

Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri

Ömer Türker*

The Breaking Point in Ash'ari Kalâm: Criticisms of al-Juwainî on Method

Historians of kalâm, working from the determinations connected with Ibn Khaldûn's theology, take as their basis the beginning of the use of logic in kalâm and the rejection of *in'ikâs al-adilla*, thus dividing the Ash'ari kalâm into the mutaqqaddimûn period, which came before al-Ghazzâlî, and later the mutaakhhirûn period. However, in what way the use of logic in kalâm affected the methods of kalâm and why it changed does not tell us whether or not it was employed by the Ash'aris. For this reason, the process of change that began with al-Ghazzâlî cannot be traced back. In fact, the fundamental change in the Ash'ari kalâm does not consist of what Ibn Khaldûn and some contemporary historians of kalâm claim, but rather begins with al-Juwainî's rejection of the theory of *istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâib*. These critiques aim to eliminate the contradiction between the acceptance of the principle of creation ex nihilo and that of the principle of causality in meaning at the one and same time, as well as adopting a methodology suitable to the latter. This article will examine the justification and conclusion of these criticisms and will suggest that the process of change came about not due to external factors, but rather as the result of internal questioning by mutakallimûn.

Key words: al-Juwainî, method, causality, kalâm, ahwâl

Kelâm tarihçileri, Eş'arî kelâmının Gazzâlî öncesi dönemine mütekaddimîn ve Gazzâlî sonrası dönemine de müteahhirîn adını verirler. İlk kez İbn Haldûn tarafından yapılan ve çağdaş kelâm tarihi çalışmalarının da genel çerçevesini oluşturan¹ bu ayrıma göre Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, hicrî ilk üç yüzyılda öne sürülen kelâmî görüşler içinde orta bir yol bularak teşbihi reddetmiş; tenzihi, selefî tenzih anlayışıyla sınırlamış, manevî sıfatları kabul etmiş, manevî ve nefsî sıfatları aklî ve naklî delillere dayanarak ispat etmiştir. Eş'arî'nin talebeleri onun bu yolunu takip etmişler, daha sonra Bâkîllânî bu yolu yeniden gözden geçirerek delillerin ve kıyasların dayandığı aklî öncüller ile

* Dr., İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM). Bu çalışmaya eleştirileriyle katkıda bulunan Dr. Ekrem Demirli'ye teşekkür ederim.

1 Bu çalışmalar için bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1985), s. 28-32; M. Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987), s. 267-72; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (Konya: Esra Yayınları, 1992), s. 117-21.

bu öncüllere dayanarak ispatlanan akîdeleri ayırtmıştır. Ancak Bâkîllânî, dinî akidelerle ilgili inanç zorunluluğunu bu akideleri ispatta kullanılan aklî öncüllere de taşıyarak delil ile medlûl arasında zorunlu bir ilişki kurmuş ve “delilin çürütülmesinin medlûlün de çürütülmesi anlamına geleceğini”² iddia etmiştir. İbn Haldûn böylece Eş’arî’nin yolunun yetkinleştiğini (كملت) belirtir. İbn Haldûn’un ilerleyen satırlarda dile getirdiği ikinci tespit, “yetkinleşme” ile ne kastettiğini tam olarak açıklar: Bâkîllânî’nin ayıkladığı hâliyle bile Eş’arî kelâmındaki aklî deliller, kimi durumlarda bilimsel bir formda (sınâî) vaz edilememiştir. Bunun nedeni, “kelâmcıların sadeliği”nin yanı sıra (سذاجة القوم) delillerin ölçüsünü ve kıyasların kurallarını veren mantık sanatının henüz müslümanlar arasında yaygınlık kazanmamış olmasıdır. Dolayısıyla ikinci tespit, Bâkîllânî ve Eş’arî kelâmındaki bir durumu genel olarak kelâmî düşüncenin bir uzantısı olarak vaz etmektedir. Çünkü “kavmin/kelâmcıların sadeliği” ifadesi ancak İbn Haldûn’un asabiyet teorisi doğrultusunda anlaşılabilir. Bu teoriye göre bedâvetten hadârete geçiş aşamasındaki toplumlarda başlangıçtaki sadeliğin yerini ya bizzat kendileri tarafından yahut başka hadarî toplumlar tarafından geliştirilen sınâî durumlar alır. Sadeliğin yerini alan sınâî durumlar, bir kısım insanî hasletler söz konusu olduğunda bir bozulma olarak ortaya çıksa da genel olarak hadarî durumlar, bedevî durumdaki eksikliklerin telafi edildiği, işlendiği ve yetkinleştiği olgulardır. Bu açıklamayı kelâm ilmine uyarladığımızda kelâm ilmi mütekaddimîn döneminde bir tür sadeliği ve dolayısıyla naivliği barındırmaktadır ve hadâret seviyesinin ilerlemesiyle kelâmcılar mantık sanatını kabul ederek bu delillerin formel

2 Hilmi Demir, “delilin butlânı, medlûlün butlânını gerektirir” şeklinde bilinen bu ilkenin, *Mukaddime*’nin ilgili bahsini Türkçe’ye çeviren Ahmet Cevdet Paşa’nın “أن بطلان الدليل يودن” “بطلان المدلول” cümlesini “delilin butlânı, medlûlün butlânını müstelzimdir” şeklinde çevirmesinin etkisiyle çağdaş kelâm tarihçileri tarafından yanlış yorumlandığını ve İbn Haldûn’un aslında “gerektirir” anlamına gelecek bir ifade kullanmadığını iddia etmektedir. Ona göre “müstelzimdir” şeklinde çevrilen “yu’zinü” kelimesinin doğru tercümesi, “yol açabilir” şeklindedir. bk. Hilmi Demir, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn’ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dinî Araştırmalar*, 29 (2007), s. 79-82. Fakat bu eleştiri doğru değildir. Çünkü gerek Ahmet Cevdet Paşa gerekse sonraki kelâm tarihçileri, gereklilik anlamını sadece “yu’zinü” kelimesinden değil, Hilmi Demir’in de tercüme edip makalesine aldığı pasajın tamamından çıkartmış olmalıdır. Pasajda ise İbn Haldûn, açıkça Bâkîllânî’nin aklî öncüller ile akideleri inanmanın zorunluluğu (vücûb) bakımından eşitlediğini söylemekte, ardından da söz konusu meşhur cümleyi getirmektedir: “O (Bâkîllânî) bu kaideleri, inanılmasının zorunluluğu bakımından imanî akidelere tabi kılmıştır; çünkü o deliller, bu kaidelere dayanmaktadır ve delilin butlânı medlûlün butlânını bildirir/gerektirir.” bk. *Mukaddime*, nşr. Derviş el-Cüveydî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1996), s. 437. Dolayısıyla her ne kadar “yu’zinü” kelimesi, “ilan eder, bildirir, yol açar” anlamlarına gelse de pasajın bütünlüğünde “gereklilik” anlamı ifade etmektedir. Hilmi Demir’in makalenin ilerleyen sayfalarında illetlerin tard ve aksi, ademin illet olup olmayacağı gibi meselelerle ilgili eş-Şâmil’deki pasajları yanlış anlaması nedeniyle Cüveynî’ye nispet ettiği görüşlerin de, ne yazık ki, pek çoğu yanlıştır.

kusurlarını gidermişlerdir. Bâkılânî'nin de dahil olduğu kelâmcıların yaşadığı dönem ise ilimlerin diğer müesseselerde de olduğu gibi henüz tam olarak sînâî bir form kazanmadığı döneme tekabül eder. Bu durum, kelâm ilminde delillerin yöntem bakımından gerçek anlamda bilimselliğin formel şartlarını henüz kazanmaması olarak kendini göstermektedir. Bu nedenle delillerin suretlerinde zaman zaman görülen formel kusurlar, sadece Eş'arî kelâmının değil, genel olarak mütekaddimîn kelâmının bir sorunudur ve böyle olduğu ölçüde Bâkılânî sonrasında Eş'arî kelâmındaki değişimler, genel kelâmî düşüncenin seyri olarak da okunabilecektir. Bundan dolayı olsa gerek İbn Haldûn'a göre, mantığın İslâm toplumunda yaygınlık kazanmasıyla insanlar (İbn Haldûn anlatımını belirtilen gerekçeden dolayı bilinçli olarak genelleştirir ve "insanlar" kelimesini kullanmaya başlar) mantığı delillerin ölçüsü yapmışlar; önceki kelâmcılarca vazedilen kurallar ve öncülleri inceleyerek başta "Delilin çürütülmesi medlûlün de çürütülmesini gerektirir" ilkesi olmak üzere, pek çoğunda onlara muhalefet etmişlerdir. Böylece ilk kez Gazzâlî'nin eserlerinde görülen yeni bir yol gelişmiştir. İbn Haldûn bu yola "müteahhirîn yolu" adını vermektedir.³

İbn Haldûn'un bu tespitinin iki temel sorunu vardır: Birincisi, özelde Eş'arî kelâmı, genelde de kelâm tarihiyle ilgili değişim sürecini asıl itibariyle dış etkenlere yani mantığın kabulüne bağlı olarak açıklamasıdır. Sadelik ve sînâîlik ilişkisi açısından baktığımızda, mantık sanatıyla başlayan değişimin maddesi konumundaki Eş'arî kelâmı veya genel olarak kelâm ilmi, bu değişimi kabule elverişli olmakla birlikte İbn Haldûn bunun kelâm tarihi açısından sağlamasını yapmamıştır. Diğer bir deyişle, İbn Haldûn önceki Eş'arî kelâmının yöntem ve sorunları ile sonrakinin yöntem ve sorunlarının karşılaştırmalı bir incelemesini yapmamaktadır.

İkinci sorun ise "in'ikâs-ı edille" olarak bilinen ilkenin gerçekten de Bâkılânî tarafından savunulup savunulmadığıdır. Bu ilke, kıyas teorisinin formel ilkelerinden birini değil, teorinin de temelini oluşturan genel bir kabulü dile getirmektedir. İbn Haldûn, yine birinci sorunda olduğu gibi bu ilkenin terkiyle gerçekleşen zihniyet değişimini de mantığın kullanımının bir sonucu olarak varetmektedir. Dolayısıyla bu sorun da birinci sorunun bir uzantısı durumundadır

³ İbn Haldûn'un değerlendirmeleri için bk. *Mukaddime*, s. 436-7. İbn Haldûn, Gazzâlî ve sonraki kelâmcılarca mantıkî delil formlarının kullanılmasıyla başlayan sürecin zamanla kelâm kitaplarında kelâm ile felsefenin birbirinden ayrıştılamayacak şekilde iç içe girmesi aşamasına vardığını belirterek Fahreddin er-Râzî sonrası kelâmcıları eleştirir. İbn Haldûn'un bu iddiasının tahlil ve tenkidi için bk. Ömer Türker, "Mukaddime'de Aklı İlimler Algısı: İbn Haldûn'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006), s. 40-50.

ve Bâkullâni'nin eserlerine müracaatla doğruluğu test edildikten sonra Eş'arîliğin yönteminde yol açtığı sorunlar incelenmelidir.

Bu nedenle İbn Haldûn'un tespitleri, değişime dair genel bir gözlemi ifade ettiği ölçüde kayda değer olmakla birlikte, değişimin sebep ve sonuçlarının tahlilî söz konusu olduğunda aynı ölçüde isabetli görünmemektedir. Eş'arîlik'teki değişimin sebep ve sonuçları ise çok genel bir ifade olan "sadelik" in bu kelâmın temel sorunlarında özelleştirilmesiyle ortaya konulabilir. Diğer deyişle ancak Bâkullâni ve öncesindeki Eş'arîlerin kullandığı yöntemlerin maddî ve formel sorunları incelendiği takdirde Eş'arî kelâmındaki teorik değişimlerin hangi meselelerde gerçekleştiği tespit edilebilir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den Fahreddin er-Râzî'ye uzanan süreçte Eş'arî kelâmının seyri takip edildiğinde ise bu kelâm içindeki teorik değişimlerin mantığın kullanılması gibi dış etkenlerden değil, bizzat Eş'arîliğin kendi iç tutarlılığıyla ilgili sorunlardan kaynaklandığı görülmektedir. İbn Haldûn'un da belirttiği gibi, müteahhirîn yolunu (tarîk) kullanan ilk Eş'arî kelâmcısının Gazzâlî olduğu doğrudur. Fakat bu tespit doğru olmakla birlikte, son derece yanıltıcıdır. Çünkü Gazzâlî'nin özellikle *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde görülmeye başlanan değişim süreci, gerçekte Cüveynî'nin *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh* adlı eserinde önceki kelâmcıların kullandıkları yöntemlere yönelttiği eleştirilerle başlamıştır. Süreci Cüveynî ile başlatmak yalnızca Eş'arî kelâmındaki değişimin ilk kez hangi kelâmcıyla başladığı sorusuna doğru cevap bulmaktan ibaret değildir. Bundan daha mühim ve kelâm tarihi açısından hayâtî önemi haiz olan şey, değişimin gerçekleştiği meselelerin doğru olarak tespit edilip genel olarak kelâm tarihiyle ilgili yargılarımızı gözden geçirmemiz gereğidir. Çünkü çağdaş dönemde kelâm tarihinin dönemlendirilmesi ve müteahhirînden müttekaddimîne geçiş hakkındaki tasavvurlar, esas itibarıyla İbn Haldûn'un tespitlerine dayanmaktadır. Bu nedenle makalede Eş'arîlik tarihinde müteahhirîn döneminin, mantık sanatının kullanılması gibi, kelâm dışı etkenlerden değil, bizzat Eş'arî kelâmının kâdir-i mutlak Tanrı tasavvuru ile Tanrı hakkındaki yargılara ulaştıran yöntemler arasındaki tutarsızlığı dile getiren Cüveynî'nin eleştirileriyle başladığı ortaya konulacaktır. Bu amaçla önceki kelâmcıların kullandığı yöntemler ve Cüveynî'nin bu yöntemlere yönelttiği eleştiriler, gerekçeleriyle birlikte özetlenerek söz konusu eleştirilerin sonuçları tartışılacaktır.

1. Önceki Kelâmcıların Kullandığı Yöntemler

Gazzâlî öncesi Eş'arî kelâmcılar, bilgiye ulaşmak için temelde dört akî delil kullanmıştır. Bu delillerin birincisi sebr ve taksim yöntemidir. Bu yöntem, konuyla ilgili akî ihtimaller tespit edilip yanlış olanlar elenerek doğru şıkkın belirlenmesinden ibarettir. "Taksim" kelimesi akî ihtimallerin belirlenmesi,

“sebr” kelimesi de bu şıkların tek tek incelenmesi anlamına gelir. Bu yöntemde amaç, konunun tabiatına bağlı olarak muhtemel aklı şıklardan yalnızca bir şikkın doğru olarak belirlenmesidir.

İkincisi, görüş birliğine varılan hususlardan görüş ayrılığına düşülene ulaşmaktır (ittifak edileden ihtilaf edilene istidlâl). Bu yöntem, farklı görüşteki insanların ortaklaşa kabul ettiği bir görüşte, hükme ulaşma yolunun görüş ayrılığına düştükleri başka bir meselede de geçerli olduğunu kanıtlamaktan ibarettir. Böylece hasmı ilzam etmek amaçlanır. Bunun örneği, cevherlerde bulunma zorunluluğu açısından renkleri oluşlara kıyaslamaktır. Buna göre hasımlar hareket, sükûn, birleşme ve ayrışmadan ibaret oluşların (ekvân) cevherlerde bir araz olarak bulunduğunu bir kıyasla kabul ederler. Daha sonra renklerin araz mı yoksa cevher mi olduğunda ihtilaf ederler. Renklerin araz olduğunu ve cevherlerde bulunduğunu kabul edenler, oluşların cevherlerde araz olarak bulunduğunu gösteren kıyasın aynıyla renklerde de geçerli olduğunu göstererek karşı tarafı ilzam etmeyi amaçlar.

Üçüncüsü, konuyla ilgili öncüllerin dizilerek bu öncüllerden bir sonuca ulaşılmasıdır. Buna örnek, “Cevherler hâdislerden (arazlardan) ayrı kalamaz” öncülünden “Hâdislerden ayrı kalmayan onları önceleyemez” sonucunun çıkarılmasıdır. Bu delilin bir diğer ismi düz burhândır ve kıyas tekniği bakımından müstakil bir kıyas olarak zikredilmesinin nedeni, yalnızca öncül sıralamasında diğerlerinden farklılaşmasıdır.

Dördüncüsü ise şâhidle gâibe istidlâl veya gâibin şâhide kıyasıdır. Ebû Hâsim el-Cübbâî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gibi kelâmcılar, “şâhidle gâibe istidlâl” ifadesini, “bilinenden bilinmeyene gidiş” anlamında bütün yöntemlerin ortak adı olarak da kullanırlar. Bununla birlikte ifadenin yaygın kullanımı, âlemden Tanrı'ya istidlâl etmek anlamına gelir ve Cüveynî'nin eleştirileri, Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili olarak kullanılmasına yöneliktir. Bu yöntemin uygulanabilmesi için gâib ile şâhidi ortak bir hükümde birleştirecek bir vasıf gerekir. Her ne kadar Eş'arî ve Bâkullânî gibi kelâmcılarda ortak vasfın kısımları hakkında farklı tasnifler yer alsa da Cüveynî, kelâmcıların gâibin şâhide kıyası kapsamına giren istidlâllerinden hareketle ortak vasfı illet, istidlâl, hakikat ve şartta birlik kısımlarına ayırmıştır. İlette birlik, hükmün kendisine ulaşmayı değil, var olduğu bilinen bir hükmün şâhide bir illete dayandığından hareketle gâibde de aynı illete dayandığını kanıtlamaktır. Mesela Eş'arî kelâmcılar Allah'ın bilen (âlim) olmasının, onun bilen olmaktan başka bir bilgi sıfatının olmasını gerektirdiğini iddia etmişlerdir. Bu iddiayı da şöyle ispatlamışlardır: “Bilenin, duyulur dünyada bilen olmasının illeti bilgidir ve bunun gâibde de böyle olması (tardı) gerekir. Allah bilen olduğuna göre onun bir bilgisinin bulunması gerekir”. Ha-

kikatte birleştirme, yine varlığı tespit edilen hükmün mahiyetini belirlemeyi amaçlar. Mesela kelâmcılar Allah'ın bilen olduğunu ortaklaşa kabul ederler; ancak bilen olmasının ne anlama geldiğinde ihtilaf ederler. Eş'arî kelâmcılar Allah'ın bilen olmasının onun bilgi sahibi olmasından ibaret olduğunu şöyle kanıtlarlar: “Bilenin, duyulur dünyadaki hakikati, bilgisi olmasıdır ve gâibde de bunun böyle olması gerekir”. Şartla birleştirme, yine gâibde varlığı tespit edilen bir hükmün dayandığı şart veya şartları şâhiddeki aynı hükümden hareketle belirlemektir. Mesela Eş'arî kelâmcılar, Allah'ın bilen olması için onun hayat sahibi olmasının şart olduğunu ileri sürmüşler ve bu iddiayı şöyle kanıtlamışlardır: “Şâhidde bilginin olması için hayat şarttır ve gâib hakkında da aynı hükmün verilmesi gerekir”. Delille birleştirme ise bir fiilin veya durumun delaletinde şâhid ile gâibi özdeşleştirmektir. Mesela Eş'arî kelâmcılar, Allah'ın zatına zâit ve birbirinden farklı kudret, irade ve ilim sıfatlarının bulunduğunu şöyle kanıtlamışlardır: “Hudûs, tahsis ve muhkem yapma, şâhidde kudret, irade ve ilme delalet eder ve bunun gâibde de böyle olması gerekir. Allah'ın fiillerinin şâhiddeki fiillerle aynı özelliklere sahip olması, onun zatından başka müstakil sıfatlar olan kudret, irade ve ilme sahip olmasını gerektirir”.⁴

Bu deliller, örneklerinden de anlaşılacağı üzere kelâm ilminin bütün meseleleriyle ilgili olarak kurulabilir. Birinci delil, belirli bir meseleye özgü değildir; fakat bu delilin uygulanabilmesi için tartışılan şeyin aklen bütün kısımlarının belirlenebilir olması gerekir. Ancak aklî kısımlar belirlendikten sonra kesin sonuç verdiğinden kelâmcıların sıklıkla başvurduğu delillerden biridir ve özellikle, duyu algılarına konu olmayan meselelerde kullanılmaktadır. İkinci delil, form bakımından doğru sonucu zorunlu kılmaya elverişli değildir. Yani bu delil formuyla varılan kimi sonuçlar doğru olsa bile, delilin formu doğruluğu garanti edemez. Çünkü delil, bir tür temsilden ibarettir ve temsildeki ikinci tikelin birinci tikelle bulunduğu; ancak müstakil bir delille ispatlandığı takdirde iki tikel aynı yolla kanıtlanabilir. Fakat gerek Eş'arî gerekse de diğer ekollere mensup kelâmcıların sık sık kullanılan bir ilzam yoludur. Üçüncü delil, gerçekte müstakil bir delil formuna işaret etmemekte, yalnızca

4 Bu delillerin ayrıntısı için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-meşrik, 1987), s. 287-9; Bâkılânî, *Temhîdül-evâil*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-sekâfiyye, 1986), s. 33-34; Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmiatu Katar, 1399/1978), I, 127-29. Ayrıca bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* (Beirut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1984), s. 132-6; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı -İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği-* (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 161-95. Delillerin önde gelen Eş'arî kelâmcılar dikkate alınarak karşılaştırmalı bir tahlili ve tasnif farklılıkları için bk. Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiltiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007), s. 3-11.

sonuca ulaşmanın doğrudan oluşunu esas almaktadır. Şâhidle gâibe istidlâl ise Eş'arîler tarafından özellikle Allah'ın manevî sıfatlarının ispatında kullanılmaktadır ve Eş'arî kelâmının genel kabullerini ve fıkıh usulüyle ilişkisini de en açık gösteren delil budur. Zira delilin illet, şart, hakikat, istidlâl birliği kısımlarının her biri, genel bir kabulü yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu delille ilgili esaslı bir eleştiri, Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili bütün kıyasları etkileyeceği gibi, Cüveynî öncesi Eş'arîlerin sebep-sonuç ve şart-meşrutla ilgili görüşlerini de derinden etkileyecektir. Nitekim Cüveynî'nin eleştirileri bu durumu gözler önüne serecektir.

2. Cüveynî'nin Eleştirileri

Cüveynî'nin kelâmcıların, özellikle de Eş'ari kelamcılarının kullandığı delillerle ilgili eleştirilerini dört grupta incelemek mümkündür. Birinci kısımda Cüveynî, delilin formunun doğru bilgiyi gerektirme özelliğine sahip olmasına rağmen uygulamadaki yanlışlıkları eleştirir. Bu delil, sebr ve taksim yöntemi- dir. Cüveynî'ye göre olumsuzlama ve olumlama arasını kuşatan taksim doğru istidlâlde bir delil olmakla birlikte, bu delilin önceki kelâmcılar tarafından yapılan tatbiklerinin çoğu, olumlama ve olumsuzlamayla sınırlanmayan yanlış tatbiklerdir. Oysa tarafların tamamıyla sayılmadığı taksimde bir veya birden çok kısım kıyasın dışında kalacağından, varılan sonucun kesinliğinden emin olunamaz. Öyleyse bu eleştirinin delilin kendisine yönelik değil, uygulanma- sına yönelik olduğunu kabul etmeliyiz.

İkinci kısımda Cüveynî, delil olduğu söylenen şeyin başlı başına bir delil olmadığını belirtir. Yukarıda sayılan ikinci delil bu gruba girer. Ona göre öncüllerden sonuç çıkarmayı aklî deliller arasında saymanın bir anlamı yoktur. Çünkü bu başlı başına bir kıyas formu değildir ve gerçekte her türlü istidlâl öncüllerden sonuç çıkarmaktan ibarettir. Sadece öncüllerden sonuç çıkarma delilin formuna ilişkin bir düşünce vermediğinden, varılan sonucun doğruluk değerine ilişkin herhangi bir kanıya sahip olmak imkânsızdır. Fakat Cüveynî, bu eleştirisine rağmen kendisi de daha sonra burhânı “düz burhân” (el-burhânü'l-müstedd) ve “ters burhân” (el-burhânü'l-hulf) adıyla ikiye ayırarak bu delili farklı bir kategori olarak zikreder.⁵ Aşağıda belirtildiği gibi, aynı şeyi daha sonra Gazzâlî de tekrarlayacaktır. Bununla birlikte Cüveynî ve Gazzâlî'nin ayrımları, ters burhândaki dolayıcılığın bulunmadığı kıyasları ayırıştır- mayı amaçlamaktadır ve her ikisi de düz burhânın birden çok formda gerçek- leşebileceğinin farkındadır.

5 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 157.

Üçüncü kısımda Cüveynî, hatanın uygulamadan değil, bizzat delilin kendisinden kaynakladığını, bu nedenle de doğru bilgiye götürecektir bir yöntem olmadığını düşünür. Yukarıda sayılan üçüncü delile yönelik eleştirisi bu gruba girer. Buna göre ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl temelsizdir. Çünkü kelâm teorik bir disiplindir ve bu nedenle meseleleri naklî değil, akfî meselelerdir. Akfî meselelerde ise kesin bilgi amaçlanır. Oysa ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâlde esas alınan hasmın kabulü, doğru veya yanlış olabilir. Kabulün doğruluk değerine ilişkin bir araştırma yapılmadığı takdirde varılan sonucun doğruluğundan emin olunamaz. Öte yandan kabulün doğru olduğu tespit edilse bile, ihtilafli meselede de geçerli olduğu ancak yeni bir araştırmayla ortaya konulabilir. Bu durumda da önceki meseledeki ittifakın cedeli bir destek olması dışında herhangi bir katkısı olamaz.

Dördüncü kısma Cüveynî'nin şâhidle gâibe istidlâl delilini eleştirisi girmektedir. Cüveynî bu yöntemin bütün kısımlarını hiçbir temele (asl) dayanmadığı gerekçesiyle reddeder. Ona göre illetle birleştirmenin temeli yoktur; çünkü Eş'arîlere göre şeyler arasında nedensellik yoktur. Diğer deyişle illet ve malûl denebilecek şeyler yoktur. Hakikatle birleştirme doğru değildir; çünkü hâdis ile kadim birbirinden farklıdır ve hakikatte birleşmezler. Şart ve delil için de aynı durum söz konusudur. Eğer bilmeyi amaçladığımız gaybî konu hakkında bir delil varsa bilgi edinilebilir ve şâhidin zikredilmesinin buna hiçbir katkısı olamaz.⁶

Cüveynî'nin bu eleştirileri, diğer delillere yönelttiği eleştirilerden farklı olarak Eş'arîlerin mutlak kudret ve bunun zorunlu bir sonucu olan yoktan yaratma düşüncesinden hareketle yapılmıştır. Şöyle ki: Âlemdeki bütün mevcutların "mahza yokluktan" yaratıldığını savunan yoktan yaratma düşüncesi, Tanrı ile âlem arasında herhangi bir varlık irtibatını kabul etmez. Bu nedenle varlık yüklemesi, dışta sübût anlamında ortak olsa bile, Tanrı'nın kadim olması ve âlemin hâdis olması nedeniyle, Tanrı'da ve diğer mevcutlarda sadece bir nitelik veya derece farkını değil, Tanrı yönünden ne olduğunu bilemeyeceğimiz bir hakikat farkını da içerir. Mesela "Tanrı vardır" demek ile "İnsan vardır" demek arasında "bir zihin dışında sübût bulmak" anlamından başka varlık yüklemesinde ortaklık söz konusu değildir. Çünkü gerek Eş'arî gerekse diğer kelâmcılara göre Tanrı, sudûr teorisinde söylenildiği gibi, mevcutlara kendi varlığından varlık veren bir "illet" değildir; aksine kendi dışında ve müstakil varlıklara sahip olan mevcutların bu varlıklarını yoktan yaratan bir "fâil"dir. Dolayısıyla Tanrı ile diğer mevcutlar arasında varlık birliğine dayalı

⁶ Cüveynî'nin eleştirileri için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 129-31. Bu eleştirilerin ayrıntılı bir tahlihi için bk. Türker, "Bir Tümdengelimi Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi", s. 11-25.

herhangi bir ilişki kurulamaz. Bu nedenle Eş'arî kelâmında yokluktaki mahiyetlere Tanrı'nın "kendinden" varlık vermesinden söz edilmez ve Tanrı'nın "ruhundan üflemesi" gibi ifadeler, kalıcılık, bedensel kusurlardan arılık, oluş ve bozuluşun tesirinden daha uzaklık bildiren mecazi anlatımlardır. İki şey arasındaki varlık tarzı farklılığı ise zorunlu olarak şeyin sahip olduğu diğer sıfatların da farklılığını gerektirecektir. Bu açıdan bakıldığında Tanrı ile âlem arasındaki varlık tarzı farklılığı hem zat hem de sıfatlar açısından bir hakikat farklılığına dönüşmektedir.

Öte yandan yoktan yaratma düşüncesinin sıfatlar sorununa en önemli yansımaları sıfatların ayrılığı düşüncesidir. Çünkü yoktan yaratma, Tanrı'nın yarattığı şeye "yönelişini" gerektirir. Yöneliş ise şeye dair bilgiyi, bilgiden bağımsız müstakil bir iradeyi ve irade edilen şeyi gerçekleştirmek için kudreti gerektirir. Dolayısıyla Tanrı'nın fiillerini, hareketin ölçüsü anlamında zamanda olmasa bile sonsuza dek uzanan vehmî bir kesit anlamında zamanın herhangi bir diliminde ihtiyarî olarak gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu durumda Tanrı ile fiilleri arasında nedensel bir ilişki kurulması imkânsızdır. Tanrı'nın herhangi bir niteliği hakkında sınırlılıktan bahsedilemeyeceği için de ihtiyarî olarak eylemde bulunan kudretin mutlak olması gerekir. Bu anlayış, gerçekte Tanrı'nın fiillerinin herhangi bir illet veya şarta bağlı olmasıyla çeliştiği gibi, nesnelere kendi aralarında nedensel ilişki kurulmasına da elverişli değildir. Çünkü Tanrı tarafından yoktan çıkarılan varlık, kendinde sürekliliğini sağlayacak bir hareket gücüne sahip değildir ve Tanrı'nın ihtiyarî olarak sürekli müdahalesine muhtaçtır. Zira nesnelere sahip olduğu varlıklar, sürekli yaratılan ve dolayısıyla özü gereği süresiz olan varlıklardır.

"Mevcut" lafzının türemiş olması, bir nesnenin geçiciliğinin onun varlığı ile zâtı arasındaki ilişkiden kaynaklandığı hissini uyandırdığından, Ehl-i sünnet kelâmındaki "hudûs" kavramının bu anlamını gölgeler. *el-Muhassal*, *Ebkârü'l-efkâr*, *Şerhu'l-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi müteahhirin dönemi kelâm klasikleri de İbn Sînâcî imkân ve mahiyet kavramlarını kullandığı ve hem hudûs hem de imkân kavramıyla âlemi bir ilk nedene dayandırmayı amaçladıkları için bu hissi besleyecek özelliktedir. Oysa Ehl-i sünnet kelâmcılarının kullandığı anlamda hudûs kavramı, anlamsal bir ayrımın dışında varlık ile zat arasında ayrışmayı kabul etmez ve bu nedenle de nesnenin hem zâtının hem de varlığının yaratılmışlığını vurgular. Nitekim İmam Eş'arî bir nesnenin zâtı ile varlığı arasında gerçek bir ayrım yapılamayacağını söylerken⁷ bunu vurgulamış olmalıdır. Mu'tezile'nin Tanrı'nın iradesinin yöneleceği bir şey

7 Eş'arî'nin görüşü için bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem* (Kahire: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1266), s. 92-94.

bulunmaması sorununu çözmek amacıyla geliştirdiği “mümkün ma’dûmun şeyliği veya sabitliği” teorisinde hudûs kavramının kullanımı bundan farklıdır. Çünkü sabit ma’dûmlar görüşü, yaratmanın kendinde/yoklukta sabit olan mümkünlere varlık verilmesi anlamına geldiğini ifade eder. Bu anlamda hudûs, nesnenin kendisiyle veya zatıyla ilgili değil, yalnızca varlığıyla ve zatının varlığına nispetiyle ilgili bir kavramdır.⁸ Bu bakımdan Ehl-i sünnet kelâmcılarının kullandığı anlamda hudûs kavramı, nesnelere zat ve varlığıyla ilgili bir nedenselliğe tamamen kapalıdır ve onlar da zatlarda herhangi bir nedensellik bulunmadığını iddia etmişlerdir.⁹

Yoktan yaratma ve hudûsla ilgili yukarıda yapılan açıklamalar, gerçekte mütekaddimîn Eş’arî kelâmcıların ortak görüşüdür. Cüveynî öncesindeki Eş’arîler de Tanrı ile âlem arasında varlık tarzı farkı bulunduğunun ve bu farklılığın hakikat farklılığını gerektireceğinin farkındaydılar. Öyleyse nasıl olup da Tanrı ile âlem arasında illet, hakikat, şart ve istidlâl birliklerine dayalı kıyaslar oluşturdular ve Cüveynî’nin burada gördüğü çelişki neydi? Mütekaddimîn döneminde kelâmcılar, genel olarak cevher-araz teorisini kullanarak hudûs kavramı aracılığıyla Tanrı’nın varlığını ispat ettiler. Tanrı’nın varlığının ispatından sonra gerek naslarda belirtilen gerekse de yoktan yaratmanın gerçekleşebilmesi için Tanrı’da bulunması gereken sıfatları ispat etmek durumunda kaldılar. Burada temel sorun, Tanrı’da herhangi bir bölünme ve bileşikliğe yol açmayacak şekilde sıfatların olumlanmasıydı. Allah’ın bir kudretle kâdir ve bir ilimle âlim vs. olduğunu ve zattaki ilim ve kudret vs. anlamlarının da birbirini gerektiren ve aklen sonsuza dek giden anlamlar silsilesine dayandığını ileri süren Muhammer b. Abbâd es-Sülemî’nin (ö. 215/830) dışındaki Mu’tezile kelâmcıları, Tanrı’nın zat bakımından birliğini koruyabilmek için ilim ve kudret gibi master anlamındaki sıfatları (manevî sıfatları) reddettiler ve yalnızca âlim, alîm, kâdir ve kâdir gibi ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehe formundaki türemiş sıfatları kabul ettiler. Ancak türemiş sıfatların birden fazla oluşu, Tanrı’da bir bileşikliği akla getirdiğinden, bir kısım Mu’tezilîler, âlim, kâdir gibi sıfatların Tanrı’nın zatıyla aynı olduğunu, bir kısmı da zıtlarıyla nitelenmesinin imkânsız oluşu anlamında Allah’ın bu sıfatlarla nitelendiğini iddia ettiler. Mesela Allah’ın âlim olduğunu ve ilmin O’nun kendisi olduğunu veya Allah’ın cahil olmaması anlamında âlim olduğunu düşündüler. Daha sonra Ebû Hâşim el-Cübbâî, bileşiklik kuş-

8 Eş’arîlik ile Mu’tezile’nin hudûs terimine verdiği anlamın karşılaştırmalı bir açıklaması için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 37-38.

9 Mutlak kudret düşüncesi, varlık verme anlamındaki metafizik illet ile hareket verme anlamındaki fiziksel illet ayrımına kapalıdır. Çünkü bu düşüncede gerçek anlamda failik cevher ve arazların varlığını verme anlamına gelmektedir. Bu sebeple kulun fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen Basra Mu’tezilesi, kulun doğrudan irâdî fiillerinde her iki anlamda fail olduğunu iddia etmiştir.

kusunu tamamen gidermek için sıfatların zatta birer hâl olarak bulduklarını ileri sürerek ahval teorisini geliştirdi. Ona göre hâller, varlıkla ve yoklukla nitelenmeyen itibârî şeyler olduğundan, zatın nitelendiği âlim olma, kâdir olma vb. hâller, zatta çokluğa ve bileşikliğe yol açmamaktaydı.

Eş'arî kelâmcılar ise Mu'tezile'nin mastar anlamındaki sıfatları reddetmesini naslara aykırı buldular ve bu görüşün sıfatları iptal etmek anlamına geldiğini iddia ederek mastar anlamındaki sıfatları olumladılar. Bunları ispat etmek için de türemiş formundaki sıfatların şâhiddeki kullanımından hareketle hakikatlerini belirlediler ve söz konusu sıfatların bu hakikatleri ifade ettiği sürece dilde bir anlam ifade edeceğini iddia ettiler. Mesela âlim sıfatının şâhiddeki hakikatinin “ilim sahibi olmaktan ibaret” olduğunu ve bu ismin bir mevcuda verilebilmesi için de o mevcutta hayatın bulunmasının şart koşulduğunu düşündüler. Dolayısıyla türemiş sıfatların tamamı için geçerli tek bir şart olmak üzere “hayat” anlamına ulaştılar ve zorunlu olarak bu sıfatın da türemiş zata yükleneceğinden âlim, kâdir, mürîd, semî, basîr gibi sıfatların yanına bir de hayy sıfatını eklediler. Hakikat veya tanım bu şekilde belirlenince, bütün türemiş sıfatlarda zat, mastar anlamı ve türemiş olmak üzere üç kavrama ulaştılar. Mesela âlim sıfatı söz konusu olduğunda “zat, ilim anlamı, âlim sıfatı”na ulaştılar. Burada “zat” kavramı, belirsiz olduğundan ister Tanrı isterse de başka bir mevcut olsun her türlü mevcut için kullanılmaya elverişliydi. “İlim” kavramı, kavramsal olarak zata zâit ve zatın âlim olmasından başka bir anlamı ifade etmekteydi. “Âlim” ise zatın sahip olduğu ilim sayesinde ortaya çıkan bir sıfat olduğundan, ilmin malûlû ve ilim de bu malûlûn illeti hâline geldi. Böylece sıfatların dilsel tahlilinden hareketle bir hakikat, illet ve şart tasavvuruna ulaşıldı ve zatın belirsizliği bu kavramların tümdengelsel bir akıl yürütmede orta terim olmasını mümkün kıldı. Çünkü Eş'arî kelâmcıların türemiş ismin anlamı, hakikati veya tanımı dedikleri şey, bir ismin delalet ettiği nesnenin zihinde bütün arazlarıyla karışık bulunan sureti değildi, aksine ismin isim olarak verilmesinin dayanağını oluşturan şeydi. Bu nedenle hakikat, illet ve malûlle ilgili ortak anlam belirlendikten sonra verili bir durumda söz konusu edilebilecek ayrıntılar, bunların yüklendikleri zatın varlık tarzına göre tespit edildi. Mesela aynı hakikat, illet ve şart, insan söz konusu olduğunda geçici, sınırlı, eksik iken Tanrı söz konusu olduğunda sürekli, sonsuz ve mükemmel olmak durumundaydı. Bu farklılığı gerektiren de temelde kelâmcıların “ehasus-sıfat” dediği ilahî zatın başka zatlarla ortak olmadığı en özel vasfı olan kadimlik sıfatıydı. Gerek mastar gerekse de türemiş formundaki sıfatların zatta herhangi bir çokluğa ve bileşikliğe yol açmayacağını temellendirmek için de Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından “Sıfatlar, zatın ne ayındır ne de gayrıdır”

çözümü kabul edildi. Burada Tanrı ile âlemin varlık tarzında farklılığı herhangi bir sorun teşkil etmedi; zira akli öncüllerde kullanıldığı anlamıyla varlık kelimesi “sübût”tan ibaretti ve bu sübût, zat üzerine zâit bir sıfat olarak görüldü. Bu anlamda da Tanrı ile âlem arasında herhangi bir farklılık yoktu. Tanrı’nın bireysel varlığıyla ilgili farklılıklar ise varlık kavramının kendisinden değil, ancak kıdem sıfatından hareketle sıfatların keyfiyetinden çıkarılabilirdi ki Eş’arîler de bunu yaptılar.

Fakat bu çözüm iki temel sorun barındırıyordu. Birincisi, Eş’arîlerin nedensellik ilkesini reddetmesine rağmen, anlamların nedenselliğini iddia etmeleri idi. İkincisi ise sıfatlarda ortaklığın isim ortaklığına dönüşmesi idi. Çünkü zat ve ilim kabul edildikten sonra âlim sıfatının verilmesi tamamen bir isimlendirmeden ibaretti. İkinci sorun gerçekte birincinin zorunlu sonucuydu. Zira ilim, kudret ve irade gibi kök anlamların illet olduğu kabul edildiğinde onların gereği olan şey, zatın âlim, kâdir ve mürîd olarak isimlendirilmesi idi. Dolayısıyla türemiş sıfatlar birer tesmiyeden ibaret hâle geliyordu. Diğer bir deyişle türemişler sadece tesmiye değilse, birer zat olmalıydı ve bu durum “Zatlar, talil edilemez” ilkesiyle çelişecekti. Eş’arîler birinci sorunun çözümünü, bizzat ikinci sorunun kendisinde buldular. Yani anlamlar, birer zat olmadıkları ve bir zatı da gerektirmedikleri için onların illet olmasının genel nedensellik ilkesi altına girmediği düşünülürdü. Fakat anlam illet olduğu takdirde sıfatın sadece bir tesmiyeden ibaret olması, Cüveynî öncesi Eş’arî neslin önde gelen iki kelâmcısı İbn Fûrek ve Bâkılânî’yi meşgul etti ve her iki kelâmcıyı da farklı arayışlara itti. Çünkü isimlendirme (tesmiye), uzlaşımsal bir durumdu ve türemiş sıfatların uzlaşımsal şeyler olduğunu söylemek, ilahî sıfatların ezeliyetiyle çelişiyordu. İşte Bâkılânî’nin hâller teorisine yönelmesi ve İbn Fûrek’in istihkak teorisini ortaya atmasının nedeni buydu.

Kısaca ifade edilecek olursa, Bâkılânî kök anlamların ilahî zatta varlık ve yoklukla nitelenmeyen hâlleri ortaya çıkardığını savunmuştur. Hâller teorisi, Ebû Hâşim’in ileri sürdüğü hâliyle türemiş sıfatları yine zatta bulunan “ilahîlik hâli”nin malûlleri olduğunu söyler. Ancak Bâkılânî, bu teoriyi Eş’arî düşüncesine uyarlayarak türemiş sıfatların “ilahîlik hâli”nin değil, ilahî zattaki kök anlamların malûlü olduğunu söylemiştir. Böylece türemiş sıfatlar, salt bir isimlendirme değil, zorunlu hâller olmaktadır. Bu hâller varlıkla nitelenmediği için de nedensellik ilkesi kapsamının dışında kalmaktadır. İbn Fûrek ise şahiddeki ilim ile gâibdeki ilmi birleştiren şeyin her iki ilmin de ilim olmayı hak edişi (istihkak) olduğunu iddia etmiştir. Fakat Cüveynî’nin haklı olarak belirttiği gibi, bu görüş gerçekte ilmin bir isimlendirmeyi gerektirmesi anlamına gelmektedir. Oysa, herhangi bir uzlaşa ya

da tevkîf (üst bir merci tarafından belirleme) olmaksızın isimlendirmenin olması imkânsızdır.¹⁰

Cüveynî de *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd*'da Bâkılânî'nin görüşüne bağlı kalmış ve hâller teorisini kabul etmeden anlamlardaki nedenselliğin asla savunulamayacağını ısrarla belirtmiş; hatta bunun kelâmdaki en açık mesele olduğunu söylemiştir.¹¹ Cüveynî'yi başlangıçta hâller teorisini kabule götüren şey, herhangi bir anlamın illet olduğunu söylediğimizde bunun malûlünün ne olacağı sorunudur. Mesela “Bir zatın bilen olmasının illeti, bilgidir” dediğimizde bilginin malûlü ne olacaktır? Muhtemel aklî şıklar şunlardır: (i) Bilen zatın kendisi yani bilginin mahalli (ii) zata nispet edilen bilen olma hâli ve (iii) zatın bilen olarak adlandırılması. Bilginin mahallinin onun malûlü olması imkânsızdır. Çünkü mahal, bilgi arazının yerleştiği ve varlık bakımından bilgiyi önceleyen bir cevherdir; dolayısıyla mahal bilginin malûlü olamaz. Ayrıca Eş'arîler, zatların talî edilemeyeceği ve doğrudan ilahî kudretle yaratıldığında müttefiklerdir. Bu nedenle Eş'arî imamların çoğunluğu malûlün, zatın bilen olarak adlandırılması olduğunu iddia etmiştir. Çünkü bunlar hâller görüşünü kabul etmemektedir. Ancak Cüveynî'ye göre zatın bilen olarak adlandırılması üç nedenden ötürü bilgi anlamının malûlü olamaz. Birincisi: Adlandırma, dil ve uzlaşının sonucudur ve her ikisinin de ortadan kalkması veya değişip yerini başka adlandırmalara bırakması mümkündür. Diğer bir deyişle illet var olmaya devam ettiği hâlde, isimlendirmeler tamamıyla ortadan kalkabilir. Oysa aklî illetler, hükümlerini zorunlu kılarlar ve hükümleri bulunmadan illetler var olamaz. İkincisi: İsimlendirme, bir sözdür ve dışta bir varlığa sahiptir. Bu nedenle de Eş'arî imamların ittifakla kabul ettiği “Zatlar ta'lîl edilemez” ilkesinin kapsamına girmektedir. Üçüncüsü ise malûlün illetin bulunduğu mahalde bulunması zorunluluğudur. Oysa bir sözden ibaret olan adlandırma, örneğimizdeki bilgiyle nitelenen kişide bulunmayabilir. Bu bakımdan bir mahalde bulunan bilginin, başkasında bulunan bir sözün illeti olması imkânsızdır.¹² O hâlde geriye tek bir şık kalmaktadır: Bir zatta bulunan bilginin malûlün varlık ve yoklukla nitelenemeyen “bilen olma” hâlidir. Dolayısıyla kök anlamların illet olmasının anlamı, ilahî zatta varlıkla ve yoklukla nitelenmeyen hâlleri gerektirmelerinden ibarettir. Cüveynî aynı gerekçelerin “hakikat ve tanım” için de geçerli olduğunu ileri sürerek hâller teorisini kabul etmeden illet ve hakikatin

10 İbn Fûrekî'nin görüşü ve Cüveynî'nin eleştirileri için bk. *eş-Şâmil fi usûli'd-din*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Süheyri Muhammed Muhtâr-Faysal Bedîr Avn (İskenderiye: Mensûrâtü'l-Maârif, 1969), s. 634.

11 bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 631, 649. Cüveynî, Bâkılânî'nin bazı eserlerinde hâller görüşünü savunduğunu, bazı eserlerinde ise aksini savunduğunu belirtir. Ona göre Bâkılânî'nin bununla kastı, her iki görüşün de usule uygunluğunu belirtmektir. bk. *eş-Şâmil*, s. 629.

12 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 631-632.

asla olmayacağını iddia etmiştir ki bu iddiayla kastettiği, illet veya hakikat bir hâli zorunlu kılmayacağı takdirde, asla türemişlerin temellendirilemeyeceğidir. Çünkü türemişin müstakil bir sıfat olabilmesi için, zat ve kök anlamdan başka olması gerekmektedir. Bu ise Cüveynî'ye göre ancak bir hâl olarak düşünül-
düğünde olabilir.

Fakat Cüveynî daha sonra hâller görüşünden de vazgeçerek önceki Eş'arîlerin savunduğu anlamda nedensellik görüşünü terk etmiş ve *el-Burhân*'da son görüşünü ifade etmiştir.¹³ Öyle anlaşılıyor ki Cüveynî'nin hâller görüşünü de sözü edilen çelişkiyi gidermek için yeterli görmemesinin nedeni, Eş'arî'yi tesmiye teorisine, Bâkullâni'yi hâller teorisine ve İbn Fûrek'i de istihkak teorisine götüren ve Eş'arîliğin ortak tavrı olan nedensellik ilkesinin reddinde tahsis yapmayı gerektiren "hakikatte veya tanımda ortaklık" düşüncesinin yanlışlığı sonucuna varmasıdır. Çünkü adı geçen her üç teori de türemiş sıfatların hakikatinde veya tanımlarında gâib ile şâhid arasında ortaklık bulunduğu düşüncesine dayanmaktadır. Oysa dışta sübût anlamına gelen varlık yüklemesinde Tanrı ile âlem ortak olsa bile, Tanrı'nın kadim ve âlemin hâdis oluşu, ortak isimlerin hakikatlerini zorunlu olarak farklılaştıracaktır. Yani gerçekte yoktan yaratma düşüncesi ile gâibin şâhide kıyasının hakikat, illet, şart ve istidlâlde ortaklık kısımları birbiriyle çelişmektedir. Bu çelişki Eş'arîleri anlamların nedenselliği iddiasında başka bir çelişkiye düşürmüştür. Bu nedenle Cüveynî hem teori ile yöntem teorisi arasındaki çelişkiyi gidermek hem de Eş'arî kelâmının nedensellik meselesinde iç tutarlılığını temin etmek için hâller görüşünü terk ederek şâhidle gâibin bütün şıklarını reddetmiştir. Çünkü şâhid ile gâib arasında hakikat farklılığı varsa gâibdekine dair müstakil bir delil bulmadan şâhidle varlığı bilinen şeyin hakikat, illet ve şartının aynıyla gâibde olduğunu ve şâhiddeki bilgiye ulaşılan yolla gâibdekine de ulaşılabileceğini söylemek imkânsızlaşacaktır. Müstakil bir delil bulunması durumunda ise bu, gâibin şâhide kıyası olmayacaktır. Yine zat ve anlam ayrımı yapılmadan nedensellik görüşü reddedilmiş olmaktadır.¹⁴ Hakikat birliği ve nedensellik reddedilince de hâlleri savunmanın herhangi bir temeli kalmamıştır.

13 Cüveynî, *el-Burhân*, s. 130. Yusuf Şevki Yavuz, Şehristânî'nin Cüveynî'nin hâller teorisini önceden benimsediği hâlde, sonraları vazgeçerek tenkit ettiği şeklindeki tespitinin doğru olmadığını, zira Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'de Ebû Hâşim'in bazı görüşlerini tenkit etmesine rağmen *el-İrşâd*'da hâller görüşünü desteklediğini belirtir. bk. "Ahval", *DİA*, II, 190-92. Ancak bu tespit doğru değildir. Zira Cüveynî hem *el-İrşâd*'da hem de *eş-Şâmil*'de hâller görüşünü savunur. Cüveynî'nin hâller teorisinden vazgeçtiğini dile getiren asıl metni *el-Burhân* adlı eseridir ve bu eser, Cüveynî'nin son dönem eserlerinden biri olup önceki iki eserden daha sonra yazılmıştır. Bu nedenle Şehristânî'nin tespiti doğrudur.

14 Cüveynî'nin yöntem eleştirilerinin ardından metafizik bilgiyi elde edebileceğimiz yöntemle dair görüşleri ve bu görüşlerin ayrıntılı bir tahlili için bk. Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi", s. 14-25.

3. Cüveynî'nin Eleştirilerinin Eş'arî Kelâmındaki Sonuçları

Cüveynî'nin eleştirileri üç önemli sonuç doğurmuştur: Birincisi, özellikle manevî sıfatların ispatında kullanılan bütün kıyasların yeniden düzenlenmesidir. Hakikat birliği bulunmadığı düşüncesi, Tanrı'nın kadim ve âlemin hâdis olduğu, diğer deyişle “Tanrı ve âlemin varlık tarzı açısından farklı olduğu” görüşünün zorunlu bir sonucudur. Bununla birlikte, “Tanrı ile âlem varlık tarzı açısından farklıdır” önermesinde içkin bir düşünceyi açığa çıkarır: “Tanrı ile âlem arasında hiçbir yüklemde gerçek anlamda birlik bulunamaz”. Bu takdirde ilim, kudret, irade gibi sıfatların Tanrı'da bulunuşuyla diğer mevcutlarda bulunuşu arasında nitelik veya nicelik farkı değil, mahiyet farkı olacaktır. Fakat bu farklılık ilk olarak Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve âlemlerle ilişkisine dair olumlu önermelerimizi belirsizleştirmektedir. Çünkü bu takdirde hakikatini yalnızca duyulur âlemde kavrayabildiğimiz sıfatları, Tanrı'ya nispet etmek durumundayız. Tanrı'ya nispet ettiğimiz bu sıfatların Tanrı'da nasıl bulunduğu dair ancak olumsuz (selbî) hükümler verebiliriz. Mesela nazar yoluyla âlemin varlığından hareketle fâil ve kâdir bir Tanrı tasavvuruna ulaşmamız mümkündür. Fakat bu Tanrı'nın fâillik ve kâdirliğinin künhünü kavramamız imkânsızdır. Bu durumda Tanrı'nın ve sıfatlarının varlığını tespit edebiliriz; ama bu varlığın kipine dair bilgi edinemeyiz. Dolayısıyla ulaştığımız olumlu sonuçlar, keyfiyet sorgulaması neticesinde olumsuz sonuçlara ve değillemelere dönüşür. Burada bizi bütünüyle olumsuz yargılardan kurtarabilecek tek çıkış yolu, ulaştığımız bilgilerin ma'dûle formunda ifadesinin mümkün olmasıdır. Mesela Tanrı'nın “hâdis olmayan” bir bilgisinin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bir kısım kelâmcıların “O şeydir ama diğer şeyler gibi değildir” derken kastettikleri bir varlık tespiti anlamında olumlama, hâdis mevcutlardan farklılığını ifade eden olumsuzlama ve bilemediğimiz bir başka bir şey olması anlamında olumlama değildir.

Cüveynî'nin illet, şart ve delil birliklerine dayalı kıyasları iptal etmesi, ulaşabileceğimiz metafizik bilgilerin de ancak “hâdislerin kadim fâili olan Tanrı” düşüncesine ulaştıktan sonra bu Tanrı'nın nasıl olması gerektiği sorusunun cevabında ulaştığımız akli zorunluluklar olmasını gerektirmektedir. Buna ilaveten fâil-fiil ilişkisinin zorunlu, muhtemel ve imkânsız kiplerinden de aynı kiplere sahip akli öncüllere ulaşmak mümkündür. Nitekim Cüveynî bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmaya, yani nazar ve istidlâle burhân adını verir ve burhânı, düz burhân (el-burhânü'l-müstedd) ve ters burhân (el-burhânü'l-hulf) olarak ikiye ayırır. Düz burhân, istidlâl yapan kimseyi matlûbun kendisine ulaştırır burhândır. Ters burhân ise doğrudan matlûbun kendisine ulaştırmayan; ama istidlâl yapan kimsenin olumlama ve olumsuzlama arasında dolandıktan sonra olumsuzlamanın imkânsızlığını ortaya koyarak olumlama

tarafına hükmettiği veya olumlamanın imkânsızlığını ortaya koyarak olumsuzlama tarafına hükmettiği burhândır. Cüveynî düz burhânın bütün aklı meselelerde sonuç verdiğini düşünür; ancak bundan üç şeyi istisna eder: Birincisi “ilahî”, yani Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili meselelerdir. Ona göre “ilahî hükümlerin tamamı ters burhâna dayanır”. Mesela Yaratıcı'ya kesin olarak inanan bir kimseyi düşünelim. Bu kimse Yaratıcı'nın bir yönde bulunup bulunmadığını araştırdığında, bir yönde bulunması ile bir yönde bulunmanın O'nun hakkında imkânsız oluşu arasında nazarını dolaştırır. Nazar, bu kimseyi doğrudan bir yönde bulunmayan mevcuda götürmez. Bu sonuca varması için kadim varlığın bir yönde oluşunun imkânsız olduğuna dair kesin burhân konulması gerekir. Ancak bu burhân sonucunda bir yönde bulunmayan mevcut fikri zorunlu olarak ortaya çıkar. Düz burhânın bilgi vermeyeceği alanların ikincisi, Allah'ın zâtı ve sıfatları meselelerine girmemesine rağmen, mutlak olarak ezeli ve öncesizlikle ilgili hükümlerdir. Üçüncüsü ise cevher-i ferdin bölünmeyeceği hükmüdür. Bu meselelerin tamamını, İbn Sînâ'nın kullandığı anlamda metafizik meseleler olarak adlandırmak mümkündür. Çünkü ilk mesele, İbn Sînâ metafiziğinin sudûr bahsine; ikinci mesele cismanî suretin mahiyetiyle ilgili bahislere; üçüncü mesele ise kısmen umûr-ı âmme, kısmen de illet-malûl bahislerine tekabül etmektedir. Her üç meselenin de ortak noktası, duyu verilerine konu olmayan ve mevcutların tamamını veya çoğunluğunu kuşatan genel hükümlerin verildiği salt aklı meseleler olmasıdır. İşte Cüveynî bu kapsama giren metafizik bilgilerin tamamının “ters burhân”la elde edildiğini ifade etmiştir.¹⁵ Fakat bütün bu bilgiler, kadim mevcuda yüklem olan varlık kavramının belirsizliğinden ve bu nedenle sıfatlarının hakikatinin kavranamazlığından ötürü, ancak varlık burhânına tekabül edebilecek bilgilerdir.

Bu durum, bizi kadim ile hâdis arasındaki hakikat farklılığının ikinci önemli sonucuyla yüz yüze getirmektedir: Mahiyet veya hakikat bilgisinden yoksunluk iddiası, kelâmın “mevcut olmak bakımından mevcut” olarak ifade edilen ana konusunun¹⁶ alt konuları hakkında bir tür agnostizm demektir. Çünkü

15 bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 57-158. Cüveynî'nin burhân taksimlerinin tahlili ve birbirleriyle ilişkisi için bk. Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi”, s. 19-23.

16 Müttekaddim kelâmcılar ve Gazzâlî kelâm ilminin konusunun “mevcut olmak bakımından” mevcut olduğunu düşünürler. Gazzâlî sonrasındaki müteahhirin kelâmcılar ise madûm ve hâller gibi varlıkla nitelenmeyen bir kısım meseleleri de konu kapsamına sokmak amacıyla kelâmın konusunun “malûm” (bilgiye konu olan şey) olduğunu söylemişlerdir. Diğer kelâmcılardan farklı olarak Sirâceddin el-Urmevî, kelâmın konusunun Tanrı'nın zâtı olduğunu ve kelâm ilminin Tanrı'nın sıfatlarını ve fiillerini incelediğini, âlemle ilgili bütün meselelerin de Tanrı'nın fiilleri kapsamında kelâma girdiğini savunmuştur. bk. Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305), s. 11-15; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 12-14.

varlığını tespit ettiğimiz şeyin hakikatini kavramaktan acizliğimiz, o şeyi bildiğimizden ziyade, bilemeyeceğimiz anlamına gelmektedir. Cüveynî'nin bizzat kendisinin de dile getirdiği¹⁷ bu sorun, nazar yöntemine olan güvensizliğin ve nazar sonucunda ulaşılan neticeyle ilgili tatminsizliğin bir ifadesidir. Daha sonra Gazzâlî tarafından müşahede yönteminin nazar yöntemine tercih edilmesiyle zirveye ulaşacak olan bu güven ve tatmin eksikliği, insan aklının gaybî meselelerde yeterli bilgiye ulaşamayacağı anlamında bir bilinemezliklerdir. Ancak kelâm ilminin tek tek meselelerindeki gnostik tavrın gölgelediği bu agnostizmin, Tanrı'nın zatı ve sıfatlarıyla ilgili pek çok tartışmanın ciddiyetini sarsacağı kuşkusuzdur. Çünkü kelâm ilminin en önemli meselelerinden biri, Tanrı'nın zatı ve sıfatları arasındaki ilişki sorunudur. Bu ise bir varlık tartışmasından ziyade keyfiyet tartışmasıdır ve sıfatların Tanrı'da nasıl bulunduğunu anlamayı amaçlar. Varlık tarzını bilemediğimiz bir zatın sıfatlarıyla ilişkisi nasıl kavranacaktır?!

Yoktan yaratma görüşünden kaynaklanan her iki sorun da esasında kelâm ilminin bir tür tefsirden metafiziğe evrilmesinin beraberinde getirdiği sorunlardır. Kelâmın hicrî ikinci yüzyılın sonralarına doğru nasların yorumu olmaktan genel bir varlık öğretisine evrilmesiyle¹⁸ gelişen süreçte, kelâmcılar bir iç tutarlılık sorunuyla yüzleşmişlerdir. Önceleri ilahî ve insanî irade etrafında yoğunlaşan yorum ve istidlâller, Tanrı'nın sıfatlarını ve âlemle ilişkisini merkeze alan tartışmalara dönüşmüştür. Fakat baştan beri “kâdir-i mutlak” Tanrı tasavvuru doğrultusunda oluşan duyarlılıklar hem tabiat teorisinde hem de Tanrı-âlem ilişkisiyle ilgili bütün meselelerde varlığını sürdürmüştür. Özellikle Sünnî kelâmcılar, kelâmın genel varlık ve bilgi öğretilerini “mutlak kudret” düşüncesini dikkate alarak insan ve âlemdeki sınırlılığa mukabil, zat ve sıfatlarında mutlak ve sınırsız bir Tanrı anlayışı geliştirmiştir. Sınırlılık ve mutlaklık durumları da “yoklukla öncelenmek” ve “yoklukla öncelenmemek”, “sonradan olmak” ve “öncesiz olmak” veya “değişime konu olmak” ve “değişime konu olmamak” gibi ifadelerle açıklanan hudûs ve kıdem sıfatlarıyla gerekçelendirilmiştir. Hudûs ve kıdem sıfatları belli bir varlık kipine dayandırılmadan yükledikleri konuların zat ve sıfatlarını kavramakta yeterli birer ilke görülmemiştir. Bu nedenle kelâmcılar varlık kavramına “dışta sübût bulmak” anlamı vererek Tanrı'nın zatı ve sıfatları hakkındaki bilgiyi, “kadim” kavramı üzerine kurmuşlar ve Meşşâî filozofların “Bütün sebeplerin nihaî bir ilk sebebi olan mutlak varlık nasıl olmalıdır?” sorusu yerine “Bütün hâdislerin ilk ve yegâne fâili olan kadim mevcut nasıl olmalıdır?” sorusunu sormuşlardır. Bu durum,

17 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 142.

18 Kelâmın tefsirden metafiziğe evrilme süreci için bk. Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 23 (2007), s. 75-90.

her ne kadar kâdir-i mutlak Tanrı düşüncesinin kelâmın bütün meselelerine taşınmasına imkân verse de kadim ile hâdis (Tanrı ile âlem) arasında varlık tarzı farklılığını esas aldığı için Cüveynî'nin dile getirdiği iç tutarlılık ve yöntem sorunlarını barındırmıştır. Çünkü bu düşünce, kadim ile hâdis arasında irtibatı sağlayacak bir orta terimden yoksundur. Fakat yoktan yaratmayı savunan her türlü düşünce için geçerli olan bu sorun, kelâmcılar tarafından Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili bilgi edinmeyi büsbütün imkânsız kılan bir durum olarak görülmemiştir. Çünkü kelâmcılar, Tanrı ile âlem arasında sudûr teorisinde olduğu şekilde bir varlık irtibatı bulunmasa bile, fiil-fâil ilişkisinden âlemin fâili olması bakımından Tanrı hakkında bilgi edinebileceğimizi, hatta hangi teori geliştirilirse geliştirilsin gerçekte Tanrı hakkındaki bilgilerimizin âlemin doğru- dan veya dolaylı delaletleriyle elde edildiğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle Cüveynî, mutlak kudret anlayışına bağlı kalarak kadim ile hâdis arasında varlık irtibatını esas alan bir çözüm önermek yerine, bu anlayışla çelişen yöntemleri elemiştir. Diğer deyişle Meşşâî felsefenin duyarlılıklarıyla bakıldığında bir sorun olarak ortaya çıkan durumu vakıa kabul edip metafizik meseleler hakkında ancak fiil-fâil ilişkisinin tahliliyle ulaşılan öncüllerin hâdis-kadim karşıtlığı esas alınarak hulfi kıyasla doğrulanması sayesinde ulaşılan aklı zorunluluklar olabileceği sonucuna varmıştır.

Eleştirilerin ikinci sonucu, Eş'arî kelâmcıların "Nedensellik zatlarda değil, yalnızca anlamlardadır" şeklinde ifade edilen illiyet ilkesini bütünüyle terk etmeleridir. Cüveynî sonrasında Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Adudüddin el-Îcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi önde gelen kelâmcılar bir ilke olarak nedenselliği bütünüyle reddetmiş ve Tanrı-âlem ilişkisinin nedensel bir ilişki olup olmadığı başta olmak üzere, filozofların nedensellik meselesindeki görüş ve ilkelerini tartışmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Cüveynî'nin eleştirisinin bu denli etkili olmasının nedeni, anlamlardaki nedenselliğin kelâmında varlık araştırmasının bize verdiği zorunlu bir ilke olarak değil, yalnızca Tanrı'nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak için bir araç olarak görülmesidir. Bu nedenle yöntemdeki değişim, bir metafizik meselesi olarak nedenselliğin kelâmdaki meşruiyetini yok etmiştir. Öyle ki hâller teorisi gibi Cüveynî'nin nedenselliğin ayrılmaz unsuru saydığı ve eş-Şâmil'de geniş yer ayırdığı meseleler, yanlışlığı bedihî meseleler olarak görülüp sadece tarihsel öneminden dolayı incelenmiştir.¹⁹

19 Meselâ bk. Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002), III, 418; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, s. 190.

Cüveynî'nin eleştirilerinin üçüncü sonucu, Eş'arî kelâmcılarının titiz bir yöntem eleştirisi sürecini başlatmasıdır. Cüveynî'den sonra meşhur talebesi Gazzâlî, onun *el-Burhân*'da kelâmî meselelerde kesin bilgiye ulaştırdığını söylediği üç yöntemi, sebr ve taksim, düz burhân ve ters burhânı, kullanmıştır.²⁰ Gazzâlî'nin yöntemdeki değişim sürecine katkısı, öncülleri mantıkî kıyas formuna sokarak mantığı kelâm ilminin aleti hâline getirmesidir. Ayrıca Cüveynî, yöntem eleştirilerini *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd* adlı kelâm eserlerinden sonra yazdığı *el-Burhân*'da dile getirdiği ve bundan sonra da sistematik bir kelâm eseri yazmadığı için onun eleştirileri ilk kez Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde karşılık bulmuştur.

Gazzâlî'den sonra Fahreddin er-Râzî, kelâmcıların kullandığı zayıf yollar başlığı altında Cüveynî'nin eleştirilerini tekrarlayarak bunlara iki eleştiri daha eklemiştir: Aklî meselelerde naklî delillerin kullanılması ve hakkında delil olmayan şeyin reddedilmesi. Râzî özellikle “hakkında delil bulunmayan şeyin reddedilmesi” ilkesini, temel bileşenlere ayırıp tenkit ederek delilin yokluğuyla şeyin kendinde yokluğunu ve araştırmanın delil bulamaması ile delilin kendinde olmamasının farklı olduğunu belirtmiştir.²¹ Bu ilke, İbn Haldûn'un “in'ikâs-ı edille” adıyla Bâkullânî'ye nispet ettiği ilkedir. Ancak Bâkullânî'nin günümüze ulaşan eserleri, onun böyle bir görüşü savunmadığını göstermektedir. Hatta Cüveynî, *eş-Şâmil*'de delillerde in'ikâs şartı bulunmadığını ve bunun muhakik kelâmcıların ortak kanaati olduğunu belirtir.²² Öyleyse bu görüşü hangi kelâmcılar ileri sürmüştür? Gerek Râzî gerekse de eleştirileri ondan aktaran İcî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî, bu görüşün hangi kelâmcılara ait olduğu hakkında bilgi vermese²³ de biz, Takiyyüddin Negrânî'den görüşün Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'a ait olduğunu öğreniyoruz.²⁴ O hâlde delillerde in'ikâs şartı, İbn Haldûn'un söylediği gibi, Bâkullânî ve onun gibi düşünen mütekaddimîn Eş'arîlerin değil, bir kısım Basra Mu'tezililerinin görüşüdür.

Râzî sonrasında Adudüddin el-İcî, eleştiri sürecini kelâm ilminin pek çok meselesinde kullanılan tümel öncüllere taşıyarak üç öncülün zayıflığını ortaya

20 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), s. 15-18.

21 Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, Süleymaniye Ktp., Râgıp Paşa, nr. 596, vr. 9^a-16^b. Râzî'nin eleştirilerinin Türkçe'de ifadesi için bk. Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dİbilimsel Temelleri* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 127-29.

22 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 704. Bilindiği gibi *eş-Şâmil*, Bâkullânî tarafından Eş'arî'nin *el-Lüma'* adlı eserine yazılan şerhin bir kısım tertip değişiklikleriyle şerhidir.

23 bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, s. 71-75.

24 Takiyyüddin en-Negrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ' fîmâ beeganâ min kelâmi'l-kudemâ'*, nşr. Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999), s. 321-34.

koymuştur. Bunların birincisi, kelâmcıların yalnızca birinin belirlenmesi için sonsuz sayıyı nefyetmek istediklerinde “Bir sayı, diğerinden evla değildir ve dolayısıyla sayı tamamıyla reddedilir” demeleridir. İkincisi, kelâmcıların ister bir varlık isterse bir yokluk durumunu ifade etsin, bir sıfatta ortak olan şeylerin mutlak olarak eşitliğine hükmetmeleridir. Üçüncüsü ise kelâmcıların bir sıfatı Allah’a olumlamak istediklerinde “Bu, bir kemal sıfatıdır ve Allah Teâlâ’ya olumlanır” ve bir sıfatı da Allah’tan olumsuzlamak istediklerinde “Bu bir eksiklik sıfatıdır ve O’ndan olumsuzlanır” demeleridir. İcî bu öncüllerin zayıflığını ve dolayısıyla kelâmî meselelerde tümel kural olarak kullanılamayacağını ortaya koymuştur.²⁵

Sonuç

Cüveynî’nin yöntem eleştirileri, gerçekte yoktan yaratma düşüncesine dayalı Eş’arî kelâmının iç tutarlılığını sağlamayı amaçlamıştır. Bu bağlamda Cüveynî’nin -Bâkullânî sonrasında- Eş’arî kelâmına en önemli katkısı, kelâmın temel görüşleri ile şâhiden gâibe istidlâl türleri arasındaki tutarsızlığa dikkat çekmesidir. Bu nedenle onun eleştirileri iki temel meselede doğrudan karşılık bulmuştur. Birincisi, illiyet teorisi; ikincisi, kıyas teorisidir. Cüveynî sonrasında Râzî ve İcî’nin yöntem eleştirileri, kelâmî yöntemde bir ayıklamaya sebep olmuş ve böylece Cüveynî’nin başlattığı eleştiri süreci Âmidî, İcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi kelâmcılarda yöntem teorisinin madde ve form bakımından genişçe tartışıldığı ve mantıkî kıyas formlarının benimsendiği bir noktaya ulaşmıştır. Özellikle gâibin şâhide kıyasının bütün kısımlarının zayıf bulunarak terk edilmesi, yöntem teorisi açısından kelâmcıların fıkıh usulünün tesirinden kurtulmasına yol açmıştır. Bu bakımdan mütekaddimîn dönemindeki delillerle müteahhirîn dönemindeki deliller arasında iki sebeple fark vardır: Birincisi Eş’arî, Bâkullânî, İbn Fûrek ve Cüveynî’nin eserlerinde kullanılan bir kısım istidlâl yollarının Cüveynî sonrası kelâm eserlerinde kullanılmamasıdır. Bu durum aynı görüşlerin sonraki kelâmcılar tarafından farklı kıyaslarla temellendirilmesine yol açmıştır. İkincisi ise mantığın benimsenmesiyle birlikte delillerin mantıkî kıyas formlarında ifade edilmesidir. Fakat bu ikinci değişim, İbn Haldûn’un söylediği gibi, kelâm ilminde kırılma noktası sayılabilecek bir değişim değildir. Çünkü gâibin şâhide kıyası yöntemiyle oluşturulan delillerin çoğunluğu, form bakımından mantıkî kıyasın birinci şekline tekabül ettiği gibi, mantıkî kıyasın diğer formları da kelâmcılar tarafından farklı adlarla -mesela ikinci şekil “fark” adıyla, üçüncü şekil “nakz” adıyla, munfasıl şartlı “sebr ve

25 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 76-78.

taksim" adıyla- kullanılmıştır.²⁶ Bu nedenle delil formları, mütekaddimîn döneminde de özü itibarıyla kelâmcılar ile filozoflar arasında ortaktır ve mantığın kullanımı açısından istidlâl teorisindeki değişim, bir teori değişiminden ziyade aynı teorinin Meşşâî felsefenin terimleriyle yeniden ifadesinden ibarettir. Fakat bu değişim, fıkıh usulünün terimler örgüsü nedeniyle analogiler (temsiller) olarak görünen ama gerçekte tümdengelim kapsamına giren kelâmî istidlâllerin kıyas değerinin açığa çıkmasını sağlamıştır.

Eleştirilerin kelâmcıları mantık sanatına yönlendirmesinin yol açtığı durum, gerçekte müteahhirîn denilen döneme zemin hazırlamıştır. Çünkü mantığın kabulüyle birlikte, kelâmcılar İbn Sînâci mahiyet kavramını kelâma mal etmişlerdir. Gazzâlî'nin daha ziyade mantığa dair eserlerinde kullandığı ve bu bağlamda bir mantık kavramı olarak görünen mahiyet kavramı, Fahreddin Râzî ile birlikte kelâmdaki "hâdis" ve "malûm" kavramlarının yerine kullanılarak yaratmayı açıklamanın vazgeçilmez unsuru hâline gelmiştir. Mahiyetin malûm ile özdeşleşmesi Gazzâlî sonrası kelâmcılara bir yandan Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi, hâdis-kadim karşıtlığının yanı sıra, zorunlu-mümkün karşıtlığıyla açıklama imkânı verirken, diğer yandan da "malûm" kavramından farklı olarak bir nesnenin muhtelif itibarlarını ayrıntılı bir şekilde tartışma imkânı vermiştir. Özellikle önde gelen Eş'arî kelâmcılar, bu kavramları kullanarak Meşşâî felsefeden aldıkları tanım teorisi ve tümeller düşüncesini kelâm metafiziğiyle uyumlu hâle getirmişlerdir. Bu durumun en önemli yöntemsel sonucu, anlamlarda illiyetin reddiyle yöntem teorisinde ortaya çıkan boşluğun mahiyet kavramı aracılığıyla doldurulması ve böylece mantık ile kelâm arasındaki irtibatın kurulmasıdır. Bu nedenle İbn Sînâ metafiziğinde varlık, mahiyet, imkân ve zorunluluk kavramlarının ilişkili olduğu bütün meseleler kelâma taşınmış ve önceki kelâmcıların görüşleri bu kavramlarla yeniden ifade edilmiştir.²⁷

Fakat mahiyet ve imkân kavramları sudûr görüşünden arındırılarak yaratma görüşü doğrultusunda kullanıldığından, İbn Sînâ felsefesinden kelâma taşınan meseleler, Tanrı ile âlem arasında sudûr teorisine benzer şekilde bir varlık irtibatı tesis etmek amacını gütmemiştir. Bilakis *el-Muhassal* ve *Şerhu'l-İşârât* adlı eserleriyle bu süreci yönlendiren Fahreddin er-Râzî -ki bu

²⁶ bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 123, 130.

²⁷ Bunun bir örneği, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin varlık-mahiyet ilişkisi hakkındaki görüşünün mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemi eserlerindeki anlatım farklılığıdır. Müteahhirîn dönemi eserlerinde varlık-mahiyet ilişkisi başlığı altında İmam Eş'arî'nin görüşü incelenir. Oysa mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemlerinde böyle bir konu başlığı yoktur. Eş'arî'nin bu meseledeki görüşünün mütekaddimîn döneminde incelenişi için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 252-6; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif*, s. 190-92.

nedenle İmam unvanını almıştır-, kadim ile hâdis arasındaki ilişkinin ikna edici bir açıklamaya kavuşturulamamış olmasının yalnızca kelâmın problemi olmadığını ve sudûr teorisi için de aynı sorunların geçerli olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle İbn Sînâ'nın Tanrı'nın hakikatının yalnızca varlıktan ibaret olduğu düşüncesinden kelâmcılar, varlık kavramının Tanrı'ya yüklem olduğu anlamıyla bilinemezliği sonucunu çıkarmıştır.²⁸ Bu durum, hudûs ve imkân kavramlarından birinin diğerinden daha işlevsel olabileceği durumlar olsa bile, Tanrı-âlem arasındaki irtibatın yine de fiili fâile muhtaç kılan akli zorunluluklar yoluyla tesis edileceği düşüncesini güçlendirmiştir.

Bu nedenle Cüveynî sonrası dönemde, mütekaddimîn Eş'arî kelâmcıların ilâhiyat bahislerinde ortaya koyduğu temel görüşlerde -Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Adudüddin el-İcî, Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi müteahhirîn döneminin önde gelen kelâmcılarının eserleri dikkate alındığında- illiyet teorisindeki değişim dışında herhangi bir sapma olduğunu söylemek isabetli görünmemektedir. Diğer bir deyişle kelâmda yeni bir metafizik teori ihdas edilmemiştir. Bunun yerine kelâmcılar, kelâm ve felsefenin metafizik olma ortak paydasında buluştuğu²⁹ düşüncesinden hareketle, metafizik meselelere dair kelâmî ve felsefî görüşlerin doğruluk ve yanlışlıklarının delillerle ortaya konulması anlamında bir "tahkik" işlemi yapmışlardır. Bu

28 Fahreddin er-Râzî'nin konuyla ilgili eleştirileri ve Tûsî'nin cevapları için bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât* içinde), İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmirî, 1290), s. 306-307; Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmirî, 1290), s. 204-5.

29 Kelâm, felsefe ve tasavvufun metafizik olma ortak paydasında buluştuğu düşüncesi, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından dile getirilmiştir. Gazzâlî *el-Münkız*'da şeylerin hakikatlerini araştırma iddiasında olan üç zümre, kelâmcılar, filozoflar ve sûfiler olduğundan yola çıkarak bunların yöntemlerini tartışır. Gazzâlî *İhyâ*'da da kelâm ile felsefe karşılaştırmasını yaparken felsefenin metafizik kısmının kelâmı aynı konu ve meseleleri incelediğini ifade eder. bk. *el-Münkız mine'd-dalâl* (*Mecmûatü resâilî İmâm el-Gazzâlî* içinde), nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-ilmîyye, 1988), s. 33; *İhyâ ulûmi'd-dîn*, İstanbul: Temel Neşriyat, 1985, I, 38-41. Aynı düşünceler metafizik bilgiye ulaşmanın yöntemi bağlamında Râzî tarafından da dile getirilmiştir. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserinde metafizik bilgiye ulaşmanın nazar (istidlâl) ve müşâhede olmak üzere iki yöntemi bulunduğu belirterek bu yöntemleri kesin bilgiye ulaştırma ve uygulanabilme açısından değerlendirir. bk. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), I, 53-59. Daha sonra Seyyid Şerîf el-Cürcânî, üç zümre arasına Şihâbüddîn Sühreverdî ile müstakil bir ekol hâline gelen İşrâkîliği de ilave etmiştir. Cürcânî'ye göre metafizik bilgiye (Allah'ın kemal ve eksiklikten münezzehtir sıfatlarının ve dünya ve ahirette ondan sadır olan fiillerin, özetle mebd ve meadın bilgisi) ulaştırılan iki ana yol vardır. Birincisi nazar ve istidlâl ehlinin yoludur. İkincisi ise riyazet ve mücahede ehlinin yoludur. Birinci yolu izleyenler eğer peygamberlerin dinlerinden birine mensup iseler kelâmcılardır, aksi hâlde Meşşâî filozoflardır. İkinci yolu izleyenler ise eğer riyazetlerinde şeriatın hükümlerine muvafık iseler müteşerri sûflerdir, aksi hâlde İşrâkî filozoflardır. bk. *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrâr*, İstanbul 1303, s. 17. Gazzâlî, Râzî ve Cürcânî'nin dile getirdiği bu düşünce, müteahhirîn kelâmcıların metinlerinde görülen ortak anlayışın birer ifadeleridir.

bakımdan kelâm ilmindeki değişim sürecinin dikkatli bir takibi, müteahhirîn döneminin “felsefe ve mütekaddimîn kelâmından hareketle yeni bir kelâm metafiziği inşa etme” anlamında bir “mezc dönemi” olmadığını göstermektedir. Çünkü bu dönem kelâmı, mütekaddimîn kelâmının kısmî değişikliklerle -özellikle de tanım teorisi, yöntem teorisi ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi bir kısım kelâmcılar özelinde nefis teorisi alanlarında gerçekleşen değişikliklerle devam ettirilmesinden ibarettir.

Bu bağlamda İbn Haldûn'un Eş'arî kelâmındaki dönüşümün asıl itibariyle yönlemsel dönüşüm olduğuna dair tespiti önemli ölçüde doğrudur. Fakat yöntemdeki değişim, İbn Haldûn'un söylediği gibi ne delillerin mantıkî bir formda ifadesidir ne de in'ikâs-ı edille ilkesinin reddidir. Aksine önceki kelâmcıların metafizik bilgiyi veren kıyaslarda orta terim olarak kullandığı pek çok şeyin Cüveynî'nin eleştirileriyle orta terim olmaktan çıkmasıdır. Diğer deyişle değişim, kıyasın formunda değil, maddesinde gerçekleşmiştir. Cüveynî'nin eleştirileri, talebesi Gazzâlî tarafından *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'da kelâma tatbik edilmiştir. Bu değişim sürecinde Gazzâlî ve Şehristânî, mütekaddimîn ile müteahhirîn arasındaki geçiş dönemi kelâmcıları olarak düşünülebilir. Müteahhirîni tam olarak başlatan kelâmcı ise Fahreddin er-Râzî'dir. Başlangıçta Eş'arî kelâmıyla ilgili olan bu değişim, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'yle birlikte Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğini de etkilemiştir.

