknadır. Milleye bağlı olan kelam da yöntem olarak onu takip etmek durumundadır.”<sup>784</sup>

Fârâbî'nin felsefe ve filozof tanımı, nazarî ve amelî hikmetleri/faziletleri bir arada bulundurur. Bu ise biyolojik unsurlarından süzülen idrak/duyumsama verilerinin zihnî güçlerin süzgecinden geçtikten sonra tecrübe ile bilfiil hale getirilip Faal Aklın aktardığı tümellerin bilgisinin elde edilmesini gerektirmektedir. Kelam tasavvurundaki ikna vurgusu ve kelamcının çıkabileceği en yüksek seviyenin cedel/meşhûr olacağıının söylenmesi, cedelin de burhandan önceki seviye olması, filozofun cedel sonrası geçirdiği zihinsel süreçlerin hiçbirinin kelamcı için mümkün görmediğini göstermektedir. Zira filozof olmak için önce burhanın bilinmesi gerekmektedir. Burhan ise cedelden sonra ortaya çıkar. Kelamcının ulaşabileceği en yüksek seviye cedel olduğu halde onun herhangi bir şeyi burhânî olarak bilmesinden sistem gereği bahsedilemez. Ya da burhânî bir bilme varsa bu kişi artık Fârâbî'nin tanımı açısından

<sup>779</sup> Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelam ve Fıkıh İlişkisi”, 100.

<sup>780</sup> Bu duruma Korkut ve Aydınli şöyle işaret eder: “Kelamcının görüşleri hem epistemolojik hem de mantiki açıdan daha yüksek düşünme teknikleriyle yani burhânî yollarla ele alıp temellendirmesi, kelamcının çalışma alanının, ikna kabiliyetinin ve psikolojik donanımının sınırlarını aşmaktadır.” Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 112.

<sup>781</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 154/155 Meşhurluk düzeyleri hakkında bk. İbn Sînâ, *Topikler*, 29.

<sup>782</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 154/155; Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, nşr: Ali Bu Mülhem (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 88-89.

<sup>783</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 156/157.

<sup>784</sup> Fârâbî, *Tahsîl*, 88-92.

kelamcı değil, filozof olarak tanımlanmalıdır.<sup>785</sup> Filozof cedeli aşır burhan seviyesine geçebilirken, kelamcı en fazla cedelcinin mertebesine çıkabilmektedir.

İbn Rüşd'ün Eş'arî kelamına getirdiği eleştirisindeki bazı önemli cümlelerini burada zikretmek gerekebilir. Çünkü filozofun açıklamalarında yukarıdaki çıkarımlarımızı destekleyen veriler karşımıza çıkmaktadır. Buna göre İbn Rüşd, "Birçok insan cedelî düşüncelerden burhânî düşüncelere geçmeye fitratları ile güç yetiremezler. İşte bu insanlar ma'kûlatı kabul ettiklerinde meşhur olması açısından kabul edebilmektedir."<sup>786</sup> şeklinde açıklamalarda bulunmaktadır. İbn Rüşd'ün bu ifadesinin ardından Eş'arîler'i zikretmesi de önemlidir. Bu açıklama, yukarıda Fârâbî ve İbn Sînâ'dan hareketle söylediklerimizi doğrulamakta ve teyit etmektedir. Buna göre kelamcıların aslında ma'kûlatı ya da ilk ilkeleri kullanmadığı değil, bu ilkeleri burhânî seviyede elde edemediği iddiası söz konusudur.<sup>787</sup> Bu iddianın da fitrata bağlanması ve güç yetirme ile ilişkilendirilmesi, burhânî seviyedeki Faal Akıl ve nefsin güçlerine dair zihinsel süreçlerin etkinliği dikkate alındığında, aslında filozofların kelamcılara yönelik meşhurluk ithamlarının, salt epistemolojik değil zihinsel/psikolojik bir arka plana da sahip olduğuna delâlet etmektedir. Buna göre kelamcılar burhana ulaşmanın gereği olan zihinsel süreçleri geçir(e)medikleri için bu ma'kûlat ve ilkelerden bahsedişleri burhânî değil, bir önceki aşama ve basamak olan meşhurluk düzeyidir.<sup>788</sup>

Kelamcıların ilgili zihinsel süreçleri geçirmedikleri için burhan seviyesine gelememesinin söylenebilmesi iki şekilde mümkündür. Birincisi kelamcılarının zihinsel süreçleri, filozoflar tarafından bilinmekte ya da gözlemlenebilmektedir. Ancak hemen belirtelim ki ilgili öncüllerin ve akledilirlerin burhani seviyede elde edilmiş olmasının zihinsel süreçlerle olan anlatımı, süreci okuyanlar açısından sübjektif bir durumu gündeme getirmektedir. Yani kelamcılarının ilgili zihinsel süreçleri geçirmedikleri, onların zihinsel ve nefislerinin geçirdiği süreçlere dair bir vukufiyetin olduğu iddiasını taşımaktadır. Oysa herhangi birinin bir başkasının nefsî süreçlerine dair olumlama ve

<sup>785</sup> Aristoteles'in Organon'un İslam düşüncesindeki izine çalışma hayatının çoğunu adayan İbrahim Medkûr'un da Kâdî Abdulcabbâr'ın bazen filozof bazen kelâmcı olarak görüldüğüne dikkat çeken ifadesi burada hatırlanabilir. İbrahim Medkûr, "Müslüman Kelamcılara Göre Aristo Mantığı", 202.

<sup>786</sup> İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa' Metafizik Büyük Şerhi (Metin Çeviri)*, çev: Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), I: 98/99.

<sup>787</sup> Fârâbî de nazârî ilimlerin ilkelerinin kişinin kendi nefsinin kesin olarak bilme ve tasdik etme yönü ile bir başkasının görüşü olma yönlerine dikkat çeker. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 18.

<sup>788</sup> Psikolojik süreçlerle ilgili benzer çıkarımlar hakkında bk. Korkut, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", 112.



olumsuzlama anlamında bir yargıda bulunmasının nesnel bir yönünden çok subjektif tarafı ağır basmaktadır.

İkincisi ise ilgili nefis süreçlerinin anlatımında izlenen yöntemde, Faal Aklın tümelleri vermesi, nefsin farklı kuvvelerinin bilginin oluşumundaki etkinliğinin anlatımlarının kelamcılarda yer almamasıdır. Bu ihtimal daha güçlü görünmektedir. Ancak buna rağmen Faal Aklın Tanrı mı, insan aklının bir kuvvesi mi, yoksa farklı bir varlık mı olduğu konusundaki kelam dışında felsefe geleneğindeki tartışmaları hatırladığımızda, bu konularda da mutlak bir anlatım tarzının gerekliliğinden bahsedilemez. Ayrıca Faal Akl'ın tümel bilgideki fonksiyonunun Kâdî'nin ve kelamcılarının sisteminde "bizim gücümüz dâhilinde olmayan eylemlerin" Allah'a nispet edilmesi, Faal Akıl ile Tanrı'yı kasteden filozoflarla kelamcılarının ortak bir zeminde buluşmaları olarak da değerlendirilebilir.

Fârâbî'nin tümelleşmenin keyfiyetini burhan teorisinin/II. *Analitikler*'in konusu yapmadığı ve burada da gerekli olmadığını düşündüğü; bu noktada Kâdî'nin da aynı kanaatleri taşıdığı görüldü. Bu sebeple her ikisi açısından epistemolojinin konusu olmayan tümelleşmenin keyfiyeti, farklı ve değişik bir anlatım modeli üzerinden nefis ile ilintilendirilmiştir. Ancak Fârâbî, kendi sistemi açısından tümelleşmenin keyfiyeti modeline uygun olmayan kelâmî modelin, nefis teorisindeki uyumsuzluğunu epistemolojiye taşımış gözükmektedir. Yani filozof, epistemolojide anlatımının gerekli olmadığını ve başka yerin konusu olduğunu söylemesine rağmen, başka yerdeki açıklama modellerindeki farklılık üzerinden (zihinsel süreçleri anlatım modeli), kelâmî epistemolojiyi burhandan uzak ve meşhur şeklinde tanımlamıştır. Bu ise epistemolojik açıdan "burhânî ve cedelî olmayı" tümelleşmenin keyfiyetine dair psikolojik açıklama modelinin belirlemesi anlamına gelir.

Dikkat edilirse, kelamcı önce ikna yöntemini kullanmak zorunda olan ve burhan seviyesine erişemeyen kişi olarak tanımlandı ve konumu belirlendi. Daha sonra iknanın yöntem olarak meşhurlarla yapılacağı genel ilkesi ile kelamcının bu konumu birleştirildi. Dolayısıyla Fârâbî, kelamı ve kelamcıyı meşhuru kullandığı için değil; iknacı, muhafız vb. olması şeklindeki kendi tanımının zorunluluğu üzerinden tanımladı. Sonra, kelam dışında, iknanın yöntem olarak meşhurluk düzeyini kullanmakta olduğu genel ilkesi ile kelam birleştirilip kelam bu tümel ilkeye tabi kılınan bir tikel haline getirildi. Bunu kıyas formunda şöyle ifade edebiliriz.

"Her iknada meşhurlar kullanılır.

Kelam ikna yapar.

O halde kelimada meşhurlar kullanılır.”<sup>789</sup>

Fârâbî, ilk makûlât, evâilu'l-yakîn, nazarî ilimlerin ilkeleri ya da diğer ilkesel açıklamaları içerisinde kendisinden şüphe edilmeyen tab'an oluşan ya da tecrübî olanlar arasında iknâ, meşhûr vb. ile ilgili kesinlikten bahsetmez. Bu da bizi Fârâbî'nin ilgili ilkesini, kendinde hakikat olduğu için değil, ilgili nefis teorisi ve kelâmcılar hakkında taşıdığı kanaat nefsin kabulünü gerektirdiği için makbul/meşhur sınıf içerisinde değerlendirebilmeye yol açabilir. İlgili açıklamalar hakkında Fârâbî'nin (bir kişi) ya da kendisinin takip ettiği veya kendisini takip edenler (bir topluluk) arasında meşhur bir öncül olma ihtimali gündeme gelmektedir. Bu da aslında ilgili açıklamanın kıyassız elde edilenler arasında yer alan bir açıdan meşhur ya da başka bir açıdan makbûlât kategorisine dâhil edilebileceği anlamına gelmektedir.

### 3.4.3. Bulguların Analizi

Bundan sonra “Kâdî ve Mu'tezile kelâmcıları, ilgili öncülleri dışarıda başkalarının doğruları (meşhûrât) olarak mı almaktalar? Yoksa ilgili öncüllerin kişinin kendinde oluşum şekillerini (tecrübî) detaylı şekilde incelemektedirler mi?” sorularına cevap vermemiz gerekmektedir. Birinci soruya “evet”, ikinci soruya “hayır” şeklinde verilecek bir cevap, Fârâbî'nin haklı; birinci soruya “hayır”, ikinci soruya da “evet” cevabı Fârâbî'nin haksız olduğu anlamına gelecektir. Bizce birinci sorunun cevabının “hayır”, ikinci sorunun cevabının da “evet” olduğu buraya kadar yapılan mukayese, açıklama, benzerlikler ve örneklerden hareketle ortaya çıkmış olmaktadır.

Bununla birlikte bu cevabın her dönem ve koşulda tüm kelâm geleneğine şamil olamayacağını da belirtmeliyiz. Bu ifade, Fârâbî'nin genel yargısının bazı istisnalar üzerinde tam anlamıyla karşılığını bulmadığı anlamına gelmektedir. Bütün kelâmcıların ve kelâm geleneğinin Fârâbî'nin ifadelerinden istisna olduğu iddiasında değiliz. Bizim burada üzerinde durduğumuz nokta, ilgili yargının istisnasının olup olamayacağını araştırmak; eğer istisna var ise bunun hangisi olduğunu göstermektir.

Kâdî'nin tecrübeye dayanmayanları ile Fârâbî'nin ilk ilkelerinin aynı tarz bilgiler olduğu ve bunların oluşumunun da benzer şekilde olumsuzlama ile anlatıldığı daha önceki başlıkların bulguları arasındaydı. Şimdi de Fârâbî'nin zarûrî ve yakîn

<sup>789</sup> Ya da gerçekliğini kendi dışındaki kişilerin ittifakından alanların hepsi meşhurdur.

olmak ile nitelendirdiği tecrübî külli mukaddimelerin Kâdî'nın tecrübeye dayanan bilgileri ile oluşum şekilleri açısından benzer olduğu sonucuna ulaştık.

Kâdî bu iki tarz bilgileri kemâl-i akıl altında toplarken,<sup>790</sup> Fârâbî evâilu'l-yakîn, küllî mukaddimeler ile karşılaşmaktadır.<sup>791</sup> Ancak Kâdî'nın kemâl-i akıl nitelemesi sorumluluk dolayısıyla eylem teorisi açısından istilâhî bir kullanımdır. Bu iki tarz bilgiler Kâdî'da mücmelen olmada ortaktır. Fârâbî'de de küllî olmada ortaktırlar. Kâdî'da tecrübeye dayananların mücmelen/tümel, Fârâbî'de tecrübe ile hâsıl olanların küllî oluşu ve bunların öncesinde duyusal idrakin ya da duyumsamanın belirli bir etkinliği de önemli bir benzerliktir.

Kâdî'nın *II. Analitikler*'deki akıl anlamında kullandığı ve tecrübeye dayanmayanlar bilgiler ile tecrübeye dayanan bilgileri birbirinden ayrı değerlendirdiğini gösteren önemli bir ifadesi daha bulunmaktadır. Buna göre *II. Analitikler* anlamında kullandığı bilgiler, fiil-fâil ilişkisine dair bilgilerden önceliklidir. *II. Analitikler*'deki akıl anlamında kullandığı bilgilerin oluşumu tecrübî değil; fiil-fâil ilişkisine dair oluşan bilgiler ise tecrübîdir/ihtibâr/hibre.<sup>792</sup> “Mevcûdun varlığının ya evveli olur ya da ya da varlığının evveli olmaz.”, “Ya bu sıfat üzere olur ya da bu sıfat üzere olmaz.”, “Bu sıfat üzere olması ve olmaması muhaldir.” gibi bilgiler, fiil-fâil ilişkisine dair bilgiden öncedir. Fiil-fâil ilişkisine dair bilgiler, oluşum açısından yukarıdaki ilkesel tarzdaki bilgileri/ilkelere/asılları takip etmektedir.<sup>793</sup>

<sup>790</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 51.

<sup>791</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 22/23, 26/27.

<sup>792</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 51.

<sup>793</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 215-216. Bu itibarla idrakin bilgi için bir yol/tarik/sebepl olması hakkında “idrak eden akıl sahibi/âkil olduğunda” ifadesindeki idrak edenin “âkil olma” kaydı daha anlaşılır olabilmektedir. Buna göre idrak edenin, idrak öncesi âkil olmasıyla kastedilen, tecrübî bilgilerin kendilerini takip ettiği ilkesel bilgilere sahip olmasıdır. Buradaki açıklamalarda idrak ile bilgi/ilim birbirinden ayrılır. İdrakin bilginin bir yolu olması, bilgiyi zorunlu kılması anlamında değil, varlığını mümkün kılması anlamındadır. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 60. Bu sebeple idrak, âkil/akıl sahibinden ortaya çıktığında duyusal idrak sonrası bilginin varlığını mümkün kılar. Aklı noksan olandan/nâkîsu'l-akl çıktığında ise idrak bilgiye bir yol/sebepl/tarik olamaz, duyumsama olarak kalır. Kâdî'nın âkil ve nâkîsu'l-akl arasındaki farkı, idrakin bilgiye bir yol olabilmesine imkân tanıyan tecrübî bilgilerin kendilerini takip ettiği ilkesel bilgilere/öncüllere sahip olup olmamasına dayanmaktadır. Âkil, bu bilgilere/ilkelere sahip olanı; nâkîsu'l-akl ise bu bilgilere/ilkelere sahip olmayana niteler. Bu sebeple de nâkîsu'l-aklın örneği olarak mecnuna işaret edilir. Mecnûnun idrak etmesi mümkündür ve buna bir engel yoktur. Ancak mecnun bilemez. İdraki bilgiye dönüşmediği için de bildiklerinden (nazarî ve amelî) hareketle bilmediklerine ulaşamaz. Bundan dolayı da idrak, bilginin varlığını zorunlu olarak gerektiren anlamında bir tarik/yol/sebepl kabul edilemez. İlkesel bilgilere/öncüllere sahip olan kişinin (âkilin) idraki bilgiye dönüşebilir. Bu bilgi hali, kendisinden hareketle bilinmeyenlere ulaşabilmenin olanağını sağlar. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 213, 214; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XII: 59-60. Fârâbî'nin *Fusûl*'daki şu ifadelerinin de benzer bir duruma işaret ettiği düşünülebilir. “Nazarî aklın, amelî akıl için zarûrî olduğu açıktır...”. Bk. Özturan, *Akıl ve Ahlak*, 94. Fârâbî'nin ahlâk ve akıl anlayışı, amelî aklın nazarî akla olan ihtiyacı ve nazarî akla olan bağlılığı hakkında detaylı bilgi için bkz. Özturan, *Akıl ve Ahlak*, 71-118, 127-150. İbn Sînâ'nın “İnsânî fiillerin tamamı, çoğunlukla nazarî kuvveye başvurmak

Bu noktada Kâdî'dan önceki döneme bakmak önemli olabilir. Yukarıda Eş'arî'nin naklinde dikkat çektiğimiz *ihtibâru'l-eşya* ve bunun *zarûrî* oluşu, Kâdî'nın kendisinden önceki geleneği ile bağlandığı bir noktadır. Bu da tecrübe edilerek elde edilen bilginin daha önce yine zarûrî bilgi kapsamında kullanıldığına ve Kâdî ile aynı noktaya işaret etmektedir.<sup>794</sup>

Bütün bunları özetlemek gerekirse, doğduğu andan kemâl noktasına kadar kendinde zarûreten oluşan bir takım bilgiler ile bireyin akli kemâle ermektedir. Yani kişinin teklife muhatap olması ve nazarda bulunması mümkün olabilmektedir. Bunlar tecrübî zarûrî ile tecrübî olmayan zarûrîler şeklinde iki kısımdır. Tecrübî olmayan zarûrîler önce oluşmakta; bu bilgiler daha sonraki duysal idrakin ve tecrübenin bilgiye dönüşebilmesi için gereklidir.<sup>795</sup>

Kişinin, kemâle erdikten sonra, kemâlini etkileyen tecrübî bilgiler içinde fiil ve değere ilişkin kendinde oluşan bilgilere uygun hareket etmesi gerekmektedir (vâcip).<sup>796</sup> Kişi bildiğine uygun hareket ederse medhe, uygun hareket etmezse zemme muhatap olacaktır; zira muhatap olacağı sonucu kendisi ızdırâren (tecrübî olarak) kemâl-i akıl öncesi dönemde öğrenmiş ve bu bilgi kendisinde yer edinmiştir.<sup>797</sup> Muhatap olacağı bu sonucun bilgisi de, kendisinin kemâl öncesi tecrübe ettiği (kendinde oluşan) fiil-fail ilişkisine dair zarûrî bir bilgidir.

---

zorundadır. Nazarî alanda tümel/küllî bir görüş; amelî alanda ise amel edilenlerde olduğu gibi belirli tikel bir görüş olur.” ifadesi de insan eylemlerindeki nazarî ve amelî kuvveye ayrıca buradaki tümel ve tikel görüşe/re'ye olan ihtiyacı dile getirmektedir. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 96.

<sup>794</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 480-481, Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 42.

<sup>795</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 215-216.

<sup>796</sup> Vâciplik, bilinene uygun eylemin gerekliliğini ifade eder. Bu itibarla vücûb, bilgidен sonra bilginin neticesinde gündeme gelmektedir. Vâcibin, “bilenin (âlimin) yapmadığı için zemmedilmesini gerektiren şey” olarak tanımlanması bu duruma işaret eder. Dolayısıyla vücûbiyetten önce bir bilginin olması gerekir. Kâdî, *el-Muhtasar*, 234.

<sup>797</sup> Zarûrî bilgilerin tamamının, akılda takarrürü/sabitliği/ yer edinmesi gereklidir. Kişinin zarardan uzak durması, kendindeki hallerine dair bilgi içerisinde kişinin kendinde doğrudan (mübteden) oluşan bilgilerden değerlendirilebilir. Ancak vücûb/ gereklilik bilgisi, Kâdî'nın sistemi açısından medih ve zem ile iç içedir. Yine fiil-fail ilişkisinde gündeme gelen kavramlardır. Kişinin yaptığında övgü yapmadığı takdirde de yergiyi hak etmesi, Kâdî'nın sisteminde “vacip” adını almaktaydı. Bu sebeple vacip kavramları “medih ve zem”den bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla “kişinin kendinden zararı def etmesinin vücûbu/gerekliliği”, “zararı def ettiği takdirde övgüyü, def etmediği takdirde yergiyi hak etmesi” şeklinde anlaşılmalıdır. Bu sebeple fiil-fail, husun-kubuh ya da vacip ile ilişkili bir şekilde zikredilen eylemlerin vücûbiyetinin bilgisinin, “tecrübeden” bağımsız düşünülmemesi gerekir. Kısaca “kişi kendinden zararı def etmeyi”, kendinde doğrudan kendi halleri açısından bulabilse de, “def etmenin gerekliliğinin övgü ya da yergiyeye müteallik olacağını bilmesi” tecrübe alanına aittir. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 564, 565.; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XI: 198. Kâdî'nın bir tanımı da “vâcip, bilen yapmadığı takdirde zemmi hak ettiği şey” şeklindedir. Kâdî, *el-Muhtasar*, 234. Sevap, ikab, istihkak, zem, medh, vücûb vb. nitelermelerin tamamı, fiil-fail ilişkisinde gündeme gelmektedir. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 213, 214, 313-379. Zarar, fayda, istihkak vb. kavramların elemler ve sesler gibi müdrekat ile ilişkisi hakkında bk. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 180, 182.

Buraya kadar elde edilen bilgiler, Kâdî'nın ve diğer bazı kelamcılarının, *II. Analitikler*'deki akıl anlamındaki bazı ilkeleri açık şekilde kullandıklarını ortaya koymaktadır. Yine kelamcılarının herhangi birinin bunlar arasında aklî vacip şeklinde eylem açısından sorumluluğu ifade eden bir önermeye ya da öncüle yer vermediği de görülmektedir. Ayrıca gerek Fârâbî'nin verdiği spesifik örnekler gerekse kelamcılarının metinlerindeki türevlerinin, Kâdî'nın kendi ifadelerinde tecrübî akıl/tecrübî bilgi anlamında kullandığı da ulaşılan sonuçlar arasındadır.

Kelamcılarının akıl nitelemesinin çok geniş bir kullanım alanı vardır. Zarûrî bilgiler, bilgiler olması açısından akıl ya da akıllar adını alsa da aynı akıl anlamına gelmemektedir. Zira her zarûrî bilginin oluşum şekli aynı gerçekleşmemektedir. Sorunun bir kısmı, kelamcılarının farklı bilgi türlerini nitelediklerinde yine mücerred/mutlak şekilde akıl terimini kullanmalarından kaynaklanmaktadır.

Filozofların sistemlerinde bilgi teorisindeki geçilen zihinsel ve epistemolojik süreçlerde akıl farklı bir kavramla nitelenmektedir. Kelamcılarının büyük çoğunluğunda böyle bir değişiklik anında akla ilişkin bir nitelik görülmez.<sup>798</sup> Ancak detaylara inildiğinde görülmektedir ki, Kâdî'da gösterildiği üzere, bilgi anlamında akla, bilginin oluşumu açısından dikkate aldığımızda, bilgi teorisindeki aklın aşamalarına farklı nitelikler yüklemek mümkün hale gelmektedir.<sup>799</sup>

<sup>798</sup> Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan*, 175-195; M. Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009): 60; Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 60.

<sup>799</sup> Örneğin Kâdî, aklın his, kuvve, kudret, alet, cevher vb. kullanımına lafzen karşı çıksa da bazı manaları açısından kabul edilebilir bulmaktadır. Ancak o buradaki aklın geçirdiği fonksiyonel değişiklik sebebiyle akla yeni bir nitelik yüklememektedir. Bazı zarûrî bilgileri akıl şeklinde nitelemesi, zarûrî bilgilerin tamamının akıl olduğu anlamını taşısa da, bu onların bilgiler olması açısından bir birlikteliğini ifade eder. Bu zarûrî bilgilerin aynı mahiyette, aynı oluşum şekli açısından akıl anlamına sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, III: 236. Ancak o burada örneğin tecrübeye dayanan bilgiler şeklinde kullansa da tecrübî akıl/akıllar kullanımını tercih etmediği gibi; tecrübeye dayanmayan bilgiler hakkında da tecrübî olmayan ya da garizî/fitrî akıl/akıllar şeklinde kullanımını tercih etmez. Burada önemli olan husus, aklın bilgi anlamında kullanımından sonra bunların hangi bilgi anlamında kullanıldığıdır. Buna dikkat edildiği takdirde Kâdî'da tecrübî, tecrübî olmayan/garizî/fitrî akıl, müdrîk ya da müdreğ akıl (alet/kuvve/kudret/his şeklinde idrak edici anlamında müdrîk, idrak edilen bilgi anlamında müdreğ olur); temyiz etmesi dikkate alındığında temyiz eden bir alet/kuvvet/kudret/his şeklinde temyiz edici anlamında el-aklu'l-mümeyyiz; temyiz edilen bilgi anlamında el-aklu'l-mümeyyez şeklinde nitelenebilir görünmektedir. Kâdî'nın bunlara lafzen itiraz edeceğini mana itibarıyla ise kabul edebileceğini varsayabiliriz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XI: 376-379. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, XII: 160, 161, 164. Saffâr el-Buhârî de Mu'tezile'den bazılarının aklı garizî ve ihtiyârî şeklinde ikiye ayırdığını söyledikten sonra garizî akıl ile tabîi aklın kastedildiğini belirtir. Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille*, 185.

Kâdî'nın ve Mu'tezile'nin, aklî vâcibâtan saydığı şeylerin sorumluluk yönü dikkate alındığında, bilgi teorisinin değil eylem teorisinin konusu olduğu;<sup>800</sup> ancak bunları eylemenin gerekliliğini ve bu eylemlerin kendisini bilmenin de bilgi teorisinin konusu olduğu vurgulanmalıdır. Fiil-fail ilişkisine ve bunlarla ilgili husun ve kubha dair hükümlerin bilgisinin tecrübî-zarûrî olarak bilinmesi, yukarıdaki önermelerin tecrübî olarak bilindiği anlamına gelmektedir. Zira bunların tamamı fiil-fail ve husun-kubha dair hükümlerin kapsamına girmektedir.<sup>801</sup>

Sorumluluk, bilgiye ilişkin bir durum olduğuna göre, bu bilgilerin sorumluluğu eylem teorisini, bu eylemlerin sorumluluğunu/gerekliliğini bilmek ise bilgi teorisini ilgilendirmektedir. Nihai açıdan kişinin zarûrî bilgi kaynakları yukarıda zikredildiği şekliyle sınırlıdır. Dolayısıyla “Kişi zarûreten ya da ızdırâren bilir.” ifadesi, bilgi teorisinde kemâl öncesi; “Akıl bunları gerektirir.” ifadesi de bilgiye uygun eyleme yükümlülüğü dolayısıyla kemâl sonrası ile ilgilidir.

Bir örnek ile konuyu somut hale getirebiliriz. Kişi “anne ve babaya iyilik etmenin gerekliliğini” tecrübî ve tümel olarak (tecrübî akıl) bilmektedir. Onun bilgisi başlangıçta ya da doğuştan değildir. Bu ve diğer bilgiler kemâl seviyesine ulaştıktan sonra tecrübî bilgi/akıl (tümel bilgi), “kendisinin de kendi anne ve babasına iyilik etmesi gerektiğini” (tikel eyleme yönelik gerekliliği) söylemektedir. Zira kişi, yine daha önce tecrübe ettiği üzere “anne ve babasına iyilik etmeyenlerin yerildiğinin”; “iyilik edenlerin ise övüldüğünün” tecrübî bilgisine/tecrübî aklına sahiptir. Bu bilgi kendisinde cümleten/mücmelen kemâl öncesi oluşmuştur.

Bilgi/bu fiili eylemenin gerekliliğini bilmek, eyleme sorumluluğunu doğurduğu için “*bu akıl yani tecrübî – tümel bilgi*” kendi anne ve babasına iyilik etmesini (tikeli/tafsîl) gerekli kılmaktadır. Bu sebeple ahlâkî eylemlerle ilgili olarak sorumluluk öncesi süreçte tikellerin duyumsanması sonucu oluşan tecrübî birikim, akıl ile tümel bir idrake dönüştürülmektedir. Bu tümel idrak bir bilgidен ortaya çıkmadığı için delilden

---

<sup>800</sup> Eylem teorisi ile kastettiğimiz Yunus Cengiz'in ifadesiyle “Eylem insandan nasıl sadır olur?” sorusunun yanıtının aranması ve bu soruya yönelik cevapları nitelemektedir. Kâdî'nın sisteminde “Eylem insandan nasıl sadır olur?” sorusuna eğilen önemli ve kapsamlı bir çalışma için bkz. Yunus Cengiz, “Ön söz”, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdulcabbar Örneği*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 9. Bizim tezde yöneldiğimiz “Eylem insandan nasıl sadır olur?” sorusu değil, “Eylemler bilgi kaynaklarından hangisinin konusudur?” “Eylemlere dair bilgilerde bilgi kaynaklarının etkinliği nelerdir?” vb. sorulardır. Bu sebeple bilgi kaynaklarına konu olması açısından eylem ve eylemlerin bilinebilirliği soruşturulmaktadır.

<sup>801</sup> Kâdî Abdulcabbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 105.; Kâdî Abdulcabbar, *Şerh*, 51.

medlûle şeklinde bir ilişki içinde değerlendirilmez. Bu tümel bilgi, Allah tarafından kulda yaratılmıştır.<sup>802</sup> Tikelden ve duyumsamanın da kendisinden bağımsızdır.

Burada zorunluluk tümevarımsal sağlanıyor görünse de buradaki tüme varma, bilgiden bilgiye değil, idrakten bilgiye şeklindedir. Tikel duyumsamanın tecrübeye dönüşen formu tecrübe ile kesinliği sağlamış olmaktadır. Tecrübî ve tümel bilgi, tikel eylemin bilgisinin aslı/ilkesi/mebde'i olmaktadır. Daha sonra bu süreç, kemâl-i akıldaki tümel/mücmel bilgilerden tikele (sorumluluk alanına) doğru tümdengelimsel<sup>803</sup> bir istidlale dönüşerek tikelin durumunu bilmek şeklinde işletilmektedir.

Bütün bu süreçlerin oluşabilmesinin ön koşulu ise, Kâdî'nin tecrübeye dayanmadığını söylediği bilgilerin kişide bulunmasıdır. Zira bu tarz bilgilerin bulunmadığı kişiler (mecnûn), teklif kapsamında değildir. Çünkü onda yukarıdaki örnekteki tecrübî bilgi, oluşamaz. Dahası onun ilk bilgileri olmadığı için, o duyusal idrakten süzülenleri temyiz edememekte, tümel bir forma dönüştürememektedir. Bu sebeple anne-babaya itaatin vacip olduğu gibi bir öncül, kendisinde oluşmamaktadır. Bu ilke/bilgi kendisinde bulunmadığı için de sorumlu kabul edilmemektedir.

Nihâî anlamda Kâdî Abdulcabbâr'ın, Fârâbî'nin ilgili örneklerini *II. Analitikler*'deki akıl anlamında kullandığı bilgiler (tecrübeye dayanmayanlar) içerisinde zikretmediği görülmektedir. Bunların oluşumunun da tecrübî olarak gerçekleştiği kaydedilmelidir. Bu ilkeler (çoğunluğun) başkalarının bilgisi olarak kabul edilmemektedir. Duyusal idrak, tecrübe, aklî temyiz ve aklî tümelleşme gibi kişinin kendi bilgisi, biyolojik ve nefsin zihinsel güçlerinin etkisi sonucunda kişinin kendi bilgisi olarak kurgulandığının altı çizilmelidir. Dolayısıyla Mu'tezile ilgili bilgileri "başkalarının doğruları, bildikleri, bildirdikleri, güvenilen kişilerin sözlerinden alıp tümel öncül olarak aldıkları/kabul ettikleri/güvendikleri" anlamlarında "meşhur" olarak kullanmamaktadır.

Mu'tezile'nin, bazı konuların "nassın bildirmesinden sonra bilinebileceği" şeklindeki Eş'arî tezine muhalif olduklarını düşündüğümüzde,<sup>804</sup> temel bazı öncüllerin kişisel bilgi ve tecrübe neticesinde elde edilmesi gerektiği iddiasında olduklarını da

<sup>802</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XI: 198-199; Murat Memiş, *agt.*, 89.

<sup>803</sup> Kâdî Abdulcabbâr'da tümelden tikele şeklinde tümdengelimsel akıl yürütmeyi niteleyen ifadenin "alâ tarîki't-tahdîd" olması oldukça muhtemeldir. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, 48; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, I: 80/81. Çünkü Nesefî kelamcılarının *tahdîd* kelimesinin mantıkçıların istilâhında "burhan" anlamında kullanıldığını, taksîm kullanımının da istikrâya karşılık geldiğini belirtmektedir. Nesefî, *Tabşıra*, 10.

<sup>804</sup> Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdulcabbâr Ekseninde Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar*, 27 (2016): 286.

söyleyebiliriz. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin bu öncülleri, “kişinin kendi dışındaki başkalarının doğruları” olarak almadıklarını; bilakis “herkesin kendisinin bilebileceğinin” ve “herkesin aynı bilgi ve tecrübeyi gerçekleştirebileceğinin” teorisini sunduklarını söylemeliyiz.

### 3.5. KELÂMA MEŞHÛR VE MAKBÛL NİTELEMESİ: PSİKO-SOSYAL VE EPİSTEMOLOJİK BİR ANALİZ

Bir sonraki başlığa geçmeden önce bir noktanın altı çizilmelidir. Fârâbî, meşhurluk dışında kelâma makbûlât cinsinden öncüller üzerinden de atıflar yapmaktadır. Meşhur ve makbûlun kelâma nispeti, mahiyet açısından farklı anlamlara gelmektedir. Bu sebeple üçüncü bölümde buraya kadar olan başlıkların ve Fârâbî’nin kelimelere nispet ettiği öncüllerin düzeyinin meşhûrât olduğunu kaydetmeliyiz. Dolayısıyla bu başlığa kadar olan kısımları, meşhûrât ve bu konuda Fârâbî ile kelâmın mukayesesi şeklinde düşünmemiz gerekir.

Bu başlık altında meşhur ile makbûlun ayrımının temel dayanağını tespit ettikten sonra, makbul ile kelâma nispet edilen şeyin, kelâmî epistemolojideki yerini belirleyeceğiz. Bu şekilde kelâm ile mukayeseyi daha gerçekçi bir zeminde yapabileceğiz. Ayrıca burada kelimelere meşhur nispetinin psiko-sosyal bir arka planına dikkat çekeceğiz.

Fârâbî’nin, meşhur yargıları, herkesin ya da çoğunluğun ittifakı üzerinden tanımladığını daha önce gördük. O makbulü yargıya yönelik kabul üzerinden tanımlasa da burada aslolan haberin bir veya birçok kimse ya da bir topluluktan alınarak kabul edilmesidir.<sup>805</sup> Her iki kategori (meşhur-makbûl) yargının kabul edilişi üzerinden bir değer kazanmaktadır. Ancak meşhurun kazandığı değer ile makbulün kazandığı değeri belirleyen şey, ikisinin arasındaki nicel görülebilen ancak hakikatte nitel bir farklılıktır.

Bu nicel farklılığı, toplum ile toplumu oluşturan farklı gruplar üzerinden gösterebiliriz. Meşhur bütünü ifade ederken; makbûlât bütünü oluşturan parçaların ayrı ayrı kendi gerçekliklerini temsil eder. Bundan dolayı filozof meşhurda nicel değeri daha fazla olan bütün insanlar ya da çoğunluğa vurgu yaparken; nicel değeri daha düşük olan makbulde bir kişi, birçok kişi ya da bir topluluğa vurgu yapar. Kişi üzerinde yapılan nicel azalma hakikatte niteliksel bir değişikliği de gündeme getirmektedir.

<sup>805</sup> Fârâbî, *el-Burhân*, 65/73; Fârâbî, *el-Fusûlu’l-Hamse*, 35/46; Fârâbî, *el-Fusûlü’l-Hamse*, 65.



Bunu dörtgen üzerinden somutlaştırabiliriz. Dörtgen bir bütün olarak kabul edildiğinde dörtgenin bütünü, bütün insanların oluşturduğu topluma kaşılık gelir. Ancak dörtgeni ikiye ya da dörde bölelim. Elimizde kendi gerçekliğine sahip iki ya da dört parça bulunacaktır. Dört parça, kendi başına bir değere sahiptir. İşte bu her bir parçanın kendi içinde taşıdığı değer, bütün insanları oluşturan farklı kümecikleri temsil eder.

Şimdi dörtgenin dört parçası örneğini geliştirelim. Fârâbî döneminde toplumun (bütün insanların) dört farklı gruptan oluştuğunu düşünelim. Fârâbî dört parçanın oluşturduğu bütün olarak dörtgenin/bütünün/toplumun ortak değerlerini (yargılarını) meşhur, her bir parçanın kendi değer yargılarını makbul şeklinde tanımlamaktadır.

Bu temsili dört grup üzerinden şöyle somutlaştırabiliriz. Fârâbî dönemi o toplumun (bütün insanların ya da çoğunluğun); Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahûdiler ve Senevîler'den oluştuğunu varsayalım. Bu dört grubun ortak değer yargıları, meşhura; her bir grubun kendi içindeki değer yargıları ise makbûl kategorisine karşılık gelmektedir.

Nimet verene şükrün gerekli, anne-babaya itaatin vâcip ve nankörlüğün çirkin olması gibi öncüllerin İslâm dini ile olan ilişkisini düşündüğümüzde, dikkatsiz bir okuma, Fârâbî'nin ilgili öncülleri kelâmcılara dînî gelenek üzerinden nispet ettiğini düşündürebilir. Bunun devamı olarak da Fârâbî'nin meşhur nitelemesi ile dinin kitâbî yönünü kastettiği yargısına varılabilir. Ancak hemen belirtelim ki bu ikisi de hata olacaktır. Kısaca söylemek gerekirse Fârâbî ilgili yargıları kelâmcılara meşhur üzerinden atfederken, dînî bilgi kaynaklarına dayandıklarını (kitâb, sünnet) kastetmemekte; toplumsal kabullere dayandıklarını kastetmektedir.<sup>806</sup>

Bu açıdan baktığımızda meşhur, belirli inanç topluluklarının değil toplumu oluşturan bütün inanç topluluklarının üzerinde ittifak ettiği öncüllere verilen bir nitelemedir. Makbûl ise bahsi geçen inanç topluluklarının kendi inanç ve amel ile ilgili kabullerini ifade etmektedir. Dolayısıyla meşhurluk bir üst kimlik olarak toplumsal kabulü; makbûl ise toplumu oluşturan toplulukların kendi dinsel kabullerini temsil eder. Bu sebeple farklı inanç topluluklarının ortak makbullerin, toplumsal kabulü yani şöhreti doğurduğu; bunun da meşhur adını aldığını belirtebiliriz.

---

<sup>806</sup> Bu durum, Fârâbî'nin yargılarının muhatabı olarak Mu'tezile (kısmen de Mâtürîdî) ile sınırlandırmamızın isabetli olduğuna da işaret eder. Zira diğer geleneklerde ilgili öncüllerin gerekliliği, nas üzerinden dinsel geleneğe ait kılınmaktadır. Bu sebeple Fârâbî, bu öncülleri toplumsal kabullerden aldığı ile Mu'tezile'yi kastetmektedir.

Peki, Fârâbî bu öncülleri hangi açıdan kelâmcılara nispet etmektedir? Hemen belirtelim ki Fârâbî bu öncülleri kelâmcılara nispet ederken, toplumsallığa dayanmaktadır. Bu sebeple olsa gerek Fârâbî, ilgili açıklamalarında sürekli genel anlamda “bütün insanlar ya da herkes” nitelemesi üzerinde ısrar etmektedir.<sup>807</sup>

Bu durum, Fârâbî dönemi açısından sosyolojik çıkarımlar yapmamıza da olanak tanımaktadır. Zira Fârâbî, bu öncülleri bütün insanlara nispet ederek, aslında ilgili öncüllerin, toplumu oluşturan tüm grupların ortak ilkeleri/inançları olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple de o, kelâmcıların bu öncülleri kullanmalarını, belirli inanç birlikteliği üzerinden kendi dinsel geleneklerine değil, kelâmcıların da yer aldığı toplumsal bütünlüğe dayandırmaktadır. Sonuç olarak Fârâbî, bu öncülleri İslâm dini geleneğinin bir parçası olmaları açısından değil, o toplumun toplumsallığının bir parçası olmaları açısından kelâmcılara nispet etmektedir. Bu açıklama meşhur nispetinin sosyolojik bir boyutuna işaret etmektedir. Daha önce ise kelâmcıların burhânî seviyeye çıkamaması dolayısıyla psikolojik yetersizliklere dikkat çekmiştik.

Netice itibariyle Fârâbî'nin kelâmcılara meşhûr nitelemesinin psiko-sosyal bir içeriği bulunduğu anlaşılmaktadır. Psikolojik yön, kelâmcıların burhânî seviyeye ulaşmadaki yetersizliklerini ifade etmektedir. Sosyolojik yön ise burhânî seviyeye erişemeyen kelâmcıların ulaşabildikleri en üst bilim paradigmasını temsil etmektedir. Dolayısıyla psikolojik yön, kelâmcıların yetersizliğini; sosyolojik yön ise muhtemel en üst yeterliliğini dile getirmektedir.

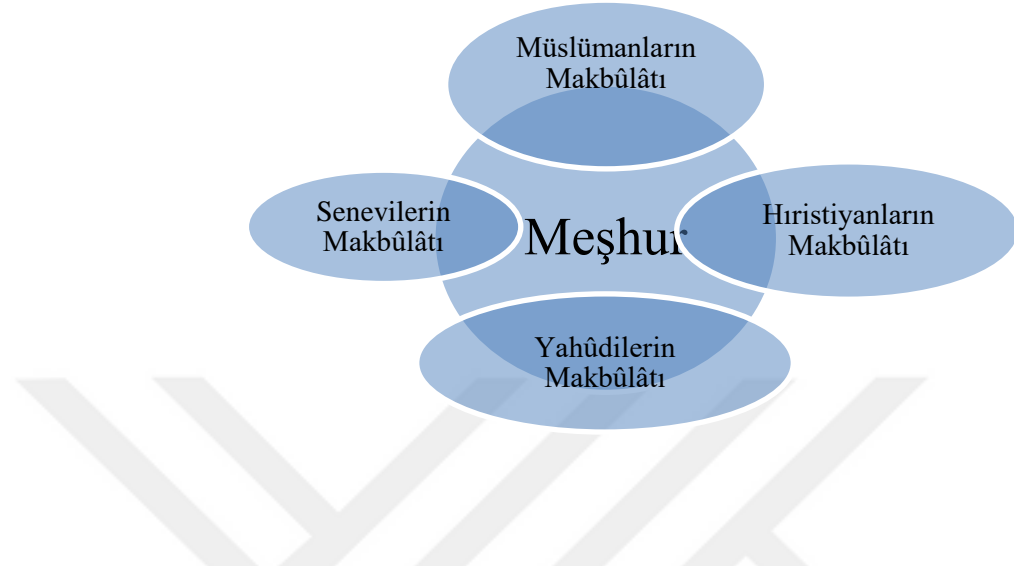
### **3.5.1. Fârâbî'nin Makbûlât Nitelemesinin Kelâmî Epistemolojideki Uzanımı: Haber-i Resul**

Önceki başlıkta meşhur ve makbûl arasında nicel fark olduğu; bu niceliğin ise kendi içinde nitel bir farklılık barındırdığı ortaya çıkmıştı. Bu nitel farklılık, her grubun kendi içindeki inanç/öğreti vb. birlikteliğidir. Bu başlıkta Fârâbî'nin makbûlât nitelemesi ile dînî kaynakları kastettiğini ortaya koyduktan sonra bunun sadece İslâm kelâmı açısından taşıdığı değeri soruşturacağız.

Makbûlâtın toplamının meşhurâtı oluşturduğunu; makbûlun bir inanç biçiminin kendi inançlarını ifade ettiğine daha önce temas ettik. Bu açıdan Yahûdîliğin Ahd-i Atik, Hıristiyanlığın ise Ahd-i Cedid kaynakları inanç, amel, hukuk vb. kabulleri

<sup>807</sup> Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, 156/157; Fârâbî, *Kitabu'l-Cedel*, 17-19.

makbûlât kategorisi içine girmektedir. İslam açısından da Kur'ân-ı Kerim'e ve hadislere dayanan ilkeler bu kapsamdadır. Bunu bir şekil üzerinde şöyle gösterebiliriz.



Şekil 3.3. Makbûlât ve meşhûrât ilişki şekli

Bu noktada bir sorunu açıklamamız gerekebilir. Bu dört grubun herhangi üçü kendi içinde aynı ilkelerin gerekliliğinden bahsediyorsa bu meşhur mu makbûl mü kabul edilecektir? Fârâbî'nin meşhuru bütün insanlar ya da insanların çoğu üzerinden tanımlamasını dikkate aldığımızda, ilgili soruyu meşhur şeklinde cevaplayabiliriz.

Bu açıklamalar, İbn Sînâ'nın "Allah'ın bir olduğu yargısını" neden meşhur kategorisinde nitelendirdiğini de göstermektedir.<sup>808</sup> Bu yargının meşhur içinde tavsif edilmesi, ilgili öncülün toplumun ya tamamı ya da çoğu tarafından kabul edildiğine işaret etmektedir. Bu durum da bizim ilgili soruyu Fârâbî'de meşhur olarak cevaplamamızın doğrulamasını verebilir.

Fârâbî'de kelâm ilminin fâzıl ve fasit tüm dinlere özgü olduğu yorumumuzu burada daha ileri taşıyabiliriz. Buna göre Hıristiyan ve Yahûdi bilginlerin önceki başlıklarda incelediğimiz öncülleri var ise, Fârâbî'nin onları da İslâm kelâmında olduğu gibi meşhur ile nitelediği ortaya çıkar. Biz bunun İslâm kelâmı açısından tutarlılığını sorguşturduk. Diğer dinlerin kelâm gelenekleri açısından böyle bir sorguşturma yürütmedik.

<sup>808</sup> İbn Sînâ, *Topikler*, 29.

Şimdi de makbûl nitelemesinin diğer dinlerin kendi inanç ve amel öğretilerini taşıyan kutsal kitaplarına kadar uzandığını belirtebiliriz. Bu itibarla Yahudilik ve Hıristiyanlığın inanç veya amelle ilgili kutsal kitap menşeli hükümlerinden hareketle yapılan faaliyetler, kelâm ve fıkıh kapsamında değerlendirilebilecektir.

Bu konuyu İslâm kelâmına uyarladığımızda konu daha açık hale gelecektir. Zira Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sagîr (Kitâbu'l-Muhtasari's-Sagîr fi'l-Mantık 'alâ Tarîkati'l-Mütekellimîn)* adlı eserinin sonunda fikhî kıyasları incelerken bu durumu ortaya koymaktadır. Fârâbî'nin fikhî kıyasın parçaları olarak verdiği öncüller incelendiğinde bunların ayetten mülhem hükümler olduğu dikkat çekmektedir.

Örnek olarak öncüllerin birkaçını zikredebiliriz. Fârâbî; “Yüzlerinizi yıkayınız.”,<sup>809</sup> “Yalan söylemekten kaçınınız.”,<sup>810</sup> “Şaraptan sakınınız.”,<sup>811</sup> “Hırsızın elini kesmek gerekir.”<sup>812</sup> gibi ayetleri, makbûlât cinsinden öncüller/sözler olarak incelemektedir.<sup>813</sup> Dolayısıyla Fârâbî açısından herhangi bir öncülün makbûlât cinsinden addedilmesinin arka planında inanç/öğreti/ideoloji birlikteliği olduğunu söyleyebiliriz. Bu tespit, Fârâbî'nin makbûl nitelemesinin kelâmî epistemolojideki yerinin Kur'ân ve Hadis olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple mütevatir haberin de bu kapsam içine girme imkânını soruşturmamız gerekmektedir.

Burada bir hatırlatma yapmak gerekebilir. Bu niteleme, sadece Kur'ân'ı muhatap almamakta; öğreti/ideoloji/inanç olması açısından bir veya birçok kişi ya da bir topluluk haberi olanların tamamına yöneliktir. Ancak biz bu çalışmanın sınırlılıkları içinde kelâmî epistemolojideki karşılığı olan Kitâb üzerine yoğunlaşacağız.

Bu nitlemenin uzandığı diğer bir kategori ise Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerdir. Ancak biz bu konuya girmeyeceğiz. Zira Kitâb'ın tevâtürlüğüne uzanan bir niteleme varken, hadise uzanan nitlemenin boyutunu tartışmak anlamsız olacaktır. Aslon kitâbtır; bu noktada hadis fer' kapsamındadır. Asla yönelik niteleme incelendiğinde fer'in durumu da buna göre netleşecektir. Bu itibarla hadis hakkında da bir sonuçtan bahsedecek olsak da bu sonucu, asla göre inşa edeceğiz.

---

<sup>809</sup> en-Nisâ, 4/43; el-Mâide, 5/6.

<sup>810</sup> el-Hacc, 21/30.

<sup>811</sup> el-Mâide, 5/90.

<sup>812</sup> el-Mâide, 5/38.

<sup>813</sup> Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sagîr*, 84-87/118-121.

### 3.5.2. Kitâb'ın Doğruluk Değeri

Biz bu başlık altında Kur'ân'ın epistemik değerini ya da bunun üzerine bina edildiği niteliğin Kur'ân için tutarlılığını tartışmayacağız. Bilakis kelâmcıların Kur'ân'a nispet ettiği bilgi değeri ile Fârâbî'nin makbûl tanımlamasını karşılaştıracacağız. Bunun için de öncelikle mütekellimûnun haber hakkındaki açıklamalarını soruşturacağız. Bu kapsamda ortak ve farklı bazı hususiyetler tespit edip, kelâmî epistemolojide Kur'ân'ın yerini netleştirdikten sonra bunları mukayese edeceğiz.

Kur'ân'ın epistemik değeri, kelâm kitaplarının bilgi bahislerinde haber üst başlığı içinde incelenmektedir. Haberin tanımı hakkında ulemâ arasında ittifak olduğunu söylemek güçtür. Haber, “Doğru veya yalan olma ihtimali bulunan söz.”, “Bir muhbirinin olması gereken söz.” vb. şekillerde tanımlanmıştır.<sup>814</sup> Kelâmcıların haber tasnifinde mütevâtir ve ahad şeklinde ikili yapı ağırlıklıdır. Ancak bu konuda üçlü yapının da olduğu tasnifler görmek mümkündür. Bununla birlikte ikili tasnifler de kendi içinde üçlü yapı arz etmektedir. Haber-i sadık şeklinde verilen tanımlarda sadık haberin ikili olması bu sebeptir. Dolayısıyla haber tasniflerinin üçlü ele alınması daha doğru olacaktır.<sup>815</sup>

Üçlü tasnif modeli, haberin doğruluk (sıdk) ve yalanlık (kizb) olasılıklarını dikkate almaktadır. Kâdî Abdulcabbâr bunları doğruluğu bilinen, yalanlığı bilinen, doğru ve yalanlığı bilinmeyen haberler şeklinde tasnif eder. Doğruluğu bilinenleri kendi içinde ikiye ayırır. Bunlardan birincisinin doğruluğunun zarureten, ikincisinin de iktisâbî/istidlâlî olarak bilindiğini belirtir. Mütevâtir haber bunlardan zarûrî olanı ifade eder. Ahâd haber ise doğru ve yalan olduğu bilinmeyen kısmında ayrıca ele alınır. Dolayısıyla Kâdî'da doğru haber/haber-i sâdik ikili yapıdadır. Birincisi doğruluğu zarureten olandır. Buna özel olarak mütevâtir adını verir. Örnek olarak, şehirler ve melikler, Hz. Peygamber'in beş vakit namaz kılarak, zekât vererek, Kâbe'yi haccederek dini hayat sürdüğüne dair bize verilen haberleri zikreder.

Diğer haber türü, doğruluğu istidlâlî/iktisâbî olandır. Müellif, bu iktisâbî olana özel bir isim vermez; ancak sünni kelâm metinlerinde haber-i resul şeklinde geçen

<sup>814</sup> Haber hakkında detaylı bilgi için bk. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Van: Bilge Adamlar, 2008), 51-55; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 63; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlî Mantık Yapısı*, 49-51.

<sup>815</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, 55.

tanımın içeriğini verir. Buna göre Allah'ın birliği, adil oluşu, nebinin nübüvveti gibi, Hz. Peygamber ikrar edildiğinde dinle ilgili verilen haberler bu kapsama girmektedir.<sup>816</sup>

Burada verilen haberlere dikkat edildiğinde bunların Kitâb'taki ilkeler olduğu görülür. Buna göre Kâdî, Allah'ın birliği, adil oluşu, nebinin nübüvveti gibi Kur'ânî haberleri, doğruluğu istidlâlî olarak bilinen haberler kategorisinde zikretmektedir. Kâdî, başka bir yerde de hakkında nazar ve istidlalde bulunulan ve doğruluğu haber verenin doğruluğu neticesinde gerçekleşen haberleri üç kısımda ele alır. Birinci kısımda sünnetle birlikte Fârâbî'de makbûl kategorisinde bulunan Kitâb'ı ele almaktadır. Bu haber, doğruluk değerini haklarında yalanın mümkün olmama gerekçesiyle elde etmektedir.<sup>817</sup>

Bâkillânî de haberi vacip, imkânsız ve mümkün ayrımı ile üçlü şekilde ele almaktadır. İctimâ-i zıddeynin ve bir cismin aynı anda iki mekânda bulunmasının imkânsız olduğu haberini vacip (doğruluğu kendinden bilinen); bir cismin iki mekânda bulunduğu ve iki zıddın bir mahalde var olduğu haberini imkânsız (yalanlığı kendinden bilinen); peygamberden verilen haberleri ise mümkün kategorisinde (doğruluğu istidlâlî) zikretmektedir. Mümkünün niteliği, doğru ve yalan ihtimali bulunan haber olmasıdır. Bu tarz haberler, doğruluk değerini, doğruluğuna delâlet eden bir delil ile kazanmaktadır. Haberin doğruluğuna delil olursa, doğruluğu kesinleşir; yalanlığına delil varsa batıl olduğu kesinleşir.<sup>818</sup>

Bâkillânî'nin tasnifinin Kâdî Abdalcabbâr'ın tasnifi ile benzeşen yönleri olduğu açıktır. Buna göre doğruluğu ve yalanlığı kendinden açık haberler konusu ortaktır. Aradaki fark, Bâkillânî'nin doğru ve yalan olma ihtimali olan haberleri nitelediği mümkün kategorisi, Kâdî'nin doğruluğu istidlâlî/iktisâbî olarak bilinenleri de içine almaktadır. Buna ilaveten Bâkillânî mümkün kategorisinde doğruluğu delille bilinen diyerek Peygamber'den gelen haberleri (haber-i resûl) kastetmektedir. Bu şekilde Bâkillânî, Kâdî'nin doğruluğu istidlâl/iktisâb ile bilinenler şeklinde doğru kategorisine çıkardığı haberlerin istidlâl öncesi durumunu dikkate almıştır. Bu karşılaştırmada ortak olan asıl husus, doğruluğuna delâlet olma yani istidlâlî olmadır. Dolayısıyla her iki müellif de haber-i resulü doğruluğuna delâlet olma üzerinden kurgulamaktadır.

Konu hakkında başvuracağımız bir müellif de Bağdâdî'dir. O da haberleri mütevâtir, âhâd ve müstevfiz şeklinde üçlü kategorize etmektedir. Mütevâtir, haber

<sup>816</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *Şerh*, 768-769.

<sup>817</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XV: 338.

<sup>818</sup> Bâkillânî, *Temhîd*, 435-436.

verilenin gerçekliğine binaen zarûrî bilgiyi gerektiren haberdir. Mevcut konumunu, haberde yalan üzere birleşilmesinin mümkün olmamasından almaktadır. Ahâd haber, senedinin sıhhati ve metninin de aklen imkânsız olmaması durumunda amel gerektirir. İkisi arasında bulunan haber, müstevfîz/mütevassıt haberdir. Müstevfîz haber, ilim ve amelî gerekli kılması noktasında mütevâtir haber gibidir. Ancak bunun mütevâtirden ayrıldığı önemli bir nokta vardır. Bu nokta, müstevfîz haberden ortaya çıkan bilgi iktisâbî olarak; mütevâtir haberden ortaya çıkan bilgi ise zarûrî şekilde meydana gelir. Bağdâdî, çeşitli kısımlara ayırdığı müstevfîz haberin içinde peygamberlerin haberini doğruluğuna mucizenin delâlet ettiği kişilerin haberi olarak örnek verir.<sup>819</sup>

Görüldüğü gibi isimlendirme ve tasnifte kısmî farklılıklar bulunsa da Bağdâdî'nin müstevfîz haberi, Kâdî ve Bâkillânî'nin açıklamaları ile uyum içindedir. Bu noktada müstevfîz haber, Kâdî'nin doğruluğu istidlâlî olarak bilinen haberi ve Bâkillânî'nin doğruluğuna delâlet bulunan mümkün haberi ile aynı duruma karşılık gelmektedir. Bunun da özel olarak karşılığı haber-i resul olarak karşımıza çıkar. Zira hepsinde bu nitelik örnek olarak da ortaktır.

Bu sebeple olsa gerek daha geç dönem kelâm metinlerinde yukarıdaki haber tasnifi önce haber-i sâdık üst başlığında ele alınıp mütevâtir ve haber-i resul şeklinde ikili yapıya kavuşturulmuştur. Buna verebileceğimiz en güzel örnek Sâbûnî'nin tasnifi ve açıklamalarıdır.

Sâbûnî, mütevâtir haberi, farklı özelliklerdeki çeşitli kişilerden duyulan haber olarak tanımlamaktadır. O anılan özellikleri ilgili kişilerin yalan üzere ittifak etmelerinin düşünülemez durumda olmalarına bağlamaktadır. Dolayısıyla bu şekilde oluşan haberin, zarûrî bilgi gerektirdiği belirtilmektedir. Sâbûnî diğer haber çeşidini mucize ile desteklenen peygamberlerden gelen haberi örnek vermektedir. Bu haberin de katî bilgi gerektirdiğini; ancak bu gerekliliğin istidlâl yöntemi/tariku'l-istidlâl ile olduğunu söylemektedir.<sup>820</sup>

Ömer en-Nesefî de aynı duruma işaret eden mütekellimlerdenidir. Ona göre haber-i sâdık, iki kısımdır. Biri zarûrî bilgi gerektiren mütevâtir haber; diğeri de mucize ile desteklenen resulün haberidir. Bu haber istidlâlî bilgiyi gerekli kılmaktadır. Kısacası ona göre de burada oluşan bilgi delil ile yani istidlâl yöntemi ile oluşmaktadır.

<sup>819</sup> Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, 12-13.

<sup>820</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, 48.

Bağdâdî'nin belirttiği gibi Neseî de haber-i resul ile oluşan bilginin mütevâtir habere benzediğinin altını çizmektedir.<sup>821</sup>

Haberin, kelâmcılar tarafından mütevâtir ve haber-i resul şeklinde kategorize edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onlar Kur'ân'ı da mucize ile desteklenen(in) haber(i) şeklinde nitelendirmektedirler. Altı çizilmesi gereken bir husus da haber-i resul ile mütevâtir haber arasında kurulan müsavilik/benzerlik/yakınlıktır. Kelâmcıların açıklamalarından anlaşılan, kendisi ile bilginin ortaya çıkması, bu bilginin kesin/yakînî/kat'î olması gibi anlamlarda mütevâtir ile haber-i resul ortaktır. Ancak mütevâtir haber doğruluğunu kendinden alırken haber-i resulde bu durum geçerli değildir.

Haberin doğruluğunu kendinden almaması, haberin doğruluk değerinin tespitini gerekli kılmaktadır. İşte kelâmcıların istidlâl/iktisâb/nazar vb. terimlerle ifade etmek istedikleri husus budur. Kelâmcıların, yalan söylemesi mümkün olmama gerekçesine dayanarak haberin doğruluğunu Allah ve resûlüne dayandırma çabaları, istidlâlî/iktisâbî adını almaktadır. Onların “yalan söylemesi mümkün olmayan” ve “mucize” vb. nitelendirmelerinin arkasında da bu sebep bulunmaktadır. Zira bilindiği üzere mucize, nübüvvetin ispatında kelâmcıların ortak argümanıdır. Bu durum, haber teorisine de yansımış; Eş'ârî, Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelâmcıların ortak vurgusu haline gelmiştir.

Dolayısıyla kelâmcılar, hükmen mütevâtire yaklaştırsalar da haber-i resulün olgusal niteliğinin haber-i mütevâtir gibi olmadığını farkındadırlar. Bu sebeple haber teorisinin en güçlüsü olan mütevâtire yaklaştırma çabaları daha anlamlı hale gelmektedir. Kelâmcılar haber-i resulü, tevatüre yaklaştırarak, metafizik hakkında nazarî kelâm faaliyetlerine bilgi kaynağı eklemeye çalışmışlardır.<sup>822</sup> Bu bilgi felsefesi açısından kayda değerdir. Çünkü İbn Sînâ'nın belirttiği üzere, mütevâtir haber, burhânî kıyaslarda kullanılan üçüncü tarz öncüllere aittir.<sup>823</sup>

Bu durum kelâmcıların, farkında olarak ya da olmayarak, burhânda kullanılmaya aday bir bilgi kaynağı olarak Kur'ân'ın hükmi ve bilgisel değerini mütevâtire

<sup>821</sup> Necmüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, “Usûlü'd-Dîn alâ İtikâdî'l-Mühtedîn (Neseî Akâidi)”, *Matlâu'n-Nucûm ve Mecme'u'l-Ulûm İçinde*, haz: Seyyid Ekber Muhammed Eminof (Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye, 2015), vr. 2b.

<sup>822</sup> Kelâmcıların mütevâtir haberi ele alışları ile ilgili olarak da Mustafa Selim Yılmaz bizim yukarıdaki yorumlarımıza yakın bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bk. Mustafa Selim Yılmaz, “Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 1 (2018): 201.

<sup>823</sup> “Burhân, yakînî öncüllerle oluşturulmuş kıyasdır. Yakînî olanlar ilksel/tabîî, bunlardan oluşanlar, tecrübî olanlar ve mütevâtir olanlar ya da hisse konu olanlardır. Meşhur, makbûl ve maznun olanlar ise burhânda kullanılmaz”. İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 74.



yaklaştırdıklarını göstermektedir. Ancak Fârâbî, kelâmcıların bu çabalarındaki istidlâlî inceliğin farkındadır. Bu sebeple Fârâbî, kelâmî epistemolojinin önemli bir haber kategorisi olan haber-i resulün, makbûlât cinsinden olduğu üzerinde durmaktadır. Fârâbî, peygamberlerin haberinin mütevâtir kapsamında olamayacağına; zira bunların doğruluğunu kendinden değil peygamber olarak bir kişinin doğruluğundan aldığına yoğunlaşmaktadır.

Bu noktada Fârâbî'nin makbûl tanımına döndüğümüzde bir kişi, birçok kimse ya da bir topluluktan gelen haber niteliğinin kelâmî epistemolojide Kur'ân ve sünnete uzandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kelâmcıların haber-i resulü ise öncelikle resulün, resüllüğünün ispatını gerektirmektedir. Bundan sonra kelâmcılar, peygamberin nitelikleri üzerinden haberin doğruluğunu teyit etmektedir. Dolayısıyla kelâmcıların haber-i resulün çerçevesini, peygamber üzerinde odaklamaları, Fârâbî'nin “bir kişi”, nitelemesinin karşılığını bulması anlamına gelmektedir. Filozofun *İhsâu'l-'Ulûm*'da makbûlâta uymayı kelâmcıların bir grubuna nispeti bu anlamda haklılığını ortaya koymaktadır.<sup>824</sup>

Fârâbî'nin makbûlâtı kelâma nispetinde haber-i resulü kastettiğinin en önemli delillerinden biri de *İhsâu'l-'Ulûm*'da karşımıza çıkar. Fârâbî “yalan söylemesi mümkün olmayan biri tarafından verilen haber” açıklamaları<sup>825</sup> kelâmcıların haber-i resulün niteliği üzerindeki ortak noktalarına işaret etmektedir. Zira kelâmcıların, doğruluğuna delâlet/delil olan, mucize ile desteklenmiş derken üzerinde durdukları husus, peygambere yalan nispetini ortadan kaldırmaktır.

Netice itibariyle Fârâbî'nin kelâmcılara nispet ettiği durumun olgusal anlamda gerçeklik taşıdığıнын altını çizmeliyiz. Kelâmcılar, haber-i resulün epistemik zeminini Fârâbî'nin bahsettiği tarzda kurgulamışlardır. Bu itibarla Fârâbî'nin makbûlât nitelemesinin gerçeği yansıttığı ifade edilmelidir. Ancak burada dikkat çekmemiz gereken bir husus bulunmaktadır. Fârâbî, kelâmcıların haber-i resulü istidlâlî olarak nasıl kurguladıkları ile ilgilenmemektedir. O sadece kelâmcıların istidlâlî olarak ulaştıkları netice üzerinde durmaktadır.

Kelâmcılar haber-i resulün doğrudan kabul edilmesi gereken bir haber olduğunu iddia etmemektedir. Bilakis öncelikle resulün resüllüğünün tespiti ile ilgilenmekte; daha

<sup>824</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* (1996), 89-90; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 109-110; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 136-138.

<sup>825</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* (1996), 89-90; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (2015), 109-110; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (1990), 136-138.

sonra sübut bulan resullüğe dayanan haberleri metafizik bilgide geçerli kılmaktadırlar. Dolayısıyla Fârâbî, makbûlât ile kelâmcıların kitâb ve sünneti doğrudan kabul ettiklerini kastediyorsa (bizce kastetmiyor), kelâmcıların istidlâlî ve iktisâbî şeklindeki açıklamalarını göz ardı etmiş olmaktadır. Ancak o bu şekilde kastetmiyorsa, kelâmcıların ispat-ı nübüvve konusundaki sonuçlarının, nübüvveti ispat etse de etmese de, resule dayanan haberler makbûlât niteliğinden soyutlanamaz. Dolayısıyla kelâmcıların istidlâlî/iktisâbî çabaları neticesinde mütevâtire yaklaştırdıkları haber-i resulün ilgili konumu geçerli değildir. Zira nihai anlamda “yalan konuşma imkânı olmayan bir kişiden gelme” özelliği sabittir. Kelâmcılar da bu özellik üzerinden bir kişiden gelen haberi kabul etmişlerdir.

Kelâmcıların haber teorisinde haber-i resul kategorisi ne kadar özgün olursa olsun, Fârâbî'nin makbûlât nitelemesinden tamamen soyutlanamaz. Bu sebeple Fârâbî'nin haber-i resul üzerinde kelâmcılara makbûlât nispetinin olguya mutabık olduğunun altını çizmeliyiz.

## SONUÇ

Çalışmamızda Fârâbî'nin kelâm düşüncesini, üç bölüm üzerinden tetkik ettik. Birinci bölümde Fârâbî öncesi Kelâm ilminin tarihsel serencamını ele aldık. Bu şekilde Fârâbî'nin Kelâm tasavvurunda etkili olan tarihsel şartları tespit ettik. İkinci bölümü, Fârâbî'nin felsefe, din/mille, kelâm ve fıkıh anlayışına ayırdık. Üçüncü bölümü ise Fârâbî'nin kelâm düşüncesindeki belirleyici etken olarak “akıl, meşhûrât ve makbûlât” yaklaşımları ile sınırlandırdık.

Her bölümde temel bazı sonuçlar ve gelecekte çalışılmayı ilham eden bazı tespitler bulunmaktadır. Burada öncelikle bölümlerin tezimiz açısından sonuçlarına yer verdik. Bunun akabinde tezin sonuçlarının ve tezde temas edilen konuların yansıttığı yeni araştırma sorunlarına işaret ettik.

Birinci bölümün temel amacı, Fârâbî'nin kelâm tasavvurunu etkileyen unsurları tespit edebilmektir. Bu amaçla birinci bölümde, kelâm ekollerinin kelâmî kimliğini soruşturduk. Erken dönemde bu kimliğin problem eksenli şekillendiğini tespit; yönetsel tavırların Mu‘tezile'nin nazarî bir disiplin tesisinden sonra gerçekleştiğini teyit ettik. Kelâmda nazarî ve naklî tavırlar şeklinde tasnif tercihinde bulunduk. Bu tavırların eş güdümlü tesislerini tamamladığına dikkat çektik. Ayrıca naklî kelâmın, nazarî kelâmı tanımladığı dini meşrûiyet zeminini inceledik. Bu zeminde “bid‘at, geçmişte bilinmeyen bir yöntem vb.” nitelemelerin öne çıktığı sonucuna ulaştık.

Kelâm ilminin problematik tarihi hakkında alternatif ve özgün bir tasavvur sunmak, bölümdeki tâlî amaçlarımızdandı. Bu sebeple, erken dönemlerde kelâmın problem haritasını araştırdık. Bunun neticesinde nazarî konuların yanında amelî/fikhî/ef‘âlî/ahkâmî konuların da re‘y, kelâm ve fıkıh terimleri içinde yer aldığı sonucuna ulaştık. Dolayısıyla aynı dönemlerde nazarî ve amelî konuları niteleyen kelâm ve fıkıh terimlerinin bulunduğu altını özellikle çizdik.

Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik, Câhız ve Eş‘arî gibi bilginlerin kullanımları, bu tespitleri gerçekleştirdiğimiz temel verilerimiz olmuştur. Buna ilaveten kelâmın fıkha nazaran diyalojik yönü olduğu; kelâm tasavvurlarında bu özelliğin göz önünde bulundurulduğuna dikkat çektik. Bu bölümde, Kelâm ilminin, nazarî konu sistematiklerini erken dönemden itibaren taşıdığı; amelî konuların dışarıda kalmasının h. IV. asırdan sonra gerçekleşmiş olabileceği sonucuna ulaştık.

Kelâmî tavrı naklî ve nazarî şeklinde tasnifimizin ikincil amaçları da bulunmaktadır. Bu tasnif sayesinde naklî kelâmın, dini meşrûiyet tartışmasına felsefeyi

(Kindî vb.) de dâhil ettiğini ortaya koyduk. Uzun dönemlere yayılan naklî kelâmın bu tavrının, kelâmın nazarî yönü belirginleştikten sonra daha da arttığını belirledik. Bu tavra muhatab olan felsefenin, nazarî kelâm kapsamında değerlendirilebileceği üzerinde durduk. Naklî kelâmın nazarî kelâm eleştirisi bağlamında, kelâm ve felsefenin dînî olmadığı; nazarî kelâmın felsefe gibi gayr-i naklî bir kimlik olarak tanımlandığını belirledik.

Kelâmî fırkaların karakteri hakkındaki veriler incelendiğinde, erken dönem kelâm eleştirisi ile h. III asırdan sonraki kelâm eleştirisinin mahiyet olarak farklı düşünülmesi gerektiği de ulaşılan önemli sonuçlardandır. Bir ilim olarak tesis etmeyen ve daha sonra nazarî bir hüviyete kavuşan kelâma yönelik eleştirilerin, erken dönem kelâm eleştirilerinden ayrıldığı önemli özelliğinin “nazarîlik” olduğunu tespit ve teyit ettik. Erken dönemde eleştiri konusu olan kelâmın, nazarî bir kimlik sahibi olan kelâm ilmi olmadığı yargısına ulaştık. İlk döneme ait “kelâm eleştirici” nakillerin sonraki dönemde nazarî kimliğe kavuşan kelâma yönel(til)diğini ortaya koyduk. Bu şekilde nazarî ortak paydada buluşturduğumuz felsefenin de aynı gerekçelerle eleştiri havzasına girdiğinin altını çizdik.

Nazarî kelâm ortak zemininde nazar müdafaasının, nazarî kelâm ve felsefe tarafından benzer argüman ve akıl yürütme ile gerçekleştirildiğini gördük. Bu argümantasyonda Aristoteles etkisinin mevcut izlerini göstermeye gayret ettik. Bu açıdan Miller’ın kelimacılar hakkında yer yer Arsito’nun öğrencisi izlenimi uyandırdığı yorumu ile Hourani’nin Kâdî Abdulcabbâr özelinde “Aristoteles geleneği çizgisinde ilerleme” vb. çıkarımlarını tezde bir adım daha ileri taşımış olduk.

İslam düşüncesinde Kelâm muhalefetinin gelişim süreci hakkında şu sonuca ulaştık: Kelâm muhalefeti, kişisel görüş ve cedelî bir anlatım anlamında re’y/kelâm muhalefeti şeklinde başlayıp varlıkların hakikatini araştırmaya dönük nazarî yöntem eleştirisine evrilmiştir. Bu dönüşüm, nazarî kelâm açısından da şu anlama gelmektedir: Kişisel görüş/kelâm anlamında başlayan re’y/fıkıh/kelâm faaliyetinin bir yönü, şeylerin hakikatini araştırmayı amaçlayan nazarî bir disiplin haline dönüşmüştür.

Nazarî-naklî kelâm tasnifi ve felsefenin de nazarî kelâm kapsamında değerlendirilebileceği tezi, kelâm-felsefe ilişkisine dair farklı bir bakış açısı kazandırmış oldu. Bu surette bir ilim anlamında felsefe eleştirisinin naklî kelâma özgü mutlak şekilde kullanılabileceğini gördük. Ancak nazarî kelâm gelenekleri açısından bu eleştirinin filozof ya da bahis/mesele/problem ve cevap tarzına yönelik bir eleştiri

şeklinde değerlendirilebileceği üzerinde durduk. Bu açıdan kelâm-felsefe arasındaki karşıtlık dile getiren Fârâbî'nin mutlak ve umumi ifadelerinin tahsis edilmesi gerektiği bulgusuna ulaştık. Birinci bölümün aslı sonuçlarından biri, nazarî kelâma yönelik naklî kelâm muhalefetinin nazarî kelâmı felsefe ile aynı zeminde değerlendirmesidir. Bu durum da nazarî kelâmın felsefe anlamı dolayısıyla eleştirildiğini gösterir. Bu sonuç kelâm ve felsefe eleştirilerinin aslında felsefe eleştirisi olarak ortak bir anlama sahip olduğuna işaret etmektedir.

Birinci bölümdeki bazı bulguların daha güçlü şekilde ele alınabilmesinin mümkün olduğunun farkındayız. Bunlar arasında özellikle iki konuya dikkat çekmek gerekebilir. Bunlar;

1. İslâm Felsefesi'nin nazarî kelâm kapsamında değerlendirilme imkânı, daha kapsamlı ve derinlikli çalışmaları gerektirmektedir.

2. İslâm düşüncesinde eleştirinin mahiyetine yönelik, bir disiplin eleştirisi ile kişi ya da mesele eleştirisinin ayrımını yapmaya dönük çalışmalar, önemli sonuçlar doğurabilecek niteliktedir. Bu sayede İslâm düşüncesinin eleştiri kültürü, kendi içinde yeniden farklı bir bakış açısı ile okunmuş olacaktır.

İkinci bölümde felsefe-mille arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin, salt tarihsel ve olgusal olmadığı; buradaki zamansal sürecin öncelikle psikoevrimsel gerçekleştiği, daha sonra da bu zihinsel sürecin tarihte ortaya çıktığı sonucuna ulaştık. Bu açıdan Fârâbî'nin ilgili öncelik-sonralık ilişkisindeki psikoevrimsel süreci, fâzıl mille açısından filozof-nebî (A9-A10), fasit millenin de kişilerin kendi uydurdukları din üzerinden kurguladığını tespit ettik. Fârâbî'nin milleyi, burhânî felsefeden önce ve sonra tarzındaki tasnifinde, Kur'ân'ın anlatısındaki vahiy temelli/nebevî din ile kişilerin kendi uydurdukları din anlatılarının etkili olabileceğine yer verdik.

Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin psikoevrimsel anlatısının, kendinden önceki bazı batınî/imâmî geleneklerin etkisi altında şekillenmiş olabileceğine de dikkat çektik. Ayrıca Fârâbî'nin filozof, filozof – nebî kurgusunun Sünnî kelâmdaki nebî, nebî-resul ayrımı ile aralarındaki kategorik benzerlik; filozofun sadece filozofa, kelâmcıların da sadece nebiye yükledikleri misyonun da benzerlikler barındırdığı ulaşılan sonuçlardan biridir.

İkinci bölümde dikkat çeken bir husus da Fârâbî'nin ifadelerinin üzerindeki örüntünün kaldırdığında karşılaşılan tablodur. Bu meyanda Fârâbî'nin bazı anlatılarının, İslâm'ın tenzil, tebliğ ve yayılma tarihini anlatan dönemin diğer eserlerinin soyut

/felsefî/gizemli bir ifadesi olarak kurgulandığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple özellikle *Kitâbu'l-Mille'nin* İslam Tarihi'nin felsefî anlatısı olarak yeniden yorumlanmasının üzerinde durulmalıdır.

Fârâbî'nin açıklamalarından, onun kelâm ve fikhî; fâzıl, fasit, nebevî-vahyî ve gayr-i nebevî/vahyî millelerin ortak sanatı olarak kurguladığı sonucuna ulaştık. Bu kurguda ilâhî dinler olarak kitâbî gelenekler yer alabildiği gibi kitâbî olsun olmasın ilâhî olmayan/kişilerin kendi uydurduğu dinler de yer almaktadır. Dolayısıyla onun kelâma yönelik tümel ifadelerinin, doğrudan ve daima İslâm kelâmı için geçerli olduğunun düşünülmemesi gerektiği sonucunun altını özellikle çizmeliyiz. Fârâbî'nin açıklamalarını İslâm kelâmı açısından ise bütüncül bir okumaya tabi tuttuk. Kelâmın ortaya çıkış süreci ile ilgili ifadelerinin, Makâlât ve kelâm geleneğindeki muhtemel karşılığını araştırdık. Bu itibarla Hz. Ali dönemi ve sonrası başlatılan kelâm tarihi okumasına, Fârâbî'nin yakın durduğu; sahabe-tâbiûn döneminin ortak bir ürünü olarak Fikhın da Emevîler döneminde ortaya çıkışını anlatmış olabileceği üzerinde hususen durduk.

Fârâbî'nin, ortaya çıkma aşamasında istinbat, dînî öğretim amaçlı temellendirme, dînî karşıtlık halinde çürütme şeklinde itibarları dikkate alarak İslâm kelâmını tanımladığını tespit ettik. Fârâbî'nin kelâm ve fikhî ârâ ve ef'âl şeklinde ikili tasnifinin özgün yönlerini tespit ettik. Buna ilaveten bu özgünlüğün, kelâm ve fikhın etimolojik, tarihsel ve problematik anlamda birinci bölümdeki sonuçlarının etkisi altında şekillendiğini saptadık. Dolayısıyla Fârâbî'nin kelâm ve fikhî tasavvurunda daha uzak etkenlerden öte, yakın etkenlerin neler olabileceği bulgusuna yer verdik. Bu şekilde kelâmın ve fikhın tarihsel oluşum ve gelişim aşamalarının Fârâbî'nin açıklamaları ile sıkı bağlantı içinde olduğunu gösterdik. Bu noktada Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik'ten başlayıp Câhız ve Eş'ârî gibi erken dönem bilginlerine başvurduk. Kavramsal, bölgesel ve biyografik bulguları bir araya getirdiğimizde, Fârâbî'nin özellikle Ebû Hanîfe'nin "el-fikh" anlayışından etkilenmiş olabileceğinin altını çizdik.

Nihai itibarıyla Fârâbî'nin fikhın ârâ kısmı nazarî konuları ihtiva etmekte olup, kelâma dâhildir. el-Kelâm fi'l-ef'âl ise amelî konuları nitelerken fikhın fûru alanına dâhildir. Ancak Fârâbî öncesi fikhî terimi nazarî ve amelî konuları; kelâm da nazarî ve amelî konuları kapsayacak şekilde kullanıldığı için, Fârâbî her iki kavramsal kullanımı muhafaza etmiş olup kelâm ve fikhî, aynı konular üzerindeki farklı işlev ve amaçlar üzerinden tanımlamıştır.

İkinci bölümün sunduğu projeksiyonlar olarak da şunlara vurgu yapmamız gerekmektedir.

1. Fârâbî'nin açıklamaları, din-felsefe arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin psikoevrimsel anlatisının sonucu olan tarih tasavvurunda, “Teizmden politeizme mi?”, “Politeizmden teizme mi?” soruları kapsamında soruşturulmaya değerdir.

2. *Kitâbu'l-Mille*'deki ârâ, ef'âl ve akvâl ayrımlarının Kur'ân'ın kısa ve öz bir fihristi olma ihtimali, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.<sup>826</sup>

3. Fârâbî'nin sadece filozof, filozof-nebî ayrımında nebî ve nebî-resul şeklindeki ayrımı ile Sünnî kelâmın nübüvvet teorisi arasındaki benzerliklerden hareketle aralarında olası bir etkinin olup olmadığı da araştırılmaya değerdir.

4. Filozof-Nebî/İlk Reis'e *Kitâbu'l-Mille*'deki atıflar, peygamberin dinde (ârâ/inanç, ef'âl, akvâl) hüküm koyabilmesi anlamında; İlk Reis'in vahiy ve vahiyden elde ettiği bir kuvve ile dinde inanç, ef'al ve akval belirleyebilmesini, İslâm düşüncesindeki metlûv ve gayr-i metlûv vahiy olguları üzerinden yeniden düşünmek mümkündür.

5. Erken dönem batınî hareketler ile Fârâbî'nin psikoevrimsel nübüvvet teorisinin daha kapsamlı mukayeseleri, İslam düşüncesi ve nübüvvet teorileri açısından önemli sonuçlar doğurabilecek niteliktedir.

Üçüncü bölümde, Fârâbî'nin kelâma nispet ettiği meşhûrât, makbûlat yargısı ve akıl hakkındaki ifadelerini araştırdık. Kelâmcıların *II. Analitikler* anlamında akli kullandığı; ancak ahlâkî eylemlerin bilgisi hakkında kullanılan aklın *II. Analitikler*'deki akıl olmadığı sonucuna ulaştık. Kâdî Abdulcabbar özelinde incelenen sorunda, Eş'arî ve Mâtürîdî metinlere ise kısa atıflarla ve dipnotlarda yer verdik. Burada *II. Analitikler* anlamında kelâmcıların kullandığı öncülleri tespit ettik. Fârâbî'deki ifadesi ile çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleri ile mukayeseler gerçekleştirdik. Bu ilkelerin bazen benzer bazen de farklı kavram örgüsü içinde kelâmcılar tarafından da kullanıldığını gösterdik.

Kelâmcıların ahlâkî eylemler hakkında kullandıkları akıl ile tecrübî akli kastettikleri sonucuna vardık. Yine teklif kapsamında kullanılan mücerred akıl niteliğinin, zarûfî bilgilerin bütünü olan kemâl-i akli ifade ettiğini saptadık. Bu bütünlüğün Kâdî'da tecrübî olan ve tecrübî olmayanlar şeklinde iki bileşenden oluştuğu sonucuna ulaştık. Kâdî'nın tecrübî olmayanları ile Fârâbî'nin tab'an oluştuğunu

<sup>826</sup> Bununla ilgili çalışmalarımıza devam ettiğimizi belirtmek isteriz.

söylediği ilk ilkelerin mahiyet itibariyle aynı duruma karşılık geldiğini; bunların kişide nasıl oluştuğuna dair her ikisinin anlatısının da olumsuz dil ile benzer nitelikler üzerinden yapıldığını belirledik. Fârâbî’de tabî ve tecrübî külli bilgilerin bizde hâsıl olması, tümel ve zarûrî olması, aklın ve nefsin etkinliğinde olması, nazarî ve amelî bilgiler için ilke/asıl olması gibi özelliklerin Kâdî’da da bulunduğunu ortaya koyduk.

Ahlâkî eylemlerin bilgisi hakkında bedîhetü’l-akl nitelemesinin, zarûrî anlamına geldiğinin altını çizdik. Bu sebeple bunların tecrübesiz ve doğuştan elde edilen bilgiler anlamında akılda verili olarak kullanılmadığını vurguladık. Bu noktada mütekellimlerin, bedîhî ve zarûrî kavramları arasında görülen değişik kullanımlarına da dikkat çektik. Bunların eş anlamlı ve bedîhî teriminin zarûrînin bir türü olarak kullanılabilirdiğine işaret ettik.

Üçüncü bölümde kelâmcıların nazar teorisi ile *Burhân* arasındaki muhtemel benzerlik ve yakınlıklarının bir kısmına dikkat çekmiş olduk. Kelâmın metafizik bir disiplin olduğu yaklaşımlarının, epistemolojiden başlaması gereken bir iddia olduğu, bu tezin bir sonucu olarak zikredilmelidir. Buna ilaveten Fârâbî’nin genel kullanımlarının tahsis edilmesi gerektiği de ortaya çıkmış oldu.

Fârâbî’nin makbûlât iddiasının haber kategorisindeki haklılık boyutu, kelâmî epistemolojinin mütevâtir ve haber-i resul kategorileri üzerinden incelendi. Kelâmcıların Kitâb’ı mütevatire yakın anlatısının, Fârâbî’nin makbûl içeriğine yakın durduğunun altı çizildi. Bu sebeple her iki tavrın kendi içinde ayrı ayrı değerlendirilmesi mümkün olduğu gibi karşılıklı değerlendirilmesi de mümkündür.

Makbûlât ve haber-i resul üzerindeki hareket tarzlarını kendi içinde değerlendirdiğimizde şöyle bir tablo ile karşılaşmak mümkündür.

Fârâbî, ait olduğu bilimsel geleneğin makbûlât tanımına sıkı sıkıya bağlı kaldığı için, Kitâb’ın epistemolojideki zeminini tesisle ilgilenmemiş; bilgi kaynakları açısından yerini teyit ve tespit etmiştir. Ancak kelâmcılar, Kitâb’ın epistemolojik zeminini kurmak için bilgi felsefesinin önemli kategorisi olan mütevatir üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu surette haber teorisine, hükmen ve ilmen mütevâtir ile aynı; ancak bunun oluşum şekli açısından farklı/istidlâlî/iktisâbî olan haber-i resülü eklemişlerdir.

Kelâmcıların çabası bilgi felsefesine haber kategorisi üzerinden bir katkı ve etki olarak kaydedilmelidir. Fârâbî ise bilgi felsefesinin kaynaklarında bu şekilde bir genişletme yapmadan, İslâmî unsurları sistemine derç etmiş (ikinci bölüm) ve İslâmî



unsurların (haber-i resulün) felsefî sistemde durabileceği konumu (haber-i resulün makbûlat cinsinden olduğunu) göstermiştir. Üçüncü bölümdeki (muhtemel) bulguların altını çizdikten sonra bu bölümün gündeme getirebileceği yeni çalışma sorunları bulunmaktadır. Bu yeni sorunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Kelâm'daki mücmelen/cümleten kullanımların, İslâm Felsefesi açısından küllî kullanımları ile mukayesesi,

2. Kelâm'daki mufassalan/tafsilen kullanımların, İslâm Felsefesi'ndeki cüzî ile mukayesesi,

3. Kelâm'daki tahdîd/alâ tarîki't-tahdîd nitelemesinin, İslâm Felsefesi'ndeki burhân ile mukayesesi,

4. Taksîm'in istikrâ/tümevarımla mukayesesi,

5. Tahdîdin kelâmdaki tündengelsel akıl yürütmeyi niteleyen bir kavramsallaştırma olabileceği,

6. Sofist iddialara yönelik cevap metodolojileri açısından bir mukayese, gibi konular, İslâm Felsefesi ve Kelâm ilmi özelinde karşılaştırmalı analiz yöntemi ile çalışılabilecek önemli sorunlardır. Bunlar dışında kelâmî epistemoloji hakkında bazı yapısal çalışma konularına da işaret edebiliriz.

1. Nakîz ve zıt kavramları üzerinde yapılacak bir zihniyet araştırması, içtima-i zıddeynin çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ile arasındaki bağlantıyı tespit etmek,

2. Bedîhî ve zarûrî bilgi kullanımlarının müelliflere göre geniş ve dar içeriklerinin kullanıldığı konular tespit edilerek, ilgili konularda bedîhî ve zarûrîliğin keyfiyetlerinin soruşturulması da önemli sonuçlar doğurabilecek niteliktedir. Bu iki konu da kelâm gelenekleri arasında mukayeseli olarak incelenebilir. Bu şekilde de kelâmî kimliğin ortak paydalarından kavramsal ve epistemik zemin hakkında daha sağlıklı sonuçlara ulaşabiliriz.

Sonuç olarak Fârâbî'nin fıkıh ve kelâmî ârâ ve ef'âl şeklinde ayırmasında kelâm ve fıkıh geleneğinin etkili olduğunun altını tekrar çizmeliyiz. Bu etkide Ebû Hanîfe'nin öne çıktığını belirtmeliyiz. Filozof filozof-nebîden dolayısıyla felsefe ve dinden sonra olmasına göre kelâmî da tarihsel olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan da her türlü dinsel/inançsal öğretinin Fârâbî'de bulunabileceği, buna ilaveten her öğretinin kendine özgü kelâm ilmini de bünyesinde barındırdığını belirlemiş olduk.

Kelâmın metafizik olamaması gerekçelerinin meşhûrât nitelemesinin, kelâmcılar açısından psikoevrimsel/yetersizlik ve toplumsal/yeterlilik şeklinde iki boyutlu olduğunu tespit ettik. Bu tespitteki psikoevrimsel boyutun, kelâmcıların erişemediği kaynağı; toplumsal boyutun ise ilgili öncülleri elde ettiği kaynağı temsil ettiği bulgularına ulaştık. Ancak bazı kelâmcıların, Fârâbî'nin verdiği öncülleri, meşhur olmaları açısından değil; tecrübî yakînî olması açısından kurguladıklarının altını çizdik. Bu sebeple Fârâbî'nin bu yargısının kelâma nispetinin tümel olduğunu düşünmemek gerektiği üzerinde durduk. Ayrıca kelâmcıların oluşum ve kurulum şekilleri açısından aklın ilkeleri ile benzer tarzda öncüllere ve özelliklere yer verdiğini tespit ettik. Bu sebeple ilgili başlıktaki incelenen öncüller bağlamında Fârâbî'nin yargısının genel olamayacağını belirttik. Bu sonuçların bir kısmının, Miller'in yaptığı gibi, kelâmcılarla Aristoteles'in *II. Analitikler*'i arasında daha güçlü bağlar anlamına geldiğini gösterdik.

Fârâbî'nin makbûlât nitelemesinin kelâmî epistemolojide haber-i resul üzerinden Kur'ân'a uzandığını; bu konuda da Fârâbî'nin büyük oranda haklı olduğunu altını çizdik. Buradaki bulgular açısından kelâmın metafizik bir disiplin olmama şeklindeki anlayışında kendisinin haklı olduğuna vurgu yaptık.

Kelâmın metafizik bir disiplin olma imkânı nedir? sorusu ile başlayan tezin Fârâbî eksenli incelemesi neticesinde ulaşılan temel iki sonuçtan bahsetmemiz mümkündür.

1. Fârâbî'nin akıl ve meşhûrât nispetinden hareketle kelâm ilminin *II. Analitikler* ile yakınlığına yönelik ulaştığımız sonuçlar, kelâmın metafizik bir disiplin olma imkânını artırmaktadır.

2. Kelâmcıların haber-i resulü mütevâtire yaklaştırma çabalarının Fârâbî'nin makbûl tanımını aşmadığı için haber-i resul ve makbûlât üzerinden ulaştığımız sonuçlar bu imkânı zayıflatmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Abdulcabbâr, Kâdî. *Kitabü'l-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklîf min Cem'i's-Şeyh Ebî Muhammed b. el-Hasan b. Ahmed b. İbn Metteveyh*. nşr. Yûsuf Houben. Beyrut: y.e.y., 1965.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbü'l-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklîf min Cem'i's-Şeyh Ebî Muhammed b. el-Hasan b. Ahmed b. İbn Metteveyh*, nşr. Jan Peters, III: Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk: Abdülkerim Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.
- \_\_\_\_\_. *el-Muhît bi't-Teklîf*. thk: Ömer Seyyid Azmî. Kâhire: Dâru'l-Mısriyye, t.y.
- \_\_\_\_\_. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd Ve'l-Adl: Et-Ta'dîl Ve't-Tecvîr*. nşr: Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Ed. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin. Kâhire: y.e.y., t.y. VI.
- \_\_\_\_\_. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd Ve'l-Adl: et-Teklîf*. nşr: Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr. Ed. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin. Kâhire: y.e.y., t.y. XI.
- \_\_\_\_\_. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: en-Nazar ve'l-Meârif*. thk.: İbrahim Medkûr. Ed. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin. Kâhire: y.e.y., t.y., XII.
- \_\_\_\_\_. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Lütuf*. thk: İbrahim Medkûr-Ebu'l-Alâ el-Afîfî. Ed. Taha Hüseyin. Kâhire: y.e.y., t.y., XIII.
- \_\_\_\_\_. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Tenebbüvât ve'l-Mu'cizât*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. Ed. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin. Kâhire: y.e.y., t.y., XV.
- \_\_\_\_\_. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: 'İcâzu'l-Kur'ân*. thk: Emîn el-Hûlî. Ed. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin. Kâhire: y.e.y., t.y., XVI.
- \_\_\_\_\_. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: eş-Şer'iyat*. Taha Hüseyin. Kâhire: t.y., XVII.
- \_\_\_\_\_. *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*. thk: Muhammed Ammâre. (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* İçinde). Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev: İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Adamson, Peter ve C. Richard Taylor. *İslam Felsefesine Giriş*. çev: M. Cüneyt Kaya. Ed. Peter Adamson, C. Richard Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

- Akyol, Aygün. “Gazzâlî’de Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Tutarlılığı Meselesi”. *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*. Ed. Eşref Altaş, Mervener Yılmaz. Ankara: Nobel Yayın, 2016.
- Ali Emir, Câbir İdris. *Menhecü’s-Selef ve’l-Mütekellimin fi Muvâfakati’l-Akl ve’n-Nakl*. Riyad: Edvâu’s-Selef, 1419/1998.
- Alper, Hülya. “İbn Sînâ ve Bâkillânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışına Genel Bir Bakış”. Ed. İbrahim Coşkun. *İslam’da Peygamber İnancı Sempozyumu* (15-17 Eylül Diyarbakır). İstanbul: Ensar, 2009.
- \_\_\_\_\_. *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Alper, Ömer Mahir. “İsmail Hakkı İzmirli’nin İslâm Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarih Yazımına Bir Örnek”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (2003): 115-158.
- Altaş, Eşref. “Kindî”. erişim tarihi: 26 Temmuz 2019, <https://www.islamdusunceatlası.org/detail/person72>.
- Amstrong, Karen. *Tanrı’nın Tarih*. çev: Oktay Özel vd. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.
- Apak, Adem. “Şuubiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 244-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Organon V Topikler*. çev: Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1996.
- \_\_\_\_\_. *İkinci Çözümlemeler*. çev: Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu’l-Fazl eş-Şâfiî. *Fethu’l-Bârî Şerh Sahih-i Buhârî*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379.
- \_\_\_\_\_. *el-Metâlibu’l-‘Âliye bi Zevâidi’l-Mesânîdi’s-Semâniye*. thk: Ömer İman Ebu Bekr, Kâsım b. Salih b. Abdilaziz eş-Şesrî. Riyad: Dâru’l-Âsime, t.y.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Evâil*. thk: Velid Kassab, Muhammed el-Mısrî. Rıdvân es-Seyyid. Riyad: Dâru’l-‘Ulûm, 1401/1981.
- Aslan, Ali. “Bâkillânî’nin Keşfü Esrârî’l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”. Doktora Tezi, İstanbul, 2018.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcabbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.

- Audi, Robert. “Bilginin Kaynakları”. çev. Ayşenur Erken. *Epistemoloji*. Ed. Hasan Yücel Başdemir, Nebi Mehdiyev. Ankara: Adres Yayınları, 2018.
- Ay, Mahmut. “Kelâm’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 52 (2011): 49-68.
- \_\_\_\_\_. “Mu‘tezilizm’den Arta Kalan Mu‘tezile”. *Kelam Araştırmaları*, sy. 9 (2011): 57-76.
- Aydın, İbrahim Hakkı. *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Ebû Nasr el-Fârâbî’nin Büyük Duâsı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 22 (2004): 293-302.
- Aydın, Mehmet S. “Fârâbî’nin Siyâsî Düşüncesinde Sa‘âdet Kavramı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI, (1976): 303-315.
- \_\_\_\_\_. “Farabi’nin Siyasî Düşüncesinde Sa‘âdet Kavramı”. *es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdi’ü’l-Mevcûdât İçinde*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2012.
- Aydınlı, Abdullah. “Ehli Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 507-508. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan (er-Reîs el-Evvel) Kavramı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sy. 2 (1987): 291-302.
- \_\_\_\_\_. “Fârâbî’nin Nübüvvet Öğretisi”. *İslâmî Araştırmalar*, sy. 8 (1988): 35-49.
- \_\_\_\_\_. “Farabi’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”. *Bilimname*, sy. 1 (2004): 5-14.
- \_\_\_\_\_. “Fârâbî’de İlm-i Kelam ve Fıkıh”. *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, 25-45. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Menon Paradoksu”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* 22-24 Mayıs. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Fârâbî’nin “el-Fusûlu’l-Hamse” Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (2018): 17-72.
- Aygan, Fadıl. “Müteahhirûn Döneminde Kelamın Metafizik Olarak İnşâsının Boyutları”. *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelam İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ed. Mahmut Çınar vd. Gaziantep: 2017.

- Aytekin, Arif. *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi 3*. Ed. Kenan Seyithanoğlu vd. İstanbul: Çağ Yayınları, t.y.
- Bâbertî, Ekmeleddin. *el-İrşâd (Fıkhu'l-Ekber Şerhi)*. İBB Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Kayıt no: 0600.
- Babür, Saffet. "İkinci Çözümlemeler ya da İlk Bilgi Kuramı", *İkinci Çözümlemeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Kitâbu Usûli'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981/1401.
- \_\_\_\_\_. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev: Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Bağdâdî, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdullah el-Âcurriyye. *eş-Şeri'a*. thk: Velid b. Muhammed b. Nebih Seyfunnasr. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1417/1996.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hafîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Şerefu Ashabi'l-Hadis*. haz: Mehmed Saîd Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.
- Bâkillânî, Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kasım el-Kâdî Ebu Bekir. *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. Thk: İmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1414/1993.
- \_\_\_\_\_. *et-Takrîb ve'l-İrşad*. thk: Abdülhamid b. Ali. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- Baktır, Mehmet. "Ehli Sünnet Kelâmında Akıl". Doktora Tezi: Atatürk Üniversitesi, 2000.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Basri, Hasan "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu". çev: Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. III-IV (1954): 75-84.
- Bedir, Murtaza. *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Berberhârî, el-Hasan b. Ali b. Ebû Muhammed. *Kitâbu Şerhi's-Sünne*. thk: Muhammed Said Salim el-Kahtânî. Kahire: Dâru İbn-i Kayyim, 1408.
- Beyâzizâde, Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin el-Meşhur. *el-Usûlü'l-Münife li'l-İmam Ebî Hanîfe*. thk: İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 1435/2014.

- Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli‘u‘l-Envâr min Metâli‘i‘l-Enzâr (Metin-Çeviri)*. çev: İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Birgül, Mehmet Fatih. “İlm-i Kelâm’ın Doğuşu ve Doğası Hakkında Felsefî Bir Tahlil”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1/2 (2014): 1-33.
- Bolay, M. Naci. “Bedîhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 322-323. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Bozkurt, Nahide. *Mu‘tezile’nin Altın Çağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Brun, Jean. *Stoa Felsefesi*. çev: Medar Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Bulaç, Ali. *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe / Vahiy-Akıl İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Bulut, İsmail. *Nübüvvete Çağdaş Bir Yaklaşım*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2018.
- Bulut, Zübeyir. “Selefilik Kalam İlmi’ne Getirdiği Eleştiriler – İbn Teymiyye Örneği”. *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (08-10 Kasım 2013)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Câbir b. Hayyân, *Resâilu Câbir b. Hayyân*. haz: Ahmet Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 2006.
- Câbiri, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev: A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Câhız, Ebû Osman. *Kitâbu‘l-Hayevân*. thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn. Y.y.: y.e.y., 1385/1966.
- \_\_\_\_\_. *Resâilu‘l-Câhız*. thk: Abdüsselam Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru‘l-Ceyl, t.y.
- \_\_\_\_\_. *el-Beyân ve‘t-Tebyîn*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü‘l-Hancî, 1418/1998.
- Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi‘l-Usûl*. thk: Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: y.e.y., t.y.
- Cengiz, Yunus. “Ön söz”, *Mu‘tezile’de Eylem Teorisi: Kâdî Abdulcabbar Örneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Doğa ve Öznellik Câhız’ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

- Coşkun, İbrahim. “Nazarî Bilgi ve Fahreddîn er-Râzî’nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri”. *İlahiyat Fakülteleri V. Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve Kelam’da Bilgi Problemi Sempozyumu*. Ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. Bursa: 2003.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Ebi’l-Hasan el-Hüseyn el-Hanefî. *Ta’rîfât*. thk: Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1407/1987.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev: Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn Ebî’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf eş-Şâfi’î. *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâidi’l-Edilleti Fî Usûli’l-Dîn*. thk: Esad Temîm. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1992/1413.
- \_\_\_\_\_. *eş-Şâmil fî Usûli’l-Dîn*. thk: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1420/1999.
- Çağlayan, Harun. “Kelamda Bilgi Kaynakları”. Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi, 2009.
- Çağrıçı, Mustafa. “Zarûriyyât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 146-148. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Çam, Elmas Gülhan. “Dillerin Kökenine İlişkin Kelâmî Yaklaşımlar: Bâkillânî Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 45 (2018): 367-388.
- Çapak, İbrahim. “İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9 (2004): 25-42.
- \_\_\_\_\_. *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Çelidze, Rasim. “Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi’l-Kelâm Adlı Eseri İnceleme-Tahkik”. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2007.
- Çiftçi, Adil. *Nasıl Bir Sosyal Bilim*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Çubukçu, İbrahim Agah. “Türk Filozofu Fârâbî’nin Din Felsefesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV (1996): 67-82.
- D’ancona, Cristina. “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk”. çev: M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Dârekutnî, Hâfız Ali b. Ömer. *Kitâbu’s-Sıfât*. thk: Abdullah el-Guneyman. Medine: Mektebetü’l-Dâr bi’l-Medineti’l-Münevvere, 1402.



- Dârimî, Osman b. Saîd b. Hâlid b. Saîd Ebu Saîd. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. thk: Abdullah el-Bedr. Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1995.
- Demir, Abdullah. *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Demir, Hilmi. "Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni". *Dini Araştırmalar*, sy. 2 (1998): 137-163.
- \_\_\_\_\_. "Klasik İlim Sınıflamaları ve Kelâm İlminin Konumu: Klasik İlim Sınıflamasının Epistemolojik Yapısı ve Sorunları". haz: A. Bülent Ünal, A. Bülent Baloğlu. *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu* (24-25 Eylül 1999). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Demirci, Mustafa. *Beytü'l-Hikme: Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Demirci, Osman. "Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (2016): 7-36.
- Deniz, Gürbüz. "Din, Felsefe ve Mille". *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*. Ed. Ejder Okumuş. 49-70. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Dhanani, Alnoor. "İslam Düşüncesinde Atomculuk". çev: Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları*, sy. 9:1 (2011): 393-400.
- \_\_\_\_\_. "Kelamcıların Atomları ve Epikürcü Parçalar" çev. Mehmet Bulğen, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 40 (2011): 245-258.
- Dırar b. Amr, el-Katafânî. *Kitâbu't-Tahrîş (muhakkiklerin giriş yazısı)*. thk: Hüseyin Hansu, Muhammed Keskin. Beyrut-İstanbul: Dâru'l-İrşâd-Dâru İbn Hazm, 1435/2014.
- Druart, Therese-Anne. "Metafizik". çev: M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Durusoy, Ali. "Mâtürîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. (22-24 Mayıs 2009). İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Zarûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 144-146. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

- Dürüşken, Çiğdem. “Stoa Mantığı”. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi*, (1991): 287-308.
- Ebû Bekir el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed b. Harin b. Zeyd el-Hanbelî. *es-Sünne*. thk: Atiyye es-Zehrânî. Kahire: Dâru’r-Riyad, 1410/1989.
- Ebu Hanîfe. *el-Fıkhu’l-Ebsât (el-Akâde ve ‘İlmu’l-Kelâm içinde)*. thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Vasiyyetü’l-İmâm Ebî Hanîfe fi’t-Tevhîd (el-Akâde ve ‘ilmu’l-keîâm içinde)*. thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009.
- \_\_\_\_\_. *el-Fıkhu’l-Ekber (el-Akâde ve ‘ilmu’l-keîâm içinde)*. thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009.
- \_\_\_\_\_. *el-Âlim ve’l-Müteallim (el-Akâde ve ‘ilmu’l-keîâm içinde)*. thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009.
- Ebû Seleme, Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Hanefî. *Cümelü Usûli’d-Dîn*. (Şerhi İle Birlikte). thk: İlham Kasimi. Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2015.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam Hukuk Metodolojisi*. çev: Abdulkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. “İmam Şâfi’î ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”. çev. Salih Özer. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi’î’nin Rolü*. Ed. M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Eco, Umberto. *Tez Nasıl Yazılır*. Çev. Betül Parlak. İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Elbani, Muhammed Nasiruddin b. el-Hac Nuh. *Silsiletü’l-Ehadis’d-Daifeti ve’l-Mevzuat*. Riyad: Daru’l-Mearif, 1412/1992.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Erdemci, Cemalettin. “Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkileri içinde*. Ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Erel, Sami Turan. “Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin el-Hass ‘ale’l-Bahs Adlı Risalesinde Selefiyye’nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar ve Bu Risalede Ortaya Koyduğu Kelâm Yöntemi”. *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri* (21-23 Eylül 2014). Ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Ayğan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Erkızan, Hatice Nur. “Aristoteles’in Teolojisi ve İslam Felsefesi Üzerindeki Etkileri: Bir Yanlışın Sonuçları Üzerine”. *Dört Öge*, sy. 2 (2012): 107-114.

- Erkol, Ahmet. “Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler: Selef Alimleri ve Gazali Örneği”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.
- Erten, Murat. “Fârâbî’de Din-Felsefe Birliği/Özdeşliği I Eğitim ve Farklı Öğrenme Teknikleri”. *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 1 (2015): 155-172.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali B. İsmâil. *Kitâbu Makâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden: 1980.
- \_\_\_\_\_. *Risale fî İstihsâni’l-Havd fî ‘İlmi’l-Kelâm*. haz: Yusuf Mekârisi el-Yusûî. Haydarabad: y.e.y., 1344.
- \_\_\_\_\_. *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn)*. çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- Evkuran, Mehmet. “Mâtürîdî’nin Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi”. *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*. Ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz. Ankara: Nobel Yayın, 2016.
- Fahri, Macit. *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld, 2002.
- \_\_\_\_\_. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev: Kasım Turhan. İstanbul: Şa-to Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_. *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*. çev: Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. “Kitâbu’l-cem beyne re’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs”. haz: Friedrich Dieterici, *es-Semerâtü’l-Merziyye fî Ba’di Risaleti’l-Farabiyye: Alfarabi’s Philosophische Abhandlungen İçinde*. Leiden 1890.
- \_\_\_\_\_. *Makâle Fî Meâni’l-Akl Li’l-Muallimi’s-Sânî*. haz: Friedrich Dieterici. *es-Semerâtü’l-merziyye fî ba’di risaleti’l-farabiyye: Alfarabi’s Philosophische Abhandlungen İçinde*. Leiden 1890.
- \_\_\_\_\_. *Uyûnu’l-Mesâil (el-Mecmû içinde)*. Haz: Muhammed Emin el-Hacı. Mısır: 1325/1907.
- \_\_\_\_\_. *Makâle Fî Meâni’l-Akl Kitâbu’l-Mecmû’ İçinde*. Kahire: 1325/1907.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu Ârâi Ehli Medîneti’l-Fâzıla*. thk: Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Risale Fi’l-Akl*. haz: Maurice Bouyges. Beyrut: Dârü’l-Meşrik/Dar el-Machreq, 1983.

- \_\_\_\_. *el-Fusûlü'l-Hamse. (el-Mantık inde'l-Fârâbî I içinde)*. Thk: Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985.
- \_\_\_\_. *Kitâbu'l-Cedel*. thk: Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- \_\_\_\_. *Fusulü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*. çev: Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- \_\_\_\_. *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-'ulûm)*. çev: Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- \_\_\_\_. *Fusûlü'l-Hamse. (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde)*. nşr: Mübahat Türker Küyel. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990.
- \_\_\_\_. *Kitâbu'l-Hurûf*. haz. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1990.
- \_\_\_\_. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev: Nafiz Danışman. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- \_\_\_\_. *Şerâ'itu'l-Yakîn (Kitâbu'l-Burhân İle Birlikte)*. nşr: Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- \_\_\_\_. *Kitâbu'l-Burhân. (Şerâ'itu'l-yakîn İle Birlikte)* nşr: Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- \_\_\_\_. *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağir (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde)*. nşr: Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- \_\_\_\_. *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*. thk: Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991.
- \_\_\_\_. *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*. haz: Ali Bû Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- \_\_\_\_. *İhsâu'l-'Ulûm*. Takdim ve thk: Ali Bû Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- \_\_\_\_. *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye el-Mulakkab bi Mebâdi'i'l-Mevcûdât*. thk: Fevzî M. Neccâr. Beyrut: 1998.
- \_\_\_\_. “Akıl Anlamları *Risâle Fi Me'âni'l-Akl*”. çev: Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_. “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”. çev: Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_. “Felsefenin Temel Meseleri”. Çev: Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2005.
- \_\_\_\_. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ü'l-Mevcûdât*. çev: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.

- \_\_\_\_. Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *Ârâu Ehli Medîneti'l-Fâzıla*. Mısır: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012.
- \_\_\_\_. *Kitâbu'l-Burhân. (Burhân Kitabı)*. çev: Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- \_\_\_\_. *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-'ulûm)*. çev: Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- \_\_\_\_. *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı (Metin-Çeviri)*. çev: Ömer Türker. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- \_\_\_\_. *Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's-Sa'ade)*. çev: Hüseyin Atay. Ankara: Sözkese Matbaacılık, 2016.
- \_\_\_\_. *Kitâbü'l-elfâzi'l-müsta'mele fi'l-Mantık: Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Metin-Çeviri)*. Çev: Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- \_\_\_\_. *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-'ulûm)*. Tlf ve trc: Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol. Elis Yayınları, Ankara, 2017.
- Fazlur Rahman. *İslam'da Nübüvvet Felsefe ve Ehli Sünnet*. çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata İz. Ankara: Adres Yayınları, 2017.
- Frank, Richard M. "Basra Mutezile Okulunun Bazı Temel Ahlaki Faraziyeleri". çev: Fethi Kerim Kazanç. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*. der: Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Gardet, Louis. "İslâm Din İlimleri İçinde İlm-i Kelâmın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler". Çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 24, (1981): 609-619.
- Gardet, Louis ve Georges Anawati. *İslâm Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Gazzâli, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsidü'l-Felâsife)*. (Süleyman Dünya'nın Giriş Yazısı). çev: Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2001.
- \_\_\_\_. *Mi'yâru'l-İlm*. çev: Ali Durusoy, Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- \_\_\_\_. *el-İktisâd Fi'l-İtikâd: İtikatta Orta Yol*. nşr ve çev: Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

- Goldziher, Ignaz. *İslamda Fıkıh ve Akaid*. çev: İlhan Başgöz. Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev: Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınları, 2015.
- Güdekli, Ayşe Nur. "Mu'tezile Kelâmının Nübüvvet Teorisinin Dayandığı Asıllar/Esaslar – Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Örneği". Ed. Abdulhamit Sinanoğlu, Recep Ardoğan. *Nübüvvet ve Medeniyet İslam Düşüncesinde Nübüvvet Algıları ve Medeniyet Tasavvurları*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- \_\_\_\_\_. "Kelâm İlminin Yöntemsel Olarak İnşası". *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ed. Mahmut Çınar. Gaziantep: 2017.
- \_\_\_\_\_. "Vâsıl b. Ata", erişim tarihi: 25 Temmuz 2019, <https://www.islamdusunceatlası.org/detail/person291>.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbîler Son Gnostikler*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.
- Gürler, Kadir. *Ehli Hadis'in Düşünce Yapısı – İlk Dönem Ehli Hadis Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Re'y Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi". *Ehli Hadis'in Düşünce Yapısı – İlk Dönem Ehli Hadis Örneği İçinde*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Ehli Hadis – Ehli Re'y Ayrışması Fıkhî mi, İtikâdî mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (2003): 59-68.
- Hakîm es-Semerkandî, Ebû'l-Kâsım İshak b. Muhammed el-Kâdî el-Hanefî bi İbni. *es-Sevâdu'l-'Azam*. Bsk yy., t.y.
- Halil b. Ahmed, Ebu Abdurrahman el-Ferâhidî. *Kitabu'l-Ayn*. thk: Mehdi Mahzumi-İbrahim es-Samarrâî. Beyrut: y.e.y. 1988.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Van: Bilge Adamlar, 2008.

- Havâli, Sefer b. Abdurrahman. *Menhecü'l-Eşâ'ira Fi'l-Akîde Takîbun 'Ala Makâlâti's-Sâbûnî*. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1407/1986.
- Hayyûn, Reşîd. *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdad*. London: Dâru'l-Hikme, 1997.
- Heinen, Anton M. “Kelâmcılar ve Matematikçiler Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri”. Çev. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 43, (2012): 305-320.
- Herevi, Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensari. *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi*. thk: Abdurrahman b. Abdülaziz. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418/1998.
- Heysemi, Nureddin Ali b. Ebu Bekir. *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbeu'l-Fevaid*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1412.
- Hourani, George F. “Mutezilî Kelâmî Ahlakta İlâhî Adalet ve Beşerî Akıl”. çev: Fethi Kerim Kazanç. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*. der: Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Kadı Abdulcabbâr'ın Rasyonalist Ahlak Anlayışı”. çev: Fethi Kerim Kazanç. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*. der: Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Aristoteles ve Kadı Abdulcabbâr'da Pratik Düşünce”. çev: Adem İrmak. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*. der: Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Humeysî, Saîd. “Fârâbî'ye Göre Kelâm İlminin Anlamı”. çev. Mehmet Şaşa. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (2016): 243-254.
- İbn Abdülber, Ebu Ömer Yusuf en-Nimerî el-Kurtubi. *Camiu Beyani'l-İlm ve Fazlihi*. thk: Ebu Abdurrahman Ahmed Fevvaz. Beyrut: Daru İbni Hazm, 1424/2003.
- İbn Asakir, Ali b. Hasan b. Hibetullah ed-Dimesşkî. *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fî mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Ebi'd-Dünyâ. *Kitâbu'l-'Akl ve Fazluhû*. (Şerhu Kitâbi'l-Ukûl içinde). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- İbn Ebi Hatim, Abdurrahman b. Muhammed b. İsrîs b. et-Temimi er-Razi. “İlelü'l-Hadis”. thk: Ali es-Sayyah. Doktora Tezi, Tahkiku cüzin mi 'ilel İbn Ebi Hatim: Ba'de'l-Cenaiz, el-Buyu' Kâmilên mine'n-nikâh.
- İbn Ebi Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn. *Tabakâtü'l-Hanabile*. thk: Muhammed Hamid. Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.

- İbn Füreka, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk: Daniel Gimaret. Beyrut: 1987.
- \_\_\_\_\_. *Makâlâtu's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk: Ahmed Abdurrahim. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005.
- İbn Hanbel, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. thk: Muhammed Hasan Raşid. Kahire: el-Matbatu's-Selefiyye, 1393.
- \_\_\_\_\_. *el-Akîde rivâyetü Ebî Bekir el-Hallâl*. thk: Abdülaziz İzzeddin Şirvânî. Dimeşk: Dâru Kuteybe, 1408.
- \_\_\_\_\_. *İlel ve Marifetü'r-Rical*. thk: Vasiyullah b. Muhammed Abbas. Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1408/1988.
- \_\_\_\_\_. *Kitabu's-Sünne*. thk: Muhammed b. Saîd b. Sâlîm el-Kahtânî. Riyad: Dâru'r-Râye, 1994.
- İbn Hazm. *el-Usûl ve'l-Furu'*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984/1404.
- İbn Hibbân, el-Hâfiz Ebî Hâtim Muhammed el-Büsîfî. *Ravzatu'l-'Ukalâ ve Nüzhetü'l-Fuzala*. thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye t.y.
- İbn Huzeyme, Ebu Bekir Muhammed b. İshâk. *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtu Sifâti'r-Rabbi Azze ve Celle*. thk: Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân. Riyad: Daru'r-Rüşd, 1408/1988.
- İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed Makdisi. *Zemmu't-Te'vîl*. thk: Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1406.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Tahrîmu'n-Nazar fî Kütübi'l-Kelâm*. thk: Abdurrahman b. Muhammed Said Dimeşkî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1990.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*. thk: Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1393/1972.
- \_\_\_\_\_. *Hadis Müdafaası*. çev: M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaleddin b. Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1990.
- İbn Mende, Ebu Abdullah Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya el-İsbehani. *Kitabu't-Tevhid ve Marifeti Esma'i-llahi Azze ve Celle ale'l-İttifak ve't-*



- Teferrüd.* thk: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İsha. *el-Fihrist: İlk Dönem İslam Kültür Atlası.* çev: Mehmet Yolcu-Sabri Türkmen vd., Ed. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- \_\_\_\_\_. *el-Fihrist.* thk: Yusuf Ali Tavîl. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Faslu'l-Makâl.* thk: Muhammed Ammare. Mısır: Dâru'l-Meârif, t.y.
- \_\_\_\_\_. *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa' Metafizik Büyük Şerhi (Metin Çeviri).* çev: Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Sad, Muhammed b. Ebu Abdullah el-Basri ez-Zühri. *et-Tabakatü'l-Kübra.* Beyrut: Daru Sadr, t.y.
- \_\_\_\_\_. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ.* Beyrut: Daru's-Sadr, t.y.
- İbn Salih, Süleyman. *Akîdetü'l-İmâm İbn Abdilber fi't-Tevhîd ve'l-İmân.* Riyad: Dâru'l-Âsime, 1416/1996.
- \_\_\_\_\_. *Tehzibu İslami li'kasas: Kelîle ve Dimne.* Riyad: Dârül-Kâsım, t.y.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Mebde ve'l-Meâd.* Ed. Abdullah Nûrânî. nşr. Müessesesi Mutalaâti İslâmî. Tahran: 1984.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu's-Şifa: İkinci Analitikler Burhan.* çev: Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik (el-İlâhiyyât).* çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Dânişnâme-i alâî: Âlâî Hikmet Kitabı.* Ed. Gürbüz Deniz. çev: Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_. *en-Necât Felsefenin Temel Konuları,* çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed. *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl.* thk: Muhammed Reşad Sâlim. Riyad: Daru'l-Künuzu'l-Edebiyye, 1391.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Mantıkiyyîn.* Pakistan: İdâretü Tercemâni's-Sünne, 1396/1976.
- \_\_\_\_\_. *Risâle fi'l'Akl ve'r-Rûh.* haz: Târik es-Suud. Beyrut: Dâru'l-Hicre, 1408/1988.
- \_\_\_\_\_. *Mecmû'u'l-Fetâvâ.* thk: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Riyad: y.e.y., 2003.

- İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Telbîsu İblis*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2001.
- İsfehânî, Râğib. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev: Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Kahveci, Niyazi. “Şia ve Mu'tezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”. *Dini Araştırmalar*, sy. 8/23 (2005): 69-92.
- Kanter, Özden. *İslam'da Kelâma Semantik Yaklaşım ve Rağib el-İsfehânî'nin Kelâm Anlayışı*. Samsun: Ma'ruf Yayınları, 2017.
- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mucize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Karasan, Mehmet. “İlk Yunan Düşüncesinde Din İlmi Denemeleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1953): 21-27.
- Kaya, M. Cüneyt. “İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009): 57-91.
- \_\_\_\_\_. “Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2012): 29-67.
- Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 145-162. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Kindî, Ya'kEub b. İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 58-59. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Kindî: İslam Dünyasının Felsefe İle Tanışması”. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Risâlelerin Mahiyeti”. *Kindî Felsefî Risâleler İçinde*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi”. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”. *Kelâm Araştırmaları*, sy. 8/1 (2010): 93-121.
- \_\_\_\_\_. *Kadı Abdulcabbâr'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- \_\_\_\_\_. “İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Sorunu”. *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, Ed. Eşref Altaş, Mervener Yılmaz. Ankara: Nobel Yayın, 2016.
- \_\_\_\_\_. “Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdulcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme”. *İslâmî Araştırmalar*, c. 27 (2016): 280-310.

- Keyinci, Ceyda Üstünel. “Marcus Tullius Cicero’nun Felsefî Yapıtlarında Kullandığı Akıl Yürütme Teknikleri”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Kılınçlı, Sami. “Akıl İle İlgili Hadislerin Tespit ve Tenkidi”. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi 2007.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. “İslam Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit Ashâbu’l-Hadis’in Akâid Edebiyatı”, *İslami Araştırmalar*, (1987): 79-89.
- \_\_\_\_\_. “Maziden Âtiye Selefî Düşüncenin Anatomisi”. *İslamiyat*, sy. 1 (2007): 139-160.
- \_\_\_\_\_. *Ehli Sünnet’in Kurucu Ataları: Ashâbu’l-Hadîs’e Göre Allah’ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Kırkpınar, Mahmut. “Mütevekkil-Alellah, Ca’fer b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32: 212-214. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk b. Es-Sabbâh. *Kitâbu’l-Kindî fi’l-Felsefeti’l-Ûlâ (Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye İçinde)*. thk: Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1369/1950.
- \_\_\_\_\_. *Kitâb fi’l-Fesefeti’l-Ûlâ: İlk Felsefe Üzerine (Felsefî Risâleler İçinde)*. çev: Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- \_\_\_\_\_. *fi’l-Felsefeti’l-ûlâ*. Kindî Felsefî Risaleler İçinde. haz: Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Korkmazgöz, Rıza. “Mu’tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcabbâr ve Ebû Ca’fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 45, (2018): 291-327.
- Korkut, Şenol. “Farabi’nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri”. Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelam ve Fıkıh İlişkisi”. *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sy. 28 (2014): 97-136.
- Korlaelçi, Murtaza. “Din-Felsefe Etkileşimi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1999): 69-77.

- Köksal, Asım Cüneyt. “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40 (2011): 5-44.
- Kutlu, Sönmez. “İlk Mürcii Metinler ve Kitabü'l-İrca”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1997): 317-331.
- \_\_\_\_\_. *Selefilîğin Fikrî Arkaplanı, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Lâlekâî, Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur. *Şerhu Usûli 'İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a Mine'l-Kitâb ve's-Sünne ve İcmaî's-Sahabe*. thk: Ahmed Said. Riyad: Dâru Tayyibe, 1402.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu Usûli 'İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a Mine'l-Kitâb ve's-Sünne ve İcmaî's-Sahabe ve't-Tâbi'in ve Men Ba'Dehum*. thk: Seyyid İmran. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu Usûli 'İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a Mine'l-Kitâb ve's-Sünne ve İcmaî's-Sahabe*. thk: Ahmed Said. Riyad: Dâru Tayyibe, 1402.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Hanefî es-Semerkindî. *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. thk: Abdülmecit Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Mahmasani, Subhi. “Hükümlerin Değişmesi İlkesi”. çev. Kaşif Hamdi Okur, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*. ed. Mevlüt Uyanık. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Makdisi, George. “Şâfi'î'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi”. çev. Sami Erdem. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*. Ed. M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Mates, Benson. *Stoic Logic*. Berkeley ve Los Angeles: Kaliforniya Üniversitesi, 1953.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk: Ahmet Vanlıoğlu. 1: İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk: Ahmet Vanlıoğlu. 2: İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk: Muhammed Boynukalın. 4: İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâtürîdî*. thk: Mecdî Baslum. 4: Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk: Ertuğrul Boynukalın. 5: İstanbul: Mizan Yayıncılık, 2006.

- \_\_\_\_. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, haz: Halil İbrahim Kaçar. 8: İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- \_\_\_\_. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru's-Sadr – Mektebetü'l-İrşâd, 2010.
- \_\_\_\_. *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- \_\_\_\_. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- \_\_\_\_. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev: Bekir Topaloğlu. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. 1: İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- \_\_\_\_. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev: S. Kemal Sandıkçı, Ed. Yusuf Şevki Yavuz. 4: İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- \_\_\_\_. *Te'viltü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev: Kemal Sandıkçı. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. 5: İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- \_\_\_\_. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev: Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. 2: İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'Uyun*. thk: es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.
- \_\_\_\_. *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987.
- \_\_\_\_. *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn: İslam'da Dünya ve Din Edebi*. çev: Ali Akın. İstanbul: Temel Neşriyat-Çelik Yayınları, 1998.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmâm Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Medkûr, İbrahim. “Müslüman Kelamcılara Göre Aristo Mantığı”. çev: Galip Türcan. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 27 (2011/2): 197-207.
- Mehdî, Muhsin S. *Alfarabi and The Foundation of Islamic Philosophy*. Chicago: y.e.y. 2001.
- Memiş, Murat. “Kâdı Abdulcabbâr'da Bilgi Problemi”. Doktora Tezi: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali. *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*. thk: Müfîd Muhammed Kumeyha. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.

- Miller, Larry Benjamin. “Islamic Disputation Theory A Study of The Development of Dialectic in Islam From The Tenth Through Fourteenth Centuries”. Doktora Tezi: Princeton Üniversitesi, 1985.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Kitâbu Mahiyeti'l- 'Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfu'n-Nas Fihî. (el- 'Akl ve Fehmu'l-Kur'ân İçinde)* thk: Hüseyin el-Kuvvetli. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971.
- Mustafa, İbrahim. *el-Mu'cemu'l-Vasît (I-II)*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, t.y.
- Mücahid, Huriye Tevfik. *Fârâbî'den Abduha Siyasî Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Najjar, Fauzi M. “Fârâbî'nin Siyasî Felsefesi ve Şiilik”. çev: Mehmet Dağ. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX, (1975): 293-306.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. haz: Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nesefî, Necmüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed. “Usûlü'd-Dîn alâ İtikâdi'l-Mühtedîn (Nesefî Akâidi)”, *Matlâu'n-Nucûm ve Mecme'u'l-Ulûm İçinde*. haz: Seyyid Ekber Muhammed Eminof. Taşkent: Daru Camiati Taşkent el-İslamiyye, 2015.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşid Saîd b. Muhammed b. Saîd. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. nşr: Rıdvân es-Seyyid M'an Ziyâde. Beyrut: Ma'hedu'l-Enmâi'l-Arabî, 1979.
- Oktay, Ayşe Sıdıka “Fârâbî'nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber- Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri”. *Muhafazakâr Düşünce*, sy. 44 (2015): 11-26.
- Öğüt, Salim. “Ehli Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 508-512. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Önal, Mehmet. “Aristoteles'in Metafiziki'nde İlahiyatın Yeri Ya da Felsefenin ve Dinin Ortak Alanı İlahiyat”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 30 (2013): 47-56.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 2017.
- Özafşar, Mehmet Emin. “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması: Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2005): 225-273.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.

- Özdemir, Muhammed. “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslam’da Felsefenin Konumu”. *Turkish Studies*, sy. 4 (2014): 901-926.
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Özlem, Doğan. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2016.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Özturan, Mehmet. “Fârâbî’nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi”. Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, 2007.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Re’y Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. “Selefilik ve Te’vil Üzerine”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, sy. 3 (2009): 85-110.
- Paçacı, Mehmet. “İmam Şâfiî’nin Metodolojisinde Öznenin (Müctehidin) Rolü: Hermeneutik Bir Eleştiri”. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü*. haz: Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Pay, Metin. “İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri”. *Dini Araştırmalar*, sy. 47 (2015): 146-171.
- Peker, Hidayet. “Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (2008): 157-176.
- Pezdevî, Ebu’l-Yusr Muhammed. *Usûlü’-d-Dîn*. nşr: Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs 2006.
- Rashed, Marwan. “Tabiat Felsefesi”. çev: M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Randall, John Herman ve Jr ve Jestus Buchler. *Felsefeye Giriş*. çev: Ahmet Arslan. Ankara: BigBang Yayınları, 2014.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Meâlimu Usûli’-d-Dîn*. thk: Nizar Hammâdî. Kuveyt: Dâru’z-Ziyâ, 1433/2012.
- Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. çev: Ahmet Kayacık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Reşid Rıza, Muhammed b. Ali. *Tefsiru’l-Menar*. Mısır: Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Amme li’l-Kitab, 1990.

- Rıdvân es-Seyyid. “Şâfi‘î ve Risâle”. çev. Salih Özer. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi‘î’nin Rolü*. Ed. M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*. çev: Lami Güngören. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2004.
- Rudolph, Ulrich. “Fârâbî ve Mu‘tezile”. çev: Cahid Şenel-Nilüfer Koval. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi – I*. Derleyen: Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Rûmî, İshâk el-Hakîm. *Şerhu’l-Fıkhü’l-Ekber el-Müsemma Muhtasarı Hikmeti’n-Nebeviyye*. thk: Beyazıd Nicevic. Beyrut, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2015.
- Sabra, A. I. “Ortaçağ İslam Kelamında Bilim ve Felsefe: Ondördüncü Yüzyılın Tanıklığı”, çev: Mehmet Bulğen-Bilal Taşkın. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (2016): 610-653.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebi Bekr. *el-Bidâye Fî Usûli’d-Dîn*. thk: Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_. *el-Kifâye fî’l-Hidâye*. thk: Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014.
- Safedî, Selahaddîn Halil b. Aybek. *Kitâbu’l-Vâfi bi’l-Vefâyât*. thk: Ahmed el-Arnâvûd-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türas, 1420/2000.
- Saffar el-Buhârî, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil b. Ahmed b. İshâk el-Hanefi el-Mülakkab bi’z-Zahid. *Telhîsu’l-Edille li Kavâidi’t-Tevhîd*. thk: Hişâm İbrahim Mahmûd. Kahire: Daru’s-Selâm, 1431/2010.
- Salame, Claude. “Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) Ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar Ve Büyük Kelâm Okulları”, çev: Kamil Güneş, *Marife*, sy. 1 (2002): 197-211.
- Salebi, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve’l-Beyan*. thk: Muhammed b. Aşur. Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1422/2002.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd Fî Beyâni’t-Tevhîd*. nşr: Ömür Türkmen. Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-Dâru İbn Hazm, 2017.
- San‘ânî, İbn İbrahim el-Vezîr el-Hasanî. *Tercîhu Esâlîbi’l-Kurân ‘alâ Esâlîbi’l-Yûnân*. Kahire: y.e.y., 1349.



- Sancar, Faruk. *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Sarıkavak, Kazım. "İbn Teymiyye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar". *Felsefe Dünyası*, sy. 24 (1997): 63-80.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ ve Abdulkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Tevhid İlmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 26-27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Stolze, Radegundis. *Çeviri Kuramları Giriş*. çev: Emra Durukan. İstanbul: Değişim Yayınları, 2013.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm 'an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*. thk: Ali Sami Neşşar-Suad Ali Abdurrâzîk. Silsiletü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1970/1389.
- Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlak: Kadı Abdulcabbar Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Şafii, Hasan Mahmud. *Kelam'a Giriş*. çev: Süleyman Akkuş. İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.
- Şahyar, Ataullah. "Ehli Hadis Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler", *Journal Of Islamic Research*, Issue. 1 (2013): 6-21.
- Şatibi, İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Kırnati. *el-İ'tisam*. thk: Selim b. İdü'l-Hilali. Suudi Arabistan: Darı İbn Affan, 1412/1992.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev: Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şenel, Câhid. "Giriş". *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi İçinde*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Taberani, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kasım. *el-Mucemu'l-Kebir*. thk: Abdülmeccid es-Selefi. Medine: Mektebetü'l-'Ulum ve'l-Hikem, 1404/1983.
- Taberi, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Galib el-Âmili Ebu Ca'fer. *İhtilâfu'l-Fukaha*. Buyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.
- Taftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. thk: Muhammed Adnan Derviş. İstanbul: Fazilet Neşriyat, t.y.
- Taylan, Necip. *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "İbn Sînâ'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı". *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*. Ed. Eşref Altaş, Mervener Yılmaz. Ankara: Nobel Yayın, 2016.
- Toktaş, Fatih. "Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi". *DİVÂN*, sy. 12 (2002): 247-273.
- \_\_\_\_\_. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Türker, Ömer. "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 23 (2007/2): 75-92.
- \_\_\_\_\_. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Uluç, Tahir. *İmâm Mâturîdî'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. "Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak - İhsâu'l-Ulum - Adlı Eserinin Tahlili". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, sy. 1 (2015): 33-65.
- \_\_\_\_\_. "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsâu'l-Ulûm Adlı Eseri". *İlimler Sayımı*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Uyanık, Mevlüt. "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler". Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1989.
- \_\_\_\_\_. *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu". *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*. ed. Mevlüt Uyanık. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Üsmendî, Alaüddin Muhammed b. Abdülhamid es-Semerkindî. *Lübâbü'l-Kelâm*. thk: Muhammed Saîd Özervarlı. İstanbul: İSAM Yayınları, 1426/2005.
- Volokh, Eugene. *Akademik Metinler Nasıl Yazılır? Hukukçular için Rehber*. çev: Ertuğrul Uzun. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 301-304. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 257-262. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Yıldız, Metin. "el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf ve Aidiyeti Meselesi". *Kelâm Araştırmaları*, sy. 2 (2013): 247-264.
- Yılmaz, Mustafa Selim. "Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 1 (2018): 199-223.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sina Metafiziği*. Çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_. "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek". *İslâm Felsefesine Giriş*. edt. Peter Adamson-Richard C. Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev: Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*. thk: Şuayb el-Arnâvûd, Muhammed Naîm. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- \_\_\_\_\_. *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*. thk: Şuayb Arnâvud, Muhammed Naîm. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1417/1996.
- \_\_\_\_\_. *Mîzânu'l-İtidâl fî nakdi'r-Ricâl*. thk: Ali Muhammed ve Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Tarihu'l-İslâm ve Vefayatil'l-Meşahir ve'l-Alam*. thk: Beşşar Avvad. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 2003.

