

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

CİHET-İ VAHDET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE KELÂM
İLMİNDE KONU VE GAYE PROBLEMİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ali SATILMIŞ

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2020

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**CİHET-İ VAHDET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE
KELÂM İLMİNDE KONU VE GAYE PROBLEMİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ali SATILMIŞ

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2020

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 020117YL18 numaralı Ali SATILMIŞ'ın hazırladığı “*Cihet-i Vahdet Kavramı Çerçevesinde Kelâm İlminde Konu ve Gaye Problemi*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 22/09/2020 günü (10:00 – 12:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Recai ÇETRES
Kocaeli Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ali SATILMIŞ

22.09.2020

ÖZ

Bu çalışmada ilimlerin birbirinden ayrıştırılması noktasında kullanılan ve mantık literatüründe “cihet-i vahdet” olarak anılan kavram ve bu kavramın kelâm ilmi bağlamında tezahür ettiği zemin tahlil edilmeye çalışılmıştır. Kısaca ilimlerin pek çok meselelerinin bir araya getirilmesini sağlayan ve aynı zamanda bir temyiz standardı olarak kabul edebileceğimiz cihet-i vahdet, konu (cihet-i vahdet-i zâtiyye) ve gaye (cihet-i vahdet-i araziyye) olarak ifade edilmektedir. İzlerini Antik Çağ filozoflarına değin götürebileceğimiz bu kavramın İslâm dünyasındaki temsili ise Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) mantık çalışmalarında tespit edilebilmektedir. Terminolojik olarak erken kullanımını Teftâzânî (ö. 792/1390) başta olmak üzere 8/14. yüzyılda yaşayan alimler özelinde gördüğümüz cihet-i vahdetin, hemen hemen aynı zaman diliminde Batı coğrafyasında da benzer yaklaşımlar ile tezahür ettiği tespit edilmiştir. Cihet-i vahdetin zirve noktasını teşkil eden Molla Fenârî’nin (ö. 834/1431) *Fevâid* adlı eseri ve haşiyelerinin temel alındığı çalışmada, öncelikle cihet-i vahdet kavramı ve literatürü incelenmiştir. Bu bağlamda kavramın mahiyeti, tarihi serüveni ve oluşturduğu literatür incelenip Osmanlı Döneminde yaygınlaşan cihet-i vahdet risalelerinin içerik yönünden analizi yapılmıştır. Çalışmanın ikinci ve ana bölümünü ise cihet-i vahdet kavramının kelâm ilmine tatbik edilmesi teşkil etmektedir. Bu meyanda kelâm ilminin konusu ve gayesi; tarih boyunca yapılan tanımları üzerinden incelenmiş, her birinin tarihsel değişim periyodu ve üzerinde cereyan eden tartışmalar cihet-i vahdet kavramı çerçevesinde tahlil edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu tahliller boyunca kavramın kelâm ilmi bağlamında işlevselliğinin imkân zemini değerlendirilmiş ve kısmen çağdaş yaklaşımlar da ele alınmıştır. Son olarak kelâm ilminin cihet-i vahdet zaviyesinden genel bir tasvirinin sunulduğu bu çalışmanın temel hedefi, kelâmın felsefe başta olmak üzere modern bilimler karşısındaki konumunun geçmiş, bugün ve gelecekteki tayininin önemine dikkat çekmektir.

Anahtar Kelimeler: Cihet-i vahdet, kelâm, mantık, ilimler tasnifi, konu, gaye

ABSTRACT

This study focuses on the emergence of the concept of “jihāt al-wahda” within the logic literature, a term that is used to classify the sciences from one another, along with determining the context of kalām (Islamic speculative theology) in which this term emerged. Jihāt al-wahda is a converging point for many of the concepts of sciences and a standard for appeals. It can also be referred to in terms of subject (jihāt al-wahda al-dhātīyya) and purpose (jihāt al-wahda al-arādīyya). The representation of this concept in the Islamic world, which goes back to the period of ancient philosophers, emerges in the works of al-Fārābī (d. 339/950) and Ibn Sīnā (d. 428/1037) on logic. Being firstly used as a term by al-Taftāzānī (d. 792/1390) and the subsequent scholars of the 8th/14th century, jihāt al-wahda emerged almost simultaneously with similar approaches from the western world. The work of Mulla Fanārī (d. 834/1431), *al-Fawā'id*, is the pinnacle of jihāt al-wahda. This study focuses on *al-Fawā'id* and its footnotes by first evaluating the concept of jihāt al-wahda and the relevant literature. The content of the epistles of jihāt al-wahda which became common during the Ottoman era has been analyzed through evaluating the nature of the concept itself, its historical journey, and the subsequent literature it has resulted in. The second and main part of the study is the application of the concept of jihāt al-wahda on the kalām. In this concept, the study focuses on the subject and the purpose of the kalām by studying how its definition has changed throughout history and the discussions surrounding each one of the definitions with the framework provided by the concept of jihāt al-wahda. Evaluation of the function of the concept within the context of kalām has been a core component throughout this analysis, along with a discussion of somewhat contemporary approaches. Finally, the main goal of this study which provides a general description of the science of kalām based on the concept of jihāt al-wahda is to draw attention to the importance of determining the past, the present, and the future position of kalām vis-à-vis modern sciences, especially philosophy.

Keywords: Jihāt al-wahda, kalām, logic, classification of sciences, subject, purpose

ÖNSÖZ

B/İlimlerin oluşumu, sınıflandırılması ve incelediği konular insanlığın bilgi birikimini temsil eden zaman kapsülleri mesabesinde. Bu bağlamda hem dinî hem de dünyevî ilimler, düşünce tarihini şekillendiren bir yapı arz etmesi nedeniyle her zaman araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Çalışmamızın konusunu teşkil eden cihet-i vahdet kavramı da ilimler tasnifi açısından oldukça önemlidir. Esasında konu belirleme sürecinde zihnimde olmayan bu konuya tesadüf etmem, danışman hocam Sayın Prof. Dr. İlyas Çelebi vasıtasıyla gerçekleşti. Aynı adlı bir yazmayı inceleyip kısa bir sunum yapmamı talep ettikten sonra hemen işe koyuldum. Türkiye Kütüphanelerinde “cihet-i vahdet” adıyla yaptığım künye taraması neticesinde karşıma adeta bir hazine çıktı. Fakat bu eserlerin tümünü inceleme yerine en meşhur olan Mehmed Emin Efendi’nin risalesini ele aldım. Daha sonra isim benzerliğinden kaynaklanan bir nispet sorununu da tespit ettiğim bu risale, bir mantığa giriş risalesi olarak yazılmıştı. Fakat inceledikten sonra anladım ki aslında bir “ilimlere giriş” kavramı olan cihet-i vahdetin mantık ilmine uyarlanmasıydı sadece.

Cihet-i vahdetin yalnızca mantıkla alakalı olmadığını tespit ettikten sonra bu kavramın kelâm ilmine uyarlanması hususunda karar kıldık. Cihet-i vahdet daha önce müstakil olarak ele alınmamıştı. Bu yüzden ilk bölümde biraz zorluk yaşasam da oldukça heyecan verici bir keşif süreci oldu benim için. Kavramı kelâm ilmine uyarlamak ise işin en zor kısmıydı diyebilirim. Zira dinamik bir kelâm tarihi bilgisi ve meselelere vukûfiyet gerektiriyordu. Dolayısıyla öncelikle bu gereklilikleri yerine getirmeye çalıştım. Söz konusu çalışma süreci bana en çok katkıda bulunan süreç oldu sanırım. Böylelikle hem bir kavramın izini sürmüş oldum hem de zihnimde canlı bir kelâm ilmi tasavvuru oluştu. Kelâm ilminin diğer ilimler dahilinde kendi konumunu belirlemesi ve ilim tahsil etmek isteyenlerin himmeti açısından önemli olduğunu düşündüğüm bu kavramın hakkını verip vermediğimden emin değilim. Bu kararı kıymetli hocalarım verecektir. Karar sürecinde hocalarımdan bu uğurda harcadığım zamanı ve fikri planda gerçekleştiğini düşündüğüm gelişimi göz önünde bulundurmalarını umuyorum.

Ve teşekkür...

Tez yazma sürecinin zihnen ve bedenen oldukça yorucu bir süreç olduğunu tecrübe ettiğim şu zamanlarda, bana maddi ve manevi destek olan pek çok kıymetli insan oldu. Öncelikle yaşadığım şehirden İstanbul'a uzanan eğitim hayatım boyunca her ne kadar uzak olsam da annemin, babamın ve kardeşlerimin desteğini daima yanımda hissettim. Bu meyanda haklarını ilelebet ödeyemeyeceğimin bilincinde olarak aileme teşekkürü bir borç bilirim. Lisans hayatım boyunca ve tez yazım sürecinde işlerinin yoğunluğu, öğrencilerinin fazlalığı ve dahi zamanının kısıtlılığına rağmen hep destek olan ve vakit ayıran kıymetli tez hocam Sayın Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'ye derin şükranlarımı arz ediyorum. Üniversite yıllarımda kelâm ilminin sıcaklığını hissettiren ve lisans tezimde de danışmanlığı ile müşerref olduğum hocam Sayın Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU'na; göreve başladığım ilk günden itibaren çok güzel vakitler geçirdiğimiz ve tecrübesinden her zaman istifade ettiğim hocam Sayın Dr. Öğretim Üyesi Recai ÇETRES'e tezin savunma aşamasında yaptıkları değerli katkılardan ötürü hassaten müteşekkirim. Henüz yeni atanmama rağmen bana hiçbir zaman yabancılık çektirmeyen ve bir aile sıcaklığında davranan saygıdeğer hocam ve ana bilim dalı başkanım Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ'a da teşekkürlerimi sunuyorum. Konu hakkındaki çalışmalarından istifade ettiğim ve bana bu hususta yardımcı olan Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL, Doç. Dr. Eşref ALTAŞ ve Dr. Öğretim Üyesi Mehmet ÖZTURAN'a da minnettarım. Bu çalışmanın teşekkül etmesinde İSAM Kütüphanesi'nin de büyük payı var. Bu sebeple İSAM'ın değerli yönetici ve çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

İnsan gider, eseri kalır; kubbede baki kalan hoş bir sadâdır. Bu mütevazî çalışmamızın sonraki araştırmalara küçük bir ışık olmasını ve sadaka-i cariyeye kabilinden addedilmesini Cenâb-ı Hakk'tan niyaz ederim.

Ali SATILMIŞ

İzmit / KOCAELİ

25.09.2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	xi
TABLolar.....	xii
ŞEKİLLER.....	xiii
GİRİŞ.....	1
1. Konu	2
2. Yöntem	5
3. Amaç ve Hedefler	6
4. Kaynaklar.....	6
BİRİNCİ BÖLÜM: CİHET-İ VAHDET KAVRAMI VE LİTERATÜRÜ	9
1. Cihet-i Vahdet Kavramı.....	9
1.1. Cihet-i Vahdet, Tümel Bilgi ve Bilimlerin Birliği: İlimler Tasnifi ve Birlik Olgusunun Tarih Boyunca Gelişimi	12
1.2. Cihet-i Vahdet Kavramının Tarihi Seyri	15
1.2.1. İslâm Öncesi Dönem.....	15
1.2.2. İslâmî Telif Geleneğinde Cihet-i Vahdet.....	16
1.2.3. Molla Fenârî ve Cihet-i Vahdet	21
1.2.4. <i>Fevâid</i> Haşiyelerinde Cihet-i Vahdet	27
1.3. Batı Kaynaklarında Cihet-i Vahdet Benzeri Yaklaşımlar.....	33
1.3.1. Bilimlerin Birliği ve Ansiklopediler: Diderot ve D’Alambert.....	34
1.3.2. Bilimlerin Sınıflandırılması ve Birliği.....	37

1.4.	Cihet-i Vahdet Kavramının Mimarları	48
2.	Cihet-i Vahdet Literatürü.....	49
2.1.	Cihet-i Vahdet Risaleleri	49
2.2.	<i>Cihet-i Vahdet</i> İsimli Risalenin Âidiyet Problemi.....	51
2.3.	Mehmed Emin Şirvânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği	53
2.3.1.	Hayatı.....	53
2.3.2.	İlmî Kişiliği.....	54
2.4.	<i>Cihet-i Vahdet</i> Risalesinin İçerik Yönünden Tahlili.....	56
3.	Değerlendirme	62
İKİNCİ BÖLÜM: CİHET-İ VAHDET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE KELÂM		
İLMİNDE KONU VE GAYE MESELESİ.....		66
1.	Kelâm İlminin Konusu Bağlamında Tanımları	67
1.1.	Erken Dönemde Yapılan Tanımlar	69
1.1.1.	el-Fıkhu'l-Ekber	69
1.1.2.	Usûlü'd-dîn	70
1.1.3.	İlmü't-Tevhîd ve's-sıfât.....	74
1.1.4.	Dini Savunma Sanatı	76
1.2.	Sonraki Dönemlerde Yapılan Tanımlar.....	78
1.3.	Yeni İlm-i Kelâm Döneminde Yapılan Tanımlar	84
1.4.	Çağdaş Tanım Denemeleri.....	85
1.5.	<i>Ta'rifü İlmi'l-Kelâm</i> Adlı Risale ve Bazı Tartışmalar.....	88
1.6.	Kelâm İlminin Tanımına Yönelik Modern Bir Eleştiri: Hasan Hanefî Örneği.	94
1.7.	Tanımlar Işığında Bir Tasnif.....	97
1.8.	Değerlendirme	100
2.	Kelâm İlminin Konusu ve Meseleleri.....	102

2.1.	İlk Dönem Kelâmında Tartışılan Meseleler.....	103
2.2.	Kelâm İlminin Konusuna Dair Tartışmalar: Müteahhirîn Dönemi	125
2.3.	Yeni İlmi Kelâm Dönemi ve Bazı Modern Eleştiriler.....	139
2.4.	Değerlendirme	143
3.	Kelâm İlminin Gayesi, Faydası ve Neticeleri	147
3.1.	Değerlendirme	152
4.	Kelâm İlminin Temayüzü Meselesi ve <i>İslâm Kanunu Üzere</i> Kaydı	157
SONUÇ		160
KAYNAKÇA.....		166
ÖZGEÇMİŞ		179

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	bin /ibn (oğlu)
Bkz./bkz.	Bakınız
çev.	çeviren
der.	derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	editör
h.	hicrî
haz.	hazırlayan
krş.	karşılaştırınız
m.	miladî
MÖ	milattan önce
müst.	müstensih
nr.	numara
ö.	ölüm
s.	sayfa
ss.	sayfa sayısı
sy.	sayı
thk.	tahkik eden
trc.	tercüme eden
t.y.	basım tarihi yok
vb./vs.	ve benzeri / vesaire
vd.	ve diğerleri
vr.	varak
y.n.	yazarın notu
y.y.	basım yeri yok
yy.	yüzyıl

TABLÖLAR

Tablo 1: Cihet-i Vahdet Kavramının Mimarları	48
Tablo 2: Cihet-i Vahdet Yazmaları ve Müellifleri.....	50
Tablo 3: Müslümanlar Arasındaki İlk İhtilaflar.....	104



ŞEKİLLER

Şekil 1: Cihet-i Vahdet: Bir Terkip ve Temyiz Standardı..... 160



GİRİŞ

B/İlimlerin tasnifi işlemi, Eflâtun'dan (MÖ 427-347) itibaren başlatılabileceğimiz ve düşünce tarihi boyunca gelişimini sürdüren bir işlemdir. Çünkü insanlığın tarih boyunca edindiği dağınık bilgileri derleyip düzenlemek, pedagojik olarak daha pragmatiktir. Bu nedenle ilimlerin sayımı ve dallara ayrılması Antik Çağ filozoflarından itibaren önemini koruyarak günümüze değin gelmiştir. Her müellif kendi zaviyesinden yaptığı tasnif ile bu işleme katkıda bulunmuş ve ilimler zaman geçtikçe alt dallara ayrılmaya devam etmiştir. Peki, söz konusu müelliflerin ilimleri tasnif ederken takip ettikleri kriterler nelerdir? İlimlerin birbirlerinden ayrılmasında ve alt dalların teşekkül etmesinde etkili olan bir temyiz standardı mevcut mudur? Tasnif olgusunda kullanılan kriterler her müellife göre değişiklik arz etse de ilimlerin birbirlerinden bilhassa konuları vasıtasıyla ayrıldıkları hususunda hemen hemen bütün müellifler ittifak halindedir. Bunun yanı sıra ilkeleri, faydaları, gayeleri vb. ile de ilimlerin birbirlerinden ayrıştırıldığı bilinmektedir.

İlimlerin birbirlerinden ayrıştırılması aynı zamanda onların hangi cihetle birleştirildikleri sorusuna da cevap teşkil etmektedir. Nitekim çok olan dağınık bilgilerin ayrıştırılması için öncelikle söz konusu çoklukların “bir ilim” olarak addedilmesini temin eden bir cihet tayin etmek gereklidir. Dolayısıyla ayrıştırmak için öncelikle birleştirmek gereklidir. Bu bağlamda ilimler tasnifi müellifleri pek çok meseleden ibaret olan ilimlerin bir gibi addedilmesini sağlayan iki adet cihet belirlemişlerdir: Bunlardan birincisi zâtî olan konu, diğeri ise arazî olan gayedir. Çalışmamızın çerçevesini teşkil eden husus daha sonraki müelliflerin deyimiyle işte bu birlik yönüdür (cihet-i vahdet). Cihet-i vahdet, ilimlerin meseleleri itibariyle birleştirilmesi, konuları itibariyle de ayrıştırılmasını sağlayan bir cihettir. Bu cihetin herhangi bir ilmin tahsiline başlanmadan evvel tasdik edilmesi, pedagojik açıdan gereklidir. Nitekim bu ciheti bilmek suretiyle tahsil edeceği ilme dair icmalî bir tasavvur elde eden talebe, öğrenmek üzere olduğu şeyin gerçekten de talep ettiği ilim olup olmadığını bu suretle bileceği için himmetini boşa harcamaktan da kurtulur. Bu nedenle tıpkı mantık gibi, ilimlere açılan kapıya ulaşma noktasında aşılması gereken eşiklerden biri haline gelmiştir. Böylece cihet-i vahdet tasdikinin mantık ilmi dahil tüm ilimlere takdim edilmesi yaygınlaşmış ve Osmanlı Döneminde terminolojik gelişimini tamamlayan bu kavram mantık çalışmalarında yer edinmiştir.

1. Konu

Kelâm ilmi, İslâm düşüncesinde her zaman önemini koruyan bir ilim olmuştur. Çünkü doğuşundan itibaren İslâm'ın referans kaynağı olarak tezahür etmiştir. Diğer İslâmî ilimlerin mihenk taşı olan kelâm ilmi, aklî gerekçelendirmelerin yanında vahyî temellendirmeleri de barındırmasından dolayı hem dahilî referans konumunda olmuş hem de haricî etkilere göğüs germe vazifesini üstlenmiştir. Bu yüzden ilimler tasnifi yazarları bu ilmi genellikle “usûlü’-d-dîn” şeklinde anmışlardır. Nitekim dinin aslı olan tevhidin ve gereklerinin yeri geldiğinde iknaî-sofistik yeri geldiğinde aklî-sistemantik bir dille sunulması bu ilmin görevleri arasında yer almıştır.

Kelâm, bir nevi uluhiyet (ya da tanrısal olan) hakkında konuşmak olduğu için ilk dönemlerden itibaren konusu “Allah’ın zatı ve sıfatları” şeklinde tayin edilmiştir. Gazzâlî (ö. 505/1111) ile birlikte konusunun -mevcut olmak bakımından- “mevcût” olarak genişletildiği kelâm ilmi sonraki dönemlerde deyim yerindeyse bir sıçrama yaparak -dini akidelere taalluk etmesi bakımından- “ma‘lûm”u araştıran bir ilim dalı haline gelmiştir. Fakat mezkûr konuları araştıran başka bir ilim dalı daha mevcuttur: Metafizik ya da İlmi-î İlâhî. İlimlerin birbirinden temyizinin konu bağlamında sağlandığını zikretmiştik. O halde kelâmı metafizik başta olmak üzere diğer ilimlerden ayıran temyiz standardı nedir? Cihet-i vahdet kelâm ilmi açısından işlevsel midir? Cihet-i vahdet dışında başka temyiz standartları var mıdır? Çalışmamızın ana konusu işte bu sorular etrafında şekillenecektir. Bu doğrultuda kelâm ilminin konu ve gayesinin bir problem olarak ele alınmasının gerekliliği ve aynı zamanda bu konunun mutlak olarak ele alınmasının bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacağı hususu göz önünde bulundurularak cihet-i vahdet kavramını ana konuyu sınırlandıran bir çerçeve olarak tayin ettik.

Çalışmamızın ilk bölümünü, cihet-i vahdetin kavramsal çerçevesi, tarihi serüveni ve literatürü oluşturmaktadır. Bu bağlamda cihet-i vahdetin bir kavram olarak tahlilinin ardından ilimler tasnifi telifleri özelinde bu kavramın izlerini sürdük. Genel olarak birlik kavramının Antik Çağ’dan itibaren teolojik bağlamda tezahür ettiği ve Orta Çağ ile birlikte epistemolojik mahiyet kazandığını tespit ettik. Bu kavramın erken kullanımları ile birlikte gelişimini tamamladığı noktalara yoğunlaşmak suretiyle bir cihet-i vahdet haritası diyebileceğimiz birinci bölüm şekillenmiştir. Ayrıca bu bölümde kavramın zirve

noktasını teşkil eden Osmanlı Dönemindeki literatür incelenmiş ve “cihet-i vahdet” adı ile meşhur olan risalelerin içerik yönünden tahlili yapılmıştır.

Cihet-i vahdet, daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir temyiz ve terkip standardı olarak tezahür etmiştir. Bu anlamda cihet-i vahdetin mantık ilmindeki temellerini tespit etmek mümkündür. Mantık ilminde tarîfin (kavl-i şârihin) işlevi cihet-i vahdetin işlevine oldukça yakındır. Nitekim tam tarifte aranan şartlardan biri de *efrâdını câmi‘, ağıârını mani‘* olmasıdır. Tarîfin bu işlevi cihet-i vahdetin temyiz ve terkip standardı ile örtüşmektedir. Aynı zamanda cihet-i vahdetin iki ana unsuru olan konu ve gaye de tarîfin mezkûr işlevinin sağlanması açısından kullanılmaktadır. Tarîfin cihet-i vahdet benzeri olan bu terkip ve temyiz işlevi yine mantık ıstılahındaki “tard ve akis”¹ prensipleri kullanılarak doğrulanmaktadır. Buna göre tarif için kullanılan bir önerme döndürüldüğünde de aynı anlamı muhafaza ediyorsa tam tarife uygun demektir. Cihet-i vahdet tabiri, zikredilen bu işlevlerine mutabık olarak Esîrüddîn Ebherî’nin (ö. 663/1265?) *Îsâgûcî* adlı mantık kitabının şerhinde ilk olarak Molla Fenârî (ö. 834/1431) tarafından -bir kavram olarak- ortaya konulmuştur. Fenârî’nin geliştirdiği cihet-i vahdet anlayışına göre; mahiyeti itibarıyla bir çokluk (*kesret*) teşkil eden, yani çeşitli meselelerden teşekkül eden bir ilmi öğrenmeye talip olan herkesin; bu ilme, kendisini oluşturan bu çokluğu itibârî bir birlik haline getiren ve adına *cihet-i vahdet* denen veçheden yaklaşması, bu yönü göz önüne alarak öğrenmesi gereklidir. Esasında çok ve muhtelif bulunan meselelerin bir şey sayılmasını, belirli bir isme sahip bir ilmin çatısı altında toplanmasını ve müstakil olarak tedvin olunmasını sağlayan şey de işte bu *cihet*’tir. Risalelerde zikredilene göre iki tür cihet-i vahdet vardır. Cihet-i vahdet-i zâtîyye ve cihet-i vahdet-i araziyye. Zâtî olan cihet-i vahdet, ilmin konusudur. Arazî olan cihet-i vahdet ise ilmin gayesidir. Görüldüğü üzere cihet-i vahdet, mantıkî temellerini aşmış ve ilimler tasnifinde etkili bir epistemolojik kavram hüviyetine bürünmüştür.

Cihet-i vahdet ile belâğât ilmi arasında da kısmî bir ilişkinin kurulması mümkündür. Örneğin; mümâselet ve müşâbehet, belâğât ilminde kullanılan temsil ve teşbih sanatlarının temelidir. Fakat aynı zamanda varlıklar arasındaki cihet-i vahdetin de

¹ Mantıkta bir önermenin olumluluk ve olumsuzluk ile doğruluk ve yanlışlığının olduğu gibi bırakılarak konusunun yüklem, yüklemine ise konu kılınmasıdır (y.n). Ayrıntı için bkz. Esîrüddîn Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, Tahkikli Neşir ve Çeviri Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 47.

araştırılmasını salık vermektedir. Çünkü temsil veya teşbih, esas itibariyle cihet-i vahdetleri ya da ortak noktaları bulunan varlıkların mecaz yoluyla birbirine nispet edilmesinden ibarettir.² Varlıklar arasında mümâseletin meydana gelmesi için aranan şartlar konusunda kelâm ilminde zikredilen bir ihtilaf da mevcuttur. Bazı gruplara göre en özel vasıfta ortaklık yeterli iken bazılarına göre ise tüm vasıflarda ortaklık gereklidir.³

İkinci bölüm, cihet-i vahdet kavramının kelâm ilmine tatbik edilmesinden ibarettir. Bu bölümde ilk olarak kelâm ilminin konusu erken dönemden itibaren ele alınıp, değişim grafiğinin sunulması hedeflenmiş ve sonraki dönemlerde yapılan konu tartışmaları üzerine eğilmek suretiyle kelâm ilminin cihet-i vahdet-i zâtiyye açısından incelenmesi gerçekleştirilmiştir. Ayrıca çağdaş eleştiriler ve önerilere de kısaca değinilmek suretiyle bütüncül bir bakış açısı yakalanmaya çalışılmıştır. Kelâm ilminin cihet-i vahdet-i araziyyesi olan gayesi yahut faydaları bu bölümün ikinci temasını teşkil etmektedir. Aslında kelâm ilminin gayesi üzerinde konusu kadar tartışma cereyan etmemiştir. Bu bağlamda kelâmın bir gaye problemi olup olmadığı belirsizdir. Bununla birlikte cihet-i vahdetin önerdiği temyiz standardında gaye vb. hususların konudan daha işlevsel olduğunu düşünüyoruz. Yine de konunun zâtî olması itibariyle gayeye takdim edilmesi yaygın olduğundan müellifler klasik anlayıştan çıkmamak adına kelâmın konusu üzerinde ısrar etmişlerdir. Onu metafizikten temyiz etmek için ise konuya bir referans çerçevesi eklemeyi uygun görmüşlerdir.

Çalışmanın önemi, kelâm ilminin konu ve gayesinin farklı bir cihetten ele alınmasını sağlaması ve söz konusu alanlardaki iç sorgulamasına küçük bir katkı yapması ile tezahür etmektedir. Bunun yanı sıra çalışmanın durağan bir kelâm ilmi yerine dinamik bir kelâm ilmine kapı aralamasını umuyoruz. Konu ve gaye tartışması her ne kadar heyecan verici olsa da kelâm ilminin mahiyetine ilişkin olması hasebiyle belli bir donanım gerektiren ve ilerlemesi zor bir zemindir. Bu bağlamda kelâmın konusu ve gayesini yeniden tayin etme iddiası taşımayan çalışma, mukayeseli bir tahlil üzerinden ana konunun tasvirini arz etmektedir. Dolayısıyla sınırları belli olan bu çalışmadan alandaki büyük bir boşluğu gidermesi beklenmemelidir. Bunun yerine ana konuya pek

² İsmail Durmuş, “Teşbih”, *DİA*, XXXX: 553; Durmuş, “Temsil”, *DİA*, XXXX, 434.

³ Ayrıntı için bkz. Ebû'l-Mu'în en-Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, I, 187-206; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 234, 318-319.

fazla çalışılmayan bir açıdan yaklaşması ile temayüz ettiği bilinciyle okunmasını arzu ediyoruz.

2. Yöntem

Çalışmada izlenecek yöntemin cihet-i vahdet kavramı ekseninde ilerlemesi öngörülmektedir. Bu meyanda öncelikle cihet-i vahdet kavramının tarihi serüvenine değinilmesi ve bu kavram üzerinden oluşan literatür göz önüne alınarak ne tür bir gelişime medar olduğunun incelenmesi planlanmaktadır. Bu işlemde elde edilecek ilkelerin ise kelâm ilmine nasıl uyarlanabileceği ve konu ile gaye tartışmasının doğuracağı yeniliklerin veyahut sakıncaların tespit edilmeye çalışılması takip edilecek ana yöntemdir. Söz konusu tartışmalarda öncelikle geniş bir yekûn tutan tarihi verilerin mukayeseli olarak incelenmesi ve ardından bu verilerin değerlendirilip ana konu ekseninde yeniden ele alınması suretiyle çalışmanın yorum kısmı teşkil edilmiştir.

Birinci bölüm bir kavramsallaştırma haritası çizmeyi hedeflediği için cihet-i vahdet ve cihet-i vahdete benzer yaklaşımların satır aralarından tespit edilip metne harmanlanması işlemi yapılmıştır. Dolayısıyla ilimler tasnifi olgusunun tarihsel zemininden yararlanmak suretiyle bir kavram haritası çıkartılmaya çalışılmıştır. Cihet-i vahdetin Batıdaki tezahürlerine ayrılan müstakil bir kısmın ardından cihet-i vahdet literatüründen seçtiğimiz risalelerin içerik analizi yapılmıştır. Bu esnada bir nispet sorununa da değinilerek, tespit ettiğimiz doğru yazarın hayatı ve ilmi kişiliği kısaca sunulmuştur.

İkinci bölüm ise daha önce de zikrettiğimiz üzere bu kavramın kelâm ilmine tatbik edilmesi doğrultusunda ilerlemiştir. Bu bölüm mukayeseli tahlilin bolca kullanıldığı ve cihet-i vahdet - kelâm ilişkisinin değerlendirildiği bölümdür. Aynı zamanda cihet-i vahdet açısından bir kelâm tarihi görünümü de arz etmektedir. Kelâm ilminin erken dönemlerinden itibaren tartışılan meseleler, telifler üzerinden incelenmiş ve geleneğin tümü hakkında bir fikir edinilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın tümünde, yararlanılan kaynaklardan elde edilen verilerin ilk ağızdan sunulması hedeflendiği için bolca iktibaslar yapılmıştır. Böylece okuyucuya verilerin yalın bir dille aktarılması ve yapılan yorumların objektif bir şekilde değerlendirilmesini temin etme amacı güdülmüştür. Mümkün mertebe her ana bölümden ve zaman zaman bazı ara bölümlerden sonra genel bir değerlendirme

yapılmıştır. Sonuç kısmında ise çalışmanın kısa bir özetinin ardından ana değerlendirme maddeleri sıralanmış, öneriler ve beklentileri arz etmek suretiyle çalışma hitama erdirilmiştir.

3. Amaç ve Hedefler

Kelâm ilminin konu ve gaye üzerinden bir incelemeye tabi tutulması meyanında yapılacak bir tasviri hedefleyen bu tezin temel amacı, dinamikleri ve sabiteleri üzerinden kelâmın belirli bir alanının açıklığa kavuşturulmasıdır. Ayrıca konu edilen problemlerin gerçekten de bir mesele olup olmadığının tayini ve üzerinde pek fazla araştırma yapılmadığını tespit ettiğimiz bir çerçeveden sunulması hedeflenmiştir.

İşbu amaçlar ve hedeflerin, kelâm ilminin söz konusu alanlardaki iç sorgulamasının hangi mecrada ilerlediğine ışık tutacağını ve tartışmaya açmak suretiyle bazı yeni alanların da kapılarını aralayacağını ümit ediyoruz. Örneklemin sınırlılığı bu sahada konuşmayı güçleştirse de yine de belli ipuçlarını sunması açısından ehemmiyeti haiz olduğu kanaatindeyiz. Bu çalışmanın amacı başta da belirttiğimiz gibi kelâmın konusunun ve gayesinin tayini değildir. Fakat söz konusu hususların hangi dinamiklerle değişime tabi olduğunun açığa çıkarılması suretiyle kelâm ilminin temyizi ve bu temyizcin sonuçlarını ortaya koymak amaçlanmıştır. Nitekim bu hususlar kelâmın mahiyetini ve doğrultusunu belirleyen en önemli unsurlardır. Bu bakımdan kelâmın kaderini tayin etmesi açısından oldukça önemli olduğu için meseleye dikkat çekmek ve imkân-sınırlılık tespiti yapmak hedeflenmiştir.

4. Kaynaklar

İki bölümden oluşan bu çalışmanın temel kaynaklarını genel olarak; ilimler tasnifi eserleri, mantık çalışmaları, cihet-i vahdet risaleleri ve haşiyeleri, erken ve geç dönem kelâm telifleri şeklinde sıralayabiliriz. Bunların yanı sıra Batı kaynaklarından da istifade edilmiştir. Cihet-i vahdet hakkında müstakil bir çalışmaya rastlayamamakla birlikte Asım Cüneyd Köksal doktora tezinde bu kavrama dair kısa bir başlık açmıştır.⁴ Bunun dışında çalışmada da yararlandığımız Mehmed Emin Şirvânî'nin *Cihet-i Vahdet Risalesi* Mehmet

⁴ Asım Cüneyd Köksal, "Usûl-i Fıkıh'ın Mahiyeti ve Gayesi", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 26-30.

Özturan tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁵ Ayrıca Tuba Nur Saraçoğlu tarafından “Cihet-i Vahde Risalesi Çerçevesinde Siyer ve Siyer Edebiyatı” isimli bir kitap bölümü yayınlanmıştır.⁶ Bunların dışında konu ile ilgili müstakil yahut kısmî çalışmalara rastlayamadığımız için başlıca kaynaklarımız aşağıdaki gibidir:

Birinci bölümde kullanılan ana kaynak Molla Fenârî’nin *el-Fevâidü’l-Fenâriyye* isimli mantık eseri olup, bu eserin üzerine yazılan Kul Ahmed, Burhâneddîn Bulgârî, Kara Halil, Kankarî ve özellikle Mehmed Emin Şîrvânî’nin şerhleri temel kaynaklar arasındadır. İlimler tasnifi eserlerinden oldukça istifade ettiğimiz bu bölümde Aristoteles’in *Organon* isimli mantık külliyyatı, Fârâbî’nin *İhsâu’l-Ulûm* ve *Burhân* isimli telifleri, İbn Sînâ’nın *Kitabü’ş-Şifâ* isimli külliyyatı, Saçaklızâde’nin *Tertîbü’l-Ulûm*’u, Kâtip Çelebi’nin *Keşfü’z-Zunûn*’u başta olmak üzere farklı kaynaklardan yararlanılmıştır. Mehmed Emin Şîrvânî’nin *Mehmed Emîn ala Ciheti’l-Vahde* isimli şerhi tezin konusunun şekillenmesinde başat rol oynadığı için hem bu şerh hem de Şîrvânî’nin hayatı hakkında başvurduğumuz Bursalı Mehmed Tahir’in *Osmanlı Müellifleri* ve Bağdatlı İsmail Paşa’nın *Hediyyetü’l-Ârifîn* adlı eseri başta olmak üzere diğer tabakât kitaplarından da faydalandık. Batı coğrafyasında neşet eden ve cihet-i vahdet benzeri bir yaklaşım olan “Bilimlerin Birliği” tezini incelemek için Denis Diderot ve Jean Le Rond d’Alambert’in ortaklaşa hazırladığı *Ansiklopedi*, Rudolf Carnap ve Otto Neurath’ın editörlüğünü yaptığı *International Encyclopedia of Unified Sciences* isimli derlemeden seçkiler, Ernest C. Richardson’ın *Classification: Theoretical and Practical* isimli bilimler tasnifi eseri başta olmak üzere diğer birtakım makaleler ve kitaplardan istifade ettik.

İkinci bölüm, kaynak çeşitliliği açısından geniş bir yekûn tutmaktadır. Bu bölümde kelâm ilminin en erken teliflerinden geç dönemdeki tartışmalara ve modern dönemdeki eleştirilere değin bolca kaynak kullandık. Kelâm ilminin konusuna geniş yer ayıran Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Mekâsıd* ve Cürcânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf* isimli eserlerini bu bölümün ana kaynakları olarak addedebiliriz. Bunların yanı sıra Celâleddîn Devvânî’nin

⁵ Risalenin Mehmet Özturan tarafından yapılan tam Türkçe çevirisi için bkz. Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, ss. 373-403.

⁶ Tuba Nur Saraçoğlu, “Cihet-i Vahde Risalesi Çerçevesinde Siyer ve Siyer Edebiyatı”, *Otur Baştan Yaz Beni: Oto/Biyografiye Taze Bakışlar*, haz. Abdulhamit Kırmızı, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, ss. 199-225.

Ta'rîfu İlmi'l-Kelâm adlı risalesi ile Kâdî Urmevî'nin *Risâletü'l-Garrâi fi'l-fark beyne nev'ayyi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-kelâm* adlı risalesi konu ile doğrudan alakalı başlıklarda ana kaynak olarak kullanılmıştır. İlk dönem eserlerinden İbnü'l-Hanefiyye'nin *Risale fi'r-reddi ale'l-kaderiyye* ve *Kitâbü'l-İrcâ* isimli teliflerinin Josef van Ess tarafından yapılan neşirleri ile Michael Cook'un *Early Muslim Dogma* adlı kitabından yararlandık. Kelâmın mütekaddimîn ve müteahhirîn döneminde iştihar eden ve ulaşabildiğimiz neredeyse tüm telifleri tarayıp çalışmada kullandık. Mesele tartışmaları bağlamında Eş'arî ve Belhî'nin *Makâlât*'ları, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i baş kaynaklarımız arasında yer almıştır. Çağdaş eleştiri ve öneriler için istifade ettiğimiz yazarların başında Hasan Hanefî gelmektedir. Onun *Mine'l-Akîde ile's-sevra* isimli eserinin bilhassa birinci cildinden yararlandık. Bunun yanı sıra çağdaş ilahiyat akademisinden Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Prof. Hüseyin Atay ve Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'ün ilgili eserlerini de göz önünde bulundurduk.

Çalışmada kullandığımız belli başlı sözlükler ve ansiklopedilerden söz etmek gerekirse; Arapça kelime tahlili açısından İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab* ve Zebîdî'nin *Tâcü'l-Arûs* isimli klasik sözlüklerinden ve bir heyet tarafından hazırlanan *Mu'cemu'l-Vasît* isimli modern sözlükten yararlandık. Şemseddin Sâmî'nin *Kâmus-ı Türkî*'si de bu meyanda yararlandığımız kaynaklar arasındadır. Şüphesiz *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* bu çalışmada en sık başvurulacak kaynaktır. Hemen hemen her başlıkta rastlayabileceğimiz bu kaynağın ilgili maddelerinden oldukça istifade ettik. Bunun dışında Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi'nin birlikte hazırladığı *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Orhan Hançerlioğlu ve Ahmet Cevizci'nin hazırladıkları felsefe sözlükleri de bu bağlamda kullanılan kaynaklar arasındadır.

Pek çok kaynaktan istifade etmeye çalıştığımız bu çalışmanın ilim dünyasına bir nebze olsun katkıda bulunmasını temenni ederiz. İnsan, nisyan ile maluldür. Eksikliklerimiz ve atladığımız kısımlar mutlaka mevcuttur. Bu noksanları gidermek için değerli hocalarımız ve okuyucularımızdan geri dönüşler almayı ve daha kâmil çalışmaların gün yüzüne çıkmasını temenni eder, bize bu çalışmayı hitama erdirmeyi bahşeden Cenâb-ı Hakk'a hamd ederiz.

Gayret bizden, muvaffakiyet Yüce Allah'tandır.

BİRİNCİ BÖLÜM: CİHET-İ VAHDET KAVRAMI VE LİTERATÜRÜ

Bu bölümde, cihet-i vahdet kavramının tahlili bağlamında cihet ve vahdet kelimelerinin her biri müstakil olarak incelendikten sonra, iki kelimenin birleştirilmesi sonucu ortaya çıkan terimin manası analiz edilmeye çalışılmıştır. Akabinde “cihet-i vahdet” teriminin tarihi serüvenine ve geçirdiği evrelere ışık tutulmak suretiyle kazandığı zengin anlamlar, bu anlamlara tekabül eden çalışmalar ve hassaten *Cihet-i Vahdet* risaleleri tahlil edilmiştir.

1. Cihet-i Vahdet Kavramı

Osmanlıca-Arapça bir isim tamlaması olan *cihet-i vahdet* terkibi, “cihet” ve “vahdet” kelimelerinden oluşmaktadır. Osmanlı Türkçesinde; Arapça diline has olan elif-lâm takısı atılarak ve iki kelimenin de sonundaki kapalı tâ (ة) harfi açık tâ (ت) harfine tahvil edilerek *cihet-i vahdet* (جهت وحدت) tabiri türetilmiştir.

Cihet; v-c-h kökünden türetilmiş Arapça bir kelime olup taraf, yön, yüz, mahall, sebep, vesile, aç gibi manalara gelmektedir.⁷ Şemseddin Sâmî (1850-1904), Osmanlı dönemi bürokrasisinde bakanlık vazifesi gibi görevler ile bu görevler için ödenen maaşın da cihet tabiriyle ifade edildiğini zikretmektedir.⁸ Bu tür kayıtların tutulduğu defterlere de cihât defterleri denilmiştir.⁹ Söz konusu anlamlar Cürcânî’nin (ö. 816/1413); “imamet, hitabet, müderrislik gibi vakıfla ilgili hizmetlere verilen ad”¹⁰ şeklinde verdiği ikinci anlam ile de örtüşmektedir.

Cihet, kelâm ve felsefe ıstılahında, “bir hareketin doğrultusu, cisme ait boyutların son noktası; cismin dış yüzeyi” şeklinde ifade edilmekteyken mantıkta “zorunluluk veya zorunsuzluk, devamlılık veya devamsızlık açılarından konunun (mevzu) yükleme

⁷ Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997, XV, 226; Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, [Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306-1308], Beyrut: y.y., t.y., IX, 419; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1991, s. 81; Şemseddin Samî, *Kâmus-ı Türkî*, İstanbul: İdeal Kültür ve Yayıncılık, 2011, s. 385; Abdullah Yeğin, *Yeni Lügât*, İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1992, s. 86.

⁸ Şemseddin Samî, *Kâmus-ı Türkî*, s. 386.

⁹ Mehmet İpşirli, “Cihet”, *DİA*, VII, 547.

¹⁰ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 81.

(mahmûl) nispet edilmesi” anlamında kullanılır. Bir varlığın duyular yoluyla belirlenmesinde cihet hakîkî ve izâfî olmak üzere iki kısma ayrılır. Üst ve alt cihetler hakîkî; sağ, sol, ön ve arka cihetler ise izâfî veya gayr-i hakîkîdir. Her cisim için sonsuz cihetlerin tasavvur edilebileceği belirtilmekle birlikte genellikle altı cihetin bulunduğu kabul edilir. Kelâmcılara göre cihet ayrı bir ontolojik varlık birimini kapsamaksızın yalnızca cevherlerin bir diğerine göre konumu şeklinde ifade edilen itibari bir emir olarak telakki edilmiştir.¹¹ Filozoflar nezdinde feleklerin belirlediği cihetler değişmediğinden dolayı bunlar hakiki cihet sayılmış, feleklerin üst noktası ile alt noktasının ötesinde bir üst ve alt cihet tasavvur edilmemiştir.¹²

Vahdet kelimesine gelince, e-h-d ya da v-h-d kökünden türetilmiş master kalıbında olan bu kelimenin sözlük anlamı birlik, bir ve tek olma, ortağı olmama, yalnızlık ve inziva şeklindedir. Aynı zamanda zât, nefis ve kendilik anlamlarını da içerir.¹³ Tasavvufî bir terim olarak kurb-i ilâhî ve Allah’ta fena bulma şeklinde zikredilmiş¹⁴ ve İbn Arabî tarafından sistemleştirilen “vahdet-i vücûd” tabirine tamlayan olmuştur. Edebî terminolojide ise ifade esnasında mevzunun haricine çıkılmaması ve maksat ne ise yalnız ondan bahsedilmesi şeklinde anlaşılmıştır.¹⁵ Genelde kesretin zıddı olarak kabul edilse de bu manadaki birlik vahdet değil, azlık anlamındaki “kıllet”tir. Kâdî Beyzâvî’ye (ö. 685/1286) göre bunun sebebi; vahdet ve kesretin her birinin diğerinin yokluğu, zıddı ve muzafı olmamasıdır. Dolayısıyla kesret vahdetle kaim olmaz. Vahdet yalnızca kesretin ölçüsü olduğu için, kesret ona arız olan bir izafettir.¹⁶ Vahdet ifadesi birçok ilim ıstılahında farklı manalarda kullanılmıştır. Felsefî düzlemde birliği dile getiren ilk kişinin Ksenofanes (MÖ ~ 475) olduğu kabul edilir. Onun “*bir tanrı*” savı öğrencisi Parmenides’e (MÖ 505-460) intikal etmiştir. Ona göre varlık *bir* ve *bölünmez* olan *bütündür*. Daha sonra Plotinus (ö. 270) bütün çoklukları *bir olanda* toplayan sudur

¹¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 62.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Cihet”, *DİA*, VII, 545.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15: 230-233; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, II, 525.

¹⁴ Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, s. 1148.

¹⁵ Yeğin, *Yeni Lügât*, s. 752.

¹⁶ Abdullah b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr min Metâli 'i'l-Enzâr*, çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 72.

teorisini geliřtirmiş¹⁷ ve bu teori İslâm filozofları ve nazarî tasavvuf temsilcilerince tevarüs edilmiştir.

Mantık terimi olarak vahdet, özdeş ve özdeşlik manalarını ifade eder. Öncelikle her nesne (ayn) ve özel varlık (şahıs) kendi kendisiyle özdeş, dolayısıyla vâhiddir. Mantıkta beş küllîden nevi, cins ve fasıl zâtî özdeş; hâssa ve araz-ı âm ise izâfî ve nisbî özdeştir. Meselâ kaptanla gemi, yöneticiyle ülke arasında izâfî (arazî) özdeşlik vardır.¹⁸ Tehânevî (ö. 1158/1745); Beyzâvî (ö. 685/1286) ve İcî'nin (ö. 756/1355) vahdet tanımını “ayırışma kabul etsin yahut etmesin şeyin mahiyetinde müşterek olan parçalara ayrılmayacak biçimde olması” şeklinde nakletmiştir. Yine Beyzâvî ve İcî'ye göre aslen ayırışma kabul etmeyen Tanrı ve nokta gibi varlıkların birliği hakiki birlik; insan ve bitki gibi ayırışma kabul eden şeylerin birliği ise izâfî birliği ifade etmektedir. Tehânevî en uygun olan tarifi “şeyin ayrılmayacak surette olması” tabiriyle ifade etmiş ve vahdete dair tüm farklı tanımların lafzî olduğunu, esasında vahdet ve kesretin bedihi olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, vahdetin kesretin ilkesi konumunda olduğuna kail olmuştur. Zira kesretin vahdet olmadan tanımı mümkün değildir.¹⁹ Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303) vahdetin tariften müstağni ve vücûdî bir ilişen olduğunu ifade ederek, kesretin “vahid”lerden müteşekkil vücûdî bir şey olması ile bu sözünü istidlal etmiştir. Bununla birlikte kesret ve vahdet, müstakil bir ontolojik varlık alanında kabul edilemez. Vahdet ya adedî yahut adedî olmayan bir nitelikte olabilir. Adedî vahdet; kurucu unsurlardaysa cins ve fasıl ortaklığı, arızî unsurlardaysa konuda/mevzuda ortaklık, ne kurucu ne de arızî unsurlarda ise taalluk ve nispette ortaklık söz konusu olur. Adedî olmayan vahdet ise şahısta/zatta birlik şeklinde tezahür eder. Çünkü ayırışma kabul etmeyen bir şeyde bundan başka bir mana bulunmaz. Eğer vaz'î bir birlik varsa, nokta; yoksa nefis ve akıldır. Ayırışma kabul eden hallerde ise birlik, birleşim/bitişim yoluyla oluşan birliktir. Tıpkı miktar ve diğer mefhumlarda olduğu gibi.²⁰

Cihet-i vahdetin ıstılahî anlamı, ilim tasnifi yapan tüm eserlerde zımnen mevcut olmakla beraber ilk olarak Molla Fenârî (ö. 834/1431) tarafından metodolojik olarak ele

¹⁷ Orhan Hançerlioğlu, “Birlik”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1989, s. 38.

¹⁸ Ali Durusoy, “Vahdet”, *DİA*, XXXII, 430.

¹⁹ Muhammed b. Ali Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn*, Tahran: Mektebetu Hayyam, 1967, II, s. 1464.

²⁰ Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985, s. 115-116.

alınmış ve mantık ilmine uygulanmıştır. Dolayısıyla cihet-i vahdetin ıstılah itibariyle gelişimine bakmadan önce ilimler tasnifinin tarihi serüvenine ve bu ameliyenin içinde yeşeren “bilimlerin birliği” anlayışına ışık tutmak gerekmektedir. Bu çerçevede Müslümanların düşünce dünyasına büyük tesirleri bulunan Platon, Aristoteles ve mantıkçı Porphyrius’un konu hakkındaki görüşlerine kısaca değindikten sonra İslâm düşünce tarihindeki ilimler tasnifi olgusuna eğileceğiz.

1.1. Cihet-i Vahdet, Tümel Bilgi ve Bilimlerin Birliği: İlimler Tasnifi ve Birlik Olgusunun Tarih Boyunca Gelişimi

Bilimlere ilişkin sınıflama, filozofların ve düşünürlerin çeşitli bilimlerin konu, amaç ve işlevlerini dikkate alarak yaptıkları bir tür ayırım ve sınıflandırma işlemidir.²¹ Bu tür bir sınıflandırmanın tarihteki ilk örneğini Platon’da görürüz. Onun tasnifi temelde idealar ve fenomenler alemi ayırımına dayanır. Buna göre gerçek, değişmez ve tümel olanın bilgisi ile gölge, değişen ve tikel olanın bilgisi ayrılmalıdır. Platon’un bilimler sınıflamasında yer alan ilk bilim aritmetiktir, sonra geometri ardından astronomi ve en sonunda uyumların bilimi olan harmoni gelmektedir.²²

Platon’un öğrencisi ve İslâm felsefesi üzerinde önemli etkileri bulunan Aristoteles’in (MÖ 384-322) ilimler tasnifi, Müslüman filozofların yaptığı tasnifi oldukça etkilemiştir. Bu tasnif temelde; bizzat kendisi için tahsil edilen teorik ilimler, bilgiyi eyleme dönüştürmek için kılavuz konumundaki pratik ilimler ve bilginin elde edilmesine yarayan alet ilimleri şeklindeki ayırma dayanmaktadır.²³ Aristo, ilimler tasnifinin alt yapısını *Organon* adlı eserler dizisiyle kurmuş ve *Metafizik* kitabında bu tasnifini sistemleştirmiştir.²⁴ Aristo’nun bu sistematik ayırımı, *İsâgocî* yazarı ve İslâm dünyasında Furfûriyûs olarak tanınan antik filozof ve aynı zamanda Aristo yorumcusu olan Porphyrius (ö. 305?) tarafından “ilimler ağacı” metaforuna dönüştürülmüştür.²⁵ Esasında bu kitap Aristo’nun kategorilerine giriş yani bir nevi mantık ilmine giriş kitabı

²¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010, s. 149.

²² Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 150.

²³ Fritz Machlup, *Knowledge: Its Creation, Distribution and Economic Significance*, New Jersey: Princeton University Press, 1982, s. 22; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 150.

²⁴ Söz konusu tasnif için bkz.; ‘Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996’dan naklen *Aristoteles*, der. Kaan H. Ökten, İstanbul: Say Yayınları, 2007, s. 264-267.

²⁵ Machlup, *Knowledge*, s. 24-34.

olarak boy göstermiş ve hem doğuda hem de batıda Aristo'nun eserleriyle birlikte okutulmuştur. İkinci yüzyıldan itibaren İslâm kültür dünyasında felsefe ve mantıkla ilgilenenler *İsâgocî*'ye büyük önem vermişler ve yazdıkları eserlerin başına bu kitabı da eklemişlerdir. Kitaptan tamamen yahut kısmen farklı olmasına rağmen aynı ismi taşıyan Esîrüddîn el-Ebherî'ye (ö. 663/1265?) ait olan *İsâgûcî fî'l-mantık* risalesinin klasik mantık çalışmalarında özel bir yeri vardır. Bu risalenin üzerine onlarca şerh ve haşiyeye yazılmış ve medreselerde mantığa giriş derslerinde okutulagelmiştir.²⁶

İslâm düşünce tarihinde ilimler tasnifini yapan ilk bilgin²⁷, “feylûsûfî'l-Arab” olarak da tanınan Kindî'dir (ö. 252/866?).²⁸ Sıkı bir Aristo takipçisi şeklinde anılmasıyla birlikte o, öncelikle ilimleri ilahî ve insanî olarak ikiye ayırmıştır. Böylece dinî ilimlerin felsefi ilimler dahilinde konumlandırılması şeklindeki eski ayrımın hilafına yeni bir tasnif ortaya koymuştur. İlahî bilgiyi, insanın istek ve çabasına gerek kalmaksızın zamansız ve vahiy kaynaklı bir bilgi türü olarak insanî bilginin üzerinde konumlandırmıştır.²⁹

Şüphesiz ilimler tasnifinde Fârâbî'nin (ö. 339/950) özel bir konumu vardır. Zira o, bu konuya dair özel bir risale kaleme almış ve sınıflandırdığı her bir ilmin tarifini, amacını, konusunu ve içerdiği meseleleri icmali bir biçimde ele alıp değerlendirmiştir. Fârâbî, ilimleri tasnif edeceği zemini *Kitâbü'l-Burhân* adlı eserinde kurmuştur. Nitekim bu eserde bilgi ve bilimlerin özelliklerini açıklayıp, ilimlerin ne ile birbirinden ayırışıp nasıl birleştiklerini tetkik etmiştir.³⁰ Onun çeşitli görünümde arz eden ilimler tasnifine göre, beş ana ilmin altında tali ilimler bulunmaktadır. *İhsâu'l-Ulûm* isimli ilimler tasnifine dair risalesine göre ilimler; (1) dil, (2) mantık, (3) matematik, (4) fizik ve metafizik ve (5) medeni ilimler şeklindeki ana ayrıma tabi tutulmuştur.³¹ Onun bu tasnifinden çıkarılabilecek herhangi bir mertebe ayrımı bulunmamakla birlikte, dil

²⁶ Abdulkuddüs Bingöl, “İsâgûcî”, *DİA*, XXII, 488.

²⁷ Esasında Kindî'den yaklaşık yarım asır önce yaşayan Câbir b. Hayyân'ı (ö. 200/814-15) ilimler tasnifinin ilk vazedicisi olarak anmak gerekir. Ancak savaşlar ve Müslümanların başına gelen sıkıntılardan ötürü eserlerinin büyük bir bölümü zayıf olduğu için burada Kindî esas alınmıştır. Câbir b. Hayyân'ın tasnifi için bkz. Nahid Muhammed Salim, *Nazmu Tasnifi'l-ma'rife inde'l-Müslimîn*, İskenderiye: Darü's-Sekâfeti'l-İlmiyye, t.y., s. 50-53.

²⁸ Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr el-Mer'âşî, *Tertibü'l-Ulûm*, çev. Zekeriya Pak, thk. M. Akif Özdoğan, Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2009, s. 55; Mahmut Kaya, “Kindî” *DİA*, XXVI, 43-44.

²⁹ Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015'in içinde “*Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*”, s. 438.

³⁰ Söz konusu tetkikler için bkz.; Ebû'n-Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008, s. 41-48.

³¹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2011, s. 28-44.

ilimleri ve mantığı başa koyması, bu ilimleri giriş ve alet olarak konumlandırmasına yorulabilir. Bununla birlikte ilimleri önem ve şereflerine göre konumlandığı zikredilmektedir. Konusunun önemli ve şerefli oluşu, kullandığı delillerin kesin sonuçlar vermesi ve pratikte verdiği faydaya binaen yapılan bu tertibe göre astronomi birinci yönden, geometri ikinci yönden, dinî ilimler ise üçüncü yönden şerefli dir.³²

İslâm dünyasının en önemli ve en etkili filozoflarından biri olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) tasnifi ise Aristo'nun tasnifine oldukça benzemektedir. *Kitâbü's-Şifâ* isimli ansiklopedik eserinde kendinden önceki filozofların ve şârihlerin birikimini derleyip eleştiri süzgecinden geçirmiştir. Böylece bu eser daha İbn Sînâ hayattayken doğuda haklı bir şöhet kazanmış, yaklaşık bir asır sonra da Orta Çağ Latin dünyasında tercüme edilmeye başlamış ve asırlar boyunca Batı Felsefesi ve Düşüncesini etkilemeyi başarmıştır. İbn Sînâ'nın ilimler tasnifi *Şifâ*'da zikrettiğine göre temelde iki ana kısma ayrılmaktadır; nazarî ve amelî ilimler. Yalnızca bilgi için tahsil edilen nazarî ilimler; ilâhiyyât, tabiiyyât ve riyâziyyat olarak tasnif edilmekte, bilginin eyleme dönüştüğü ilimler ise ahlâk (ilmü tedbîrî'n-nefs), siyaset (ilmü tedbîrî'l-müdün) ve ev yönetimi (ilmü tedbîrî'l-men zil) ya da iktisat olarak ayrılmaktadır.³³ İbn Sînâ, ilimleri elde etme aracı olarak *Şifâ*'nın girişine mantikiyyât ile başlamıştır. Bu kitabın içinde yer alan “ikinci analitikler (el-burhân)” kısmında Fârâbî'de olduğu gibi ilimlerin konuları ve ilkeleri ile ortaklık ve farklılığının sebeplerini analiz etmektedir.³⁴

İlimler tasnifi konusundaki bir diğer önemli isim Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). O, birkaç kitabında farklı tasnifler yapmaktadır. Dört başlık altında toplanabilecek olan bu tasnifler; nazarî ve amelî ilimler tasnifi, huzûrî ve husûlî ilimler tasnifi, şer'î ve aklî ilimler tasnifi ve farz-ı ayn ve farz-ı kifâye olan ilimler tasnifi şeklindedir.³⁵ Bu farklı ayrımlar muhtemelen Gazzâlî'nin çok yönlü kişiliği ve teliflerindeki farklı metotlardan neşet etmektedir. Bunlardan ilki *Makâsîdül-felâsife* adlı kitabında zikredilmekte

³² Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, XII, 147.

³³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali İbn Sîna, *Kitâbü's-Şifâ*, ed. Muhittin Macit, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006. “Şifâ Projesi” çerçevesinde özellikle *Mantığa Giriş*, *İkinci Analitikler*, *Fizik* ve *Metafizik* kitapları önemlidir.

³⁴ İbn Sîna, *Kitâbü's-Şifâ - II. Analitikler (Burhân)*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 104-115.

³⁵ Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s. 219.

diğerleri ise *Risâletü'l-ledünniyye*, *İhyâ* ve *Mustasfâ* isimli eserlerinde karşımıza çıkmaktadır.

Gazzâlî'den sonra müteahhirîn devri olarak adlandırılan dönemden günümüze değin farklı tasnifler ortaya çıkmış olup bunların pek çoğu memzûc bir yapı arz etmektedir. Özellikle Osmanlı dönemi düşünürlerinin yaptıkları tasnifler genelde tahkik ehli ve gelenek sentezi yapan düşünürlerin elinden çıkmıştır. Daha ziyade bibliyografik ve ansiklopedik bir görünüm arz eden tasniflerde düşünürler kendi zamanlarında mevcut olan tüm ilimlerden bahsetmişler ve söz konusu ilimlere dair muhtasar-müfîd bilgiler vermekle yetinmişlerdir. En önemlilerinden biri olan Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-Saâde*'si zamanının zirvesini teşkil etmektedir. Bibliyografik eserlerin en kapsamlılarından olan *Keşfü'z-Zunûn* ise Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) tarafından telif edilen önemli bir derlemedir. Osmanlı'nın son dönemlerinde yazılan meşhur eserlerden ise Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) *Tertîbü'l-Ulûm*'u ve Tehânevî'nin *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*'u zikre şayandır. Bu faslı bitirmeden evvel Prof. Dr. Fuat Sezgin'in kısaca GAS olarak anılan, yazmalara dair geniş kapsamlı *Geschichte des arabischen Schrifttums* eserini anmak gerekmektedir. Nitekim bu eser bilim tarihi ve literatür çalışmalarına dair modern dönemde Müslüman müelliflerin elinden çıkan en önemli üründür.

1.2. Cihet-i Vahdet Kavramının Tarihi Seyri

1.2.1. İslâm Öncesi Dönem

Cihet-i vahdetin kavramsal çerçevesini göz önünde bulundurarak, İslâm düşünce tarihinde bu kavramın izini sürmek mümkün görünmektedir. Dolayısıyla doğrudan bu tabiri kullanmamakla birlikte aynı fikrin varit olduğu telifleri de dikkate aldık. İslâm düşünce tarihinin dışında görünse de fikirlerinin İslâm felsefesi üzerindeki etkilerine binaen öncelikle antik Yunan filozoflarının en önemlilerinde bu kavramın izdüşümlerini incelemeyi uygun gördük.

Bilimlerin birliği tezi Parmenides'in varlığın değişmezliğine karşı çıkararak “varlığın birliği”ni savunduğu *Bir* kavramına değin götürülebilir. Platon, idealar alemindeki bilginin tek gerçek bilgi olduğunu ve buna ulaşmanın ancak diyalektikle

mümkün olduğunu savunarak bilginin bir nevi epistemolojik birliğini dile getirmiştir. Bunun yanı sıra Platon’a göre bilmek; fenomenler alemindeki tikelleri, idealar alemindeki tümel kavramların altında konumlandırmaktır. Tikeller bu kavramlar altında anlam kazanırlar. Dolayısıyla ona göre çoklukların cihet-i vahdeti güzellik, iyilik gibi değişmez idelerdir.³⁶ Aristoteles ise bu birliği, varlıkları inceleyen tikel bilimleri *İlk Felsefe*’nin - yani varlığı salt var olması bakımından inceleyen bilimin- altında konumlandırmasıyla sağlamıştır.³⁷

Aristo, *Organon* adlı eserler dizisinin dördüncüsünde türlere ait ilkeler ve aksiyomları incelerken ilimlerde kullanılan ilkelerin bir kısmının müşterek, bir kısmının ise türe has olduğunu ifade etmiştir. Aksiyomlar kısmında müşterek ilimlerin ilkeler vasıtasıyla birbirleriyle münasebette olduğunu söylemiş ve ilimlerdeki öz vasfın (muhtemelen ayırıştırıcı vasfın) gaye ile ilgili olduğunu dile getirmiştir.³⁸ Söz konusu eserde Aristo, ilimlerin birliği ve farklı oluşuna dair bir kısım ayırmıştır:

Tek bir ilim, bir tek cinsi, yani cinsin ilk ilkelerden itibaren kurulan bütün konuları (başka bir deyimle, bu topyekûn konunun bölümlerini) ve onların özlük hâssalarını içine alandır. Bir ilim, öbür ilimden ilkeleri ya müşterek bir kaynağı haiz olmadığı veya birbirlerinden çıkmadıkları zaman farklıdır.³⁹

Aristo, müşterek kaynaktan kastın ne olduğunu önceki bölümde “ben ise müşterek ilkeler diye ispatta temel rolü oynayanlara dedim” ifadesiyle açıklamaktadır. Dolayısıyla Aristo’da ilimlerdeki birlik ve farklılığın ilkeler vasıtasıyla sağlandığını, ilkelerin ise konu ve ilme has hususiyetlere uzanan bir kurulum yöntemi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Aristoteles’in yöntemi daha sonra İslâm filozoflarını da etkilemiştir.

1.2.2. İslâmî Telif Geleneğinde Cihet-i Vahdet

Fârâbî, *Kitâbü’l-Burhân* isimli eserinde “ilimlerin birbirleriyle ortaklığı” adında bir kısım açmış ve ilimlerin birbirleriyle ortaklığı ve ayırımını Aristo’ya benzer bir şekilde

³⁶ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, I, 78-79.

³⁷ Hasan Aslan, “Bilimin Birliği Tezi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Etik Yayınları, 2004, II, 528.

³⁸ Aristoteles, *Organon IV (İkinci Analitikler)*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951, s. 33-38.

³⁹ Aristoteles, *Organon IV*, s. 92-93.

açıklamıştır. Buna göre ilimler (1) ya aynı öncülleri kullanmaları nedeniyle ortak olurlar, (2) ya tek bir konudaki iştirakleri nedeniyle ortak olurlar, (3) ya aynı şeyi kanıtlamaları nedeniyle ortak olurlar, (4) ya bir kısmının diğerinde kanıtlanan şeyi kullanması nedeniyle ortak olurlar (5) ya da bir kısmının diğeriyile bileşime girmesi nedeniyle ortak olurlar.⁴⁰ Aristo'daki gibi tikel ilimleri *İlk Felsefe*'nin altında konumlandıran Fârâbî'ye göre tikel ilimlerin hepsinin konularının nihai tahlilde mutlak mevcuda dönmesi sebebiyle İlk Felsefe'nin altındaki ilimler bu açıdan ortaktır. Dolayısıyla ilimlerin nihai bir cihet-i vahdeti olduğunu savunan Fârâbî'ye göre bu cihet mutlak olarak varlıktır. Öte yandan zikrettiğimiz gibi tikel ilimlerin birbirleri açısından beş farklı cihet-i vahdeti olduğunu ifade etmektedir.

İbn Sînâ, *Şifâ*'nın "*Burhân*" kitabında bu meseleye dair ayrıntılı analizlere değinmiştir. İlimlere ait dört türlü ortaklık bulunabileceğini dile getiren İbn Sînâ, bu ortaklık yönleri için doğrudan cihet-i vahdet tabirini kullanmasa da yakın manadaki "ittihad" tabirini tercih etmiştir. Buna göre;

Bazen de ilmin konusu tekil olmaz bilakis gerçekte birçok konu olur ama bu konular, kendilerini birleştiren bir şeyde ortak olurlar (**teşterikü fi şey'in tettehîdu bihi**) bu ise çeşitli şekillerde olur: Birincisi, birleşmeyi sağlayan bir cinsten ortak olmalarıdır. Çizgi, yüzey ve cismin bunları birleştiren bir cins olan ölçüde ortak olmaları gibi. İkincisi; aralarındaki sürekli bir münasebette ortak olmalarıdır. Üçüncüsü, aynı gayede ortak olmalarıdır. Tıp ilminin rükünleri olan mizaçlar, organlar gibi, bunlar tıp ilminin konularına göre değil, sağlığa nispetle ortaktırlar. Dördüncüsü ise kelâm ilminin konuları gibi tek bir ilkede ortak olmalarıdır. Bu ilke ise şeriata itaat ya da ilahi olmasıdır.⁴¹

İbn Sînâ'nın bu dörtlü ayrımı sonraki dönem cihet-i vahdet literatüründe ikiye indirilmiştir. Nitekim birinci ve dördüncü ortaklık konunun dahiline girmiş, üçüncü ortaklık ise olduğu gibi bırakılmıştır. İkinci ortaklığa gelince, bunu bir ortaklık değil yalnızca vasıf birliği kabilinden ele almak mümkün görünmektedir. Yine dördüncü türden ortaklık bir yönden konu bir yönden gaye birliğine dahil edilebilir. İlimlerin farklılık

⁴⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 114.

⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ - II. Analitikler*, s. 104.

sebebinin konularının farklılığına raci olduğunu ifade eden⁴² İbn Sînâ, herhangi bir konuda birleşen ilimlerin farklılığını da şu şekilde analiz eder:

Bil ki: aynı konuda birleşen ilimlerin farklılığı, iki şekildedir. Birincisi iki ilimden birinin konuyu mutlak olarak incelemesi diğerinin ise bir yönden incelemesidir. (...) İkincisi ise her iki ilimden her birinin konuyu diğerinin incelediğinden başka bir yönden incelemesidir. (...) Ortak ilimler ya ilkelerde ortaklırlar ya konularda ortaklırlar ya da meselelerde ortaklırlar. Öyleyse ilimlerin birinci ve asli ortaklığı (...) konuda ortaklıktır.⁴³

İbn Sîna bu pasajda ise ortaklık yönünü üç olarak zikretmiştir. Nihai tahlilde, İbn Sînâ'nın ilimlerdeki en esaslı ortaklığın konu itibarıyla oluşan ortaklık olduğuna meylettiğini ifade edebiliriz. İlimlerin ilkeler ve konulardaki ortaklığını yeniden değerlendirmeye tabi tuttuğu bir diğer kısımda ise ilimlerin çoğu zaman birbirinden farklılaştığı hususları inceledikten sonra “ilimlerin ilkeleri, hepsinde veya hiçbirinde kesinlikle hiçbir ortaklık bulunmayacak şekilde farklıdırlar” demenin de mümkün olmadığını söyleyerek⁴⁴ meseleyi hitama erdirmektedir.

İbn Sînâ sonrası dönemde cihet-i vahdet kavramı olgunlaşmaya başlamış, konu ve gayede karar kılınan bir taksime gidilmiştir. İncelediğimiz kadarıyla terim olarak cihet-i vahdet tabirinin erken kullanımları daha önce de zikrettiğimiz üzere İcî ve Teftâzânî'de tezahür etmektedir. İcî, herhangi bir ayırım yapmaksızın tanımını cihet-i vahdet ile ilişkilendirmiştir. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Mekâsıd* isimli eserinin kelâmın konusunu tartıştığı bölümde, cihet-i vahdetin tam olarak hangi vecihlerle gerçekleştiğini ifade etmemekle birlikte konu birliğini ön plana çıkardığını söyleyebiliriz. Fayda, gaye ve benzerlerinin de cihet-i vahdet dahilinde zikredilebileceğini belirten Teftâzânî, cihet-i vahdeti bilmekle herhangi bir ilim tahsiline başlamadan evvel söz konusu ilme dair icmâlî bir tasavvur elde edileceğini ayrıca ilim talibinin de çabasının boşa gitmekten korunmuş olacağını ifade ederek cihet-i vahdetin genel kabul gören işlevini zikretmiştir.⁴⁵ İlimler talebinin nezdinde her ne kadar tarif ve gaye gibi hususlar ile ayrılrsa da konu, ilimlerin birbirlerinden temyizinde merkezi konumdur. Dolayısıyla;

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ - II. Analitikler*, s. 109.

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ - II. Analitikler*, s. 113-115.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ - II. Analitikler*, s. 195.

⁴⁵ Ayrıntı için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, s. 167.

...ilimlerin birbirlerinden ayrılması da münasip olması da birbirine geçmiş olması da ancak konu cihetiyle olur. Bu şu anlama gelir ki, eğer bir ilmin konusu diğerinden tüm vecihleriyle ayrışırsa bu ilimler mutlak surette *mütebayindir*. Biri diğerinde daha geniş ise, bu ilimler *mütedahildir*. Eğer konuları zatlari itibariyle bir şey fakat itibari olarak birbirinden ayrı ise ya da cins ve benzeri eşyada birbirlerine müşterek iseler, bu ilimler *mütenasiptir*. O halde tek bir konunun gayriyet kaydı olmaksızın iki ilme konu olmasından imtina edilmiştir.⁴⁶

Teftâzânî, bu açıklamalarının ardından ilimlerdeki ayrışmanın malumları itibariyle değil, bilakis konuları itibariyle olduğunun altını çizmiştir. Zira ilimlerin malumları daha açık bir ifadeyle meseleleri başka bir ilimle ortaklık kesp edebilir. Tıpkı varlık bahislerinin kelâm ile felsefede ortak olması gibi. İlmin mahmullerinin de bir nevi ayrıştırma görevini icra ettiği ifade eden Teftâzânî, “peki, niçin ilimlerin cihet-i vahdeti, onların mahmulleri kılınmamıştır” şeklinde bir itiraz gelebileceğini farz ederek buna şöyle cevap vermiştir:

Bu şekilde kabul edecek olursak, ilimlerin birliği ya da ayrılığı hususu zapt edilemez. Zira ilimler araz-ı zatilerden birçok türü zorunlu olarak kapsadığı için her ilmi aynı zamanda birçok ilim olarak kabul etmemiz gerekir. Örneğin matematik ilmi çift, tek vb. gibi mahmulleri adedince birçok ilim olur. Diğer ilimler de aynı şekildedir. (...) Şayet üstteki durum murat edilseydi, her mesele hadd-i zatında bir ilim haline gelirdi. Yine ihtilafın ve ittifakın bina edildiği şey olurdu. (...) dolayısıyla tebayün, tedahül ve tenasübün asıl noktası konu olmalıdır. Çünkü araz-ı zatilerin (mesailin) haddi hesabı yoktur.⁴⁷

Teftâzânî’nin dile getirdiği bir diğer itiraz ise ilimlerin mevzularının ortak olması için koşulan (cinsten ortaklık gibi) şartların ayrılık ve birlik sorununu tek başına çözmeye yetmeyeceği konusudur. Çünkü genellikle her mesele ya zati ya da arazi yönden iştirak etmektedir. Ki bunun en genel iştirak yönü varlıktır. Örneğin matematik ve geometri, kemmiyet/nicelik cinsinin altında olan aded ve miktarı araştırır. Bununla birlikte ikisi bir ilim olarak kabul edilmeyip yalnızca rütbece eşit ilimler şeklinde addedilir. Teftâzânî bu itiraza, iştirak ölçütünün ne olduğunu açıklamak suretiyle cevap vermiştir. Buna göre ilimlerde araştırma konusu olan hususlar araştırmanın yönünde ve tüm genel çerçevesinde ortak iseler bir, değilse farklı ilimlerdir. Nitekim matematik ve geometri

⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, s. 168.

⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, s. 169.

her ne kadar nicelikte ortak iseler de niceliğin farklı alanları olan aded ve miktarla ayrı ayrı ilgilenirler. Aynı zamanda yine niceliğin bir parçası olan zaman, ne matematiğin ne de geometrinin konusudur.⁴⁸

Son olarak konunun ilmin bir parçası olup olmadığı problemine değinen Teftâzânî, eski ulemanın mukaddimelerinde bunun zikredildiğini ancak bundan kast edilenin konunun mahiyetinin tasdiki olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla konunun mahiyeti de ilmin kendisine dahildir. Bununla birlikte konunun bir bütün olarak tasavvuru ise ilmin kendisine dahil değil, ilme başlamadan elde edilmesi gereken tasavvurî bir ilkedir. Konunun neliğinin tasdiki ise tasdikî ilkelerden olup bu durum ancak ilmin tamamlanmasından sonra hasıl olur.

Görüldüğü üzere cihet-i vahdete dair ayrıntılı tartışmalar Fenârî'den önce literatüre yavaş yavaş dahil olmaya başlamıştır. Fenârî'nin kendinden önceki birikimi kullanıp, muhaşşilerin ise bu birikimin açılımı ve zamansal mutabakatını sağladıklarını ifade etmek mümkündür. Teftâzânî'den yaklaşık bir asır sonra Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserinin birinci mevkıfını bilgi bahislerine ayırmış ve bu bölümün ikinci maksadında da ilimlerin konularından bahsetmiştir. Buna göre; ilimlerin konuları dağınık ve çok olduğundan önceki alimler aralarında uyum bulunan pek çok şeye, onların zâtî hallerine ve zâtî arazlarına tek bir ilim adını vermişler ve onu tek bir ilim olarak tedvin etmişlerdir. Dolayısıyla ilimler konularına göre ayrılmıştır. Bununla birlikte bu durum, yani aralarında ortaklık bulunan pek çok meselenin bir ilim gibi sayılması hususu, istihsanî olup zaruri değildir. Nitekim -aralarında uyum olsun yahut olmasın- her bir meselenin müstakil bir ilim olarak tedvin edilmesinin önünde hiçbir aklî engel yoktur.⁵⁰ Cürcânî'ye göre cihet-i vahdet vasıtasıyla ilim talebesinde meydana gelen ayrışma esas itibarıyla malumlara, ikincil olarak ilimlere aittir. Fakat tarif vasıtasıyla meydana gelen ayrışma bunun aksinedir. Ancak tarif, ilmin malumunun (esasında konusunun) tarifini içeriyorsa bu durumda ayrışma yine maluma taalluk etmektedir.⁵¹

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, s. 170-171.

⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, s. 171.

⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, I, 134-136.

⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 137.

Cürcânî'nin çağdaşı kabul edebileceğimiz Fenârî ise cihet-i vahdet kavramının zirve noktasını teşkil eder. Araştırdığımız kadarıyla Fenârî'nin en meşhur muhaşşileri Kul Ahmed, Burhaneddin Bulgârî, Molla Şevkî (?), Seydî Efendi (?), Kara Halil Efendi ve Mehmet Emin Şîrvânî'dir. Ayrıca Eskicizâde namındaki Ali Medhî b. Hüseyin Efendi'nin (ö. 1243/1827) Fenârî'nin şerhini Osmanlıcaya tercüme ettiği fark edilmektedir. Yine Kara Halil Efendi'nin *Mehmed Emin ala ciheti'l-vahde* isimli haşiyeye tekrar haşiye yazdığını görmekteyiz. Kara Halil Efendi'nin bizzat kendisinin asıl metni tahşiye etmesine rağmen Mehmed Emin Şîrvânî'nin haşiyesine tekrar haşiye yazması, söz konusu risalenin önemine ve derinliğine yorulabilir. Çankırlı olduğu anlaşılan Abdullah b. Hasan Kankârî'nin ise ana metne bir haşiye yazıp burada hem Kara Halil'e hem de Mehmet Emin Şîrvânî'ye çeşitli itirazlar yönelttiği görülmektedir.

1.2.3. Molla Fenârî ve Cihet-i Vahdet

İslâm düşünce tarihinde cihet-i vahdet tabirini ilk kullanan kişi olmasa da müstakil bir metot olarak tatbik etme konusunda Molla Fenârî'yi mihenk taşı olarak anmak gerekir. Esîrüddîn el-Ebherî'nin *İsâgocî* metnine yazdığı şerh olan *el-Fevâidü'l-Fenâriyye* isimli telifinin mukaddimesinde cihet-i vahdet kavramını ortaya koymakta, analizini yapmakta ve mantık ilmine tatbik etmektedir. Fenârî'nin bu risalede zikrettiğine göre; bir dostunun Ebherî'nin risalesine dair faydalı bir şerh yazmasını önermesi üzerine, senenin en kısa gününün sabahında yazmaya başladığı risaleyi o günün akşam ezanında bitirmiştir.⁵² Esasında Molla Fenârî'den yaklaşık bir asır önce cihet-i vahdet ve cihet-i vahdete benzer açıklamalar Sadruşşerîa es-Sânî⁵³ (ö. 747/1346), İbnü'l-Ekfânî⁵⁴ (ö. 749/1348),

⁵² Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*, thk. Muhammed Abdülaziz Ahmed el-Halidî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014, s. 14.

⁵³ Sadruşşerîa, Teftâzânî'nin *Tenkîh* şerhi olan *Telvîh* isimli eserine haşiye yazmış ve Teftâzânî'nin fıkıh usulü tanımını zikrettiği kısma şöyle bir haşiye düşmüştür: "Mukaddime, ilmin tarifi ve konusunun tahkikine ayrılmıştır. Çünkü **cihet-i vahdet** ile belirlenmiş çokluklara talip olan herkesin söz konusu çoklukları o cihet ile bilmesi gerekir. Ta ki maksadını fevt etmekten ve ondan gayrisi ile iştigalden emin olsun. İşte tüm ilimler de talebenin nezdinde temyizi gerçekleştiren tarifi ile belirlenmiş çokluklardır. Aynı şekilde konuları ile kendisinin diğer ilimlerden ayrıştığı çokluklardır." Ayrıntı için bkz. Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadruşşerîa es-Sânî, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, Sa'deddîn Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh* içinde, thk. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998, s. 27;

⁵⁴ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Ekfânî, ilimler tasnifine dair yazdığı *İrşâdü'l-Kâsîd ilâ esne'l-mekâsîd* isimli eserinin girişinde ilimlerin birbirinden temayüz ettiği belli başlı ilkeleri sıralamıştır. Buna göre "ilimler her ne kadar şeref yönünden ortak olsalar da **konuları** bakımından→

Adudüddîn el-İcî (ö. 756/1355), Kutbüddîn er-Râzî⁵⁵ (ö. 766/1365) ve Sa‘deddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından dile getirilmiştir. Ancak Fenârî’nin mukaddimesi alakaya mazhar olup üzerine birçok haşiye ve ta‘lik yazıldığı için cihet-i vahdet onunla birlikte anılır olmuştur. Adudüddîn İcî, İbn Hâcib’in (ö. 646/1249) *Muhtasaru’l-Müntehâ* isimli fıkıh usulü eserine yazdığı şerhinde ilimlerin ilkelerini ve cihet-i vahdetin gerekliliğini dile getirmiştir. Buna göre ilimlere başlanmadan evvel şu üç ilkenin edinilmesi gerekmektedir: ilmin tanımı, faydası ve üzerine bina edildiği eşya. İlmin tanımını bilmek cihet-i vahdet üzerine bina edilir:

Birincisi (ilmin tanımıdır), çünkü çokluklara talip olan herkesin onları zapt u rapt altına alan **cihet-i vahdet**’i bilmesi gereklidir. Nitekim talebe bu yönü bilmeksizin ilme başlasa, kendisini ilgilendiren şeyleri kaçırmaktan ve böylece vaktinin ilgisiz şeylerle zayi olmasından emin olamaz. İkincisi ise (ilmin) faydasıdır. Ta ki (bunu öğrenmekle talebe) abesle iştigalden çıkar ve o ilme dair talebi ziyadeleşir. Bu ilim maksadı değilse de vaktini ona harcamaktan kurtulur.⁵⁶

Teftâzânî ise *Şerhu’l-Mekâsıd* isimli kitabında “kelâm ilminin konusu” bahsinde bu meseleye değinip cihet-i vahdet tabirini kullanmıştır. Söz konusu esere göre cihet-i vahdet şu şekilde açıklanır:

[*Kelâm ilminin konusu dinî akîdelerin ispatına taalluk etmesi yönüyle malumdur.*] Şerh: Âlimler ilimlerin temyizinin konuları vasıtasıyla

→birbirinden temayüz ederler. Örneğin tıp ilminin konusu insan bedenidir. Şüphesiz bunun şerefli olduğu açıktır. Bazen de **gayeleri** itibariyle temayüz ederler. Örneğin ahlak ilminin gayesi insani erdemleri bilmektir. Bazen de kendilerine olan ihtiyacın farklılığı ile temayüz ederler. Örneğin fıkıh ilmine olan ihtiyaç önceliklidir. Bazen de kullandıkları delillerin sağlamlığına göre temayüz ederler, örneğin matematik ilminin delilleri kesin ve yakînidir. Bazen de ilimler öyle olur ki tüm bu itibarların ya da çoğunun kendinde toplanması suretiyle şerefi artar da artar.” Fakat İbnü’l-Ekfânî’nin amacının cihet-i vahdet teriminin sistematik bir kullanımı olmadığı açıktır. İbnü’l-Ekfânî aynı zamanda ilimler hususunda düşülen birtakım hatalara da değinmiştir. Bu hatalardan bazıları şunlardır: (1) İlmin, gayesinin ötesinde zannedilmesi, örneğin tıp ilminin her derde deva olacağına zannedilmesi. (2) İlmin, kendi mertebesinin üzerinde zannedilmesi, fıkıh ilminin en şerefli ilim olduğunun zannedilmesi gibi. (3) İlmin, kendi gayesi dışındaki bir sebepten tahsil edilmesi, tıpkı ilmin mal ve mevki için tahsil edilmesi gibi. Ayrıntı için bkz.; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim İbnü’l-Ekfânî, *İrşâdü’l-Kâsıd ilâ esne’l-mekâsıd*, ed. Jan Justus Witkam, Leiden: Ter Lugt Pers, 1989, s. 15.

⁵⁵ Urmevî’nin *Metâli* ‘ isimli eserine yazdığı *Levâmi* ‘ adlı şerhinde Kutbüddîn Râzî şöyle demiştir: “İlimlere başlanırken yapılması şeylerden biri de **konusunun** bilinmesidir. Çünkü ilimlerin ayrışması konularının ayrışması ile gerçekleşir. Herhangi bir (ilmin) konusu bilindiğinde talebenin nezdinde o ilim fazlasıyla temyiz olur ki neredeyse tüm konularını bir şekilde ihata etmiş gibi olur.” Ayrıntı için bkz. Kutbüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî, *Levâmi ‘u’l-esrar fî şerhi Metâli ‘u’l-envâr*, Kâdî Sirâcüddîn el-Urmevî, *Metâli ‘u’l-envâr* içinde, thk. Ebû’l-Kâsım er-Rahmânî, Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1393, I, 61.

⁵⁶ Ebû’l-Fazl Adudüddîn Ahmed b. Abdülgaffâr İcî, *Şerhu Muhtasari’l-Müntehâ*, thk. Fadi Nasıf ve Tarık Yahya, Beyrut; Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000, s. 8.

gerçekleştğinde ittifak etmişlerdir. (...) Tahsili matlup olan çoklukların birlik yönünün (**cihet-i vahdet**) bilinmesinde o matlubu icmalî olarak kapsama potansiyeli mevcuttur. Nitekim bu kapsayış, istenen şeyin ayrıntıları tahsil edilmeye başlanınca talep (tahsil gayreti), matluba dair olan şeylere değil de ilgisiz şeylere sarf edilmekten kurtulur. Şüphe yok ki ilmin meselelerinin birlik yönü evvela zâtî olan konudur. Zira onunla meseleler ortak olur ve onda birleşir. (...) Sonra o meseleler fayda, gaye ve benzerleri gibi başka yönlerden de birleşebilir. Dolayısıyla bu cihetlerden bazıları sebebiyle ilmin icmalî bir tasavvuru elde edilmiş olur.⁵⁷

Teftâzânî'nin bu açıklamaları cihet-i vahdet meselesinin daha önceki dönemlerdeki izlerine işaret etmektedir. Nitekim sonraki kısımda açıklayacağımız üzere İslâm düşüncesinde ilimlerin birlik ve farklılık yönüne dair çeşitli analizler yapılmış ve insanın çoklukları itibari bir şekilde birleştirebilme mekekesine işaret edilmiştir.

Molla Fenârî'ye dönecek olursak onun bu tabire yönelik açıklamalarına göre cihet-i vahdet, çokluklara talip olan herkesin bilmesi gereken bir yöndür. Böylesi çokluklara talip olan herkes bu ciheti bilmekle kendisini ilgilendirmeyen şeylerden emin olacak, himmetini ve çabasını boş yere sarf etmeyecektir.⁵⁸ Buradaki çokluk [kesret] tabirinin mutlak olarak zikredilmesi, onun sadece ilim dairesindeki çokluklara has olmayıp diğer çokluklara da şamil olduğunu göstermektedir.⁵⁹ Bununla ilgili olarak haşîye yazarları arasında oldukça derinlikli tartışmalar da bulunmaktadır.

Cihet-i vahdet'ten kastın ne olduğunu yine haşîyelerden öğrenmekteyiz, Mehmed Emin Şîrvânî'ye (ö. 1036/1627) göre cihet-i vahdet;

Yani zatları itibariyle çok ve sayıca fazla olan bu şeylerin [çoklukların] bir (gibi) sayılmasına sebep olan durum yahut yöndür. (...) Dolayısıyla ortada, kendisi vasıtasıyla çokluğun birbirleriyle irtibatı konusunda o

⁵⁷ Sa'deddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989, I, 167.

⁵⁸ Molla Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenârîyye*, s. 15.

⁵⁹ Örneğin, *Burhaneddin ala'l-Fenârî* isimli bir haşîyede; "Burada çokluk yalnızca tedvin edilmiş ilimlere has olmayıp ondan daha geneldir. Bilakis ilim dairesinde olmayan diğer çokluklara da şamildir. Örneğin mallar gibi zira onun cihet-i vahdet'i de emelleri husule getirme cihetini bilmektir. Aynı şekilde terzilik gibi tedvin edilmeyen ilimler de buna dahil olabilir." Ayrıntı için bkz.; Burhaneddin b. Kemaleddin Bulgârî, *Burhaneddin ala'l-Fenârî / el-Fevâidü'l-Burhâniyye*, y.y., 1209, s. 5.

Risalenin önemli haşîyelerinden olan Kara Halil haşîyesinde de aynı durum zikredilmekte olup Mehmed Emin Efendi'nin risalesinde de "buradaki çokluk ister bilgi ister bilgi dışında kalan şeyler; ister tedvin edilmiş olan isterse de tedvin edilmeyen ilimlerden olsun (fark etmez)" şeklindeki ibarelerle teyit etmiştir. Ayrıntı için bkz. Kara Halil b. Hasan, *Haşîye-i Kara Halil ala'l-Fenârî*, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1307, s. 20; Mehmed Emin Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti'l-vahde*, İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1308, s. 4.

çokluğa uygun düşen ve onun tek bir ilim olarak sayılmasını sağlayan bir şeyin olduğunda şüphe yoktur. İşte bu şey “*cihet-i vahdet*”tir.⁶⁰

Kara Halil (ö. 1123/1721) ise cihet-i vahdeti “mesaili çok olan ilimlerin konu ve gaye yönünden itibari birliğini sağlayan yön” şeklinde açıklamıştır.⁶¹ Diğer haşiye sahipleri de buna benzer tanımları vermekle birlikte Mehmed Emin Şîrvânî’nin kapsamlı bir tanım vermesi dikkat çekmektedir. Geç dönem şârihlerinden olan Kankarî ([?] XVII. yy.) ise Şîrvânî’nin çokluk ifadesindeki mutlakıyet tercihini eleştirmekte ve bunun zapt kaydı ile mukayyet olduğunu, dolayısıyla buradaki çokluğun muteber bir biçimde zapt altına alınan çokluklara işaret olup alelade toplanmış şeylerden temyiz edildiğini ifade etmektedir.⁶²

Cihet-i vahdet tabirini bu şekilde açıkladıktan sonra Fenârî, bu olguyu ikiye taksim etmektedir. Müellife göre iki tür cihet-i vahdet vardır; *cihet-i vahdet-i zâtîyye* ve *cihet-i vahdet-i araziyye*. Bunlardan ilki olan cihet-i vahdet-i zâtîyye, kendisi sebebiyle çok olan meselelerin tek bir ilim şeklinde sayıldığı cihettir. Zira ilimler çok olan meselelerden ibarettir ve bu cihet itibarî ya da hakiki olarak bir olan eşyanın araz-ı zâtîlerini⁶³ araştırmaktadır.⁶⁴

Cihet-i vahdet-i zâtîyye’den kastın ilimlerin konusu olduğu şârihler ve muhaşşiler tarafından tasrih edilmiştir. Ne zaman yaşadığı tam olarak bilinmeyen Seydî namındaki bir muhaşşîye göre “cihet-i vahdet-i zâtîyye’den kasıt her ilmin mevzuudur, çünkü ilimler kendi içinde araştırılan şeylerden ve mevzunun araz-ı zâtîlerinden ibarettir”. Burhaneddin

⁶⁰ Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti’l-vahde*, s. 3.

⁶¹ Kara Halil, *Haşiye-i Kara Halil ale’l-Fenârî*, s. 23.

⁶² Kankarî’nin önceki muhaşşileri kıyasıya eleştirdiği fark edilmektedir. Nitekim burada Mehmed Emin Efendi’ye getirdiği itirazların haksız olduğu diğer haşiye sahiplerinin de onu teyit etmesinden anlaşılabilir. Abdullah b. Hasen Kankarî Ensârî, *Hâşiye ale’l-Fenârî*, İstanbul: y.y., 1242, s. 36.

⁶³ Fenârî’nin en ünlü muhaşşilerinden olan Kul Ahmed’e (ö. 785/1306) göre araz-ı zâtî; şeye kendi zatı ya da bir parçası veyahut da ona eşit olan bir durumdan ötürü bitişen arazlardır, örneğin şaşırma, iradeli hareket ve gülme fiilinin insana arız olması gibi. Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Hızır ed-Dimeşkî Kul Ahmed, *el-Havâşî el-Ahmediyye ale’l-Fevâidi’l-Fenâriyye*, İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2017, s. 13 (Molla Fenârî, *el-Fevâidü’l-Fenâriyye*’nin içinde [İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2017]).

Mehmed Emin Efendi’nin açıklamasına göre araz-ı zâtî; bir şeyin zatına müstenit olan hallerdir. Bu haller vasıtalı yahut vasitasız olabilir. Bkz. Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti’l-vahde*, s. 10.

Muasır haşiyelerde araz-ı zâtîdeki “zatî” ibaresinin, ifadenin araz-ı garîb olarak anlaşılmasından kaçınmak için olduğu tasrih edilmiştir. Buna göre araz-ı garîb şeye harici bir sebepten dolayı ilişen hallerdir, örneğin hareketin beyaza ilhak olması gibi zira hareket beyazlığın zatından değildir. Burada Mehmed Emin’in müsamahalı davrandığını söylemek mümkün görünmektedir. Bkz. Velit Işık, *el-Kalâidü’l-derâriyye ale’l-fevâidi’l-fenâriyye*, İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2013, s. 17.

⁶⁴ Fenârî, *el-Fevâidü’l-Fenâriyye*, s. 15.

isimli bir diğer muhaşşîye göre ise araz-ı zâtîlerin bizzat kendileri mevzu sayılmaktadır. Böylelikle ilim, konusunun birliğine dayanmak suretiyle birliğe kavuştuğu için itibari bir birlik konumundadır. Buna karşın konunun birliği hakiki bir birlik kabilinden değerlendirilebilir.⁶⁵ Kara Halil'e göre konu birliği itibarî yahut hakiki bir birlik olabilir. Buna göre; hakiki birlik, doğal cismin doğa ilimlerine konu olması gibidir. İtibarî birlik ise kitâb, sünnet, icma' ve kıyasın usûl-i fıkha konu olması gibidir. Çünkü bunlar şer'î hükmü ispat eden şeylerin altındadır.⁶⁶

Cihet-i vahdet-i araziyye'ye gelince bundan kastın ilimlerin gayesi olduğu Fenârî tarafından bizzat açıklanmış ve bu cihetin ilk cihete tabi olduğu beyan edilmiştir. Çünkü bu nevi cihet alet olması ve gayeyi barındırması bakımından diğerine tabi olmak zorundadır.⁶⁷ İşbu cihetlere dair tetkiklerden sonra Fenârî mantık ilmini, inşa ettiği bu kaidelere tatbik etmektedir. Buna göre mantık ilk cihete göre şöyle tanımlanır: “Bilinmeyenlere ulaştırması bakımından tasavvur (kavram) ve tasdik (hüküm/önerme) araz-ı zâtîlerinin araştırıldığı ya da ma'kûlât-ı sâniyenin⁶⁸ araz-ı zâtîlerini araştırarak ilimdir.” İkincisine göre ise; “kendisi yoluyla düşüncenin doğrusu ile yanlışının bilindiği kanundur” şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁹ Bu tanımlardan sonra mantığın ilkelerini ve kısımlarını kısaca açıklayan Fenârî, *İsâgocî* şerhine tam manasıyla bu noktada başlamaktadır.

Molla Fenârî ve diğer şârihler ulemanın, bir ilme başlamadan önce şu üç şeyi zikrettiğini söylemektedirler; ilmin tarifi (herhangi bir cihetten), konusu ve gayesi. Bununla birlikte Fenârî'ye göre şayet tarif konu yahut gayeden birini kapsıyorsa tarifi zikretmekle iktifa etmek caizdir.⁷⁰ Kankarî ise bunlara beş şey daha ekleyerek

⁶⁵ Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*'nin içinde Burhaneddin ve Seydî isimli kişilerin açıklamalarına bakınız.

⁶⁶ Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halil ala'l-Fenârî*, s. 24.

⁶⁷ Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*, 2017, s. 12.

⁶⁸ Akletmekle kavranılan her şey anlamındaki ma'kulât felsefî bir terim olarak, eşyadaki bilkuvve kavranılma melekelerini de ifade etmektedir. Mantığın ilkelerine uygun olarak kavranıldıktan sonra ise eşya bilfiil ma'kul halini almaktadır. Mantığın ilkeleri herhangi bir çaba sarf etmeksizin akla verili olduğu için ilk akledilirler (el-ma'kulâtü'l-ûla) ismiyle anılır. İkinci akledilir formlar (el-ma'kulâtü's-sâniye, el-ma'kulâtü'l-müktesebe) denilen ve bilfiil akıl tarafından kazanılan bilgiler ise ilk akledilir ilkelere dayalı olarak kavranır. Ayrıntı için bkz. Mahmut Kaya, “Ma'kul” *DİA*, XXVII, 459.

Dolayısıyla mantığın basit tabirle “bilginin hallerini araştırarak ilim” olarak tanımlanması mümkündür. Ma'kulât tabiri yine mantıkta kullanılan ayrı bir terim olan makûlât ile karıştırılmamalıdır. Nitekim ikincisi Grekçe “categorias” ifadesinin Arapça tercümesidir (y.n.).

⁶⁹ Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*, 2017, s. 13-14.

⁷⁰ Işık, *el-Kalâidü'd-derâriyye*, s. 21. Müellife göre bu ibare, Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedai'* isimli eserinde varit olmuştur.

mukaddimedede ilme dair sekiz şeyi zikretmenin adet olduğuna kail olmuştur. Buna göre ilmin tarifi, konusu ve gayesinden sonra; (4) o ilmin diğer ilimlere kıyasla mertebesi, (5) ilmin şerefi, (6) ilmin ilk ortaya koyucusu, (7) bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi ve (8) işlenecek meselelerin ihtisarı da ulema nezdinde adet haline gelmiştir.⁷¹ Ancak bu ziyadenin müteahhirîn dönemine has olduğunu zikretmek gerekmektedir. Nitekim önceki dönemlerde böylesi uzunca bir mukaddimenin varlığı nadir olmakta hatta sonraki dönemlerde bile tarif, konu ve gayenin dışındaki şeylerin çoğunun teliflerde görülmediği bilinmektedir.

Molla Fenârî'nin *Fevâid* isimli şerhinin dışında cihet-i vahdet meselesini *Fusûlü'l-Bedâi'* isimli fıkıh usulü eserinde zikrettiği görülmektedir. O, bilginin kısımları ve konu hakkındaki değerlendirmelere ayırdığı kısımda, ilimlerdeki konunun, gerçekten de talep edilen konu olduğunun da [mevdüyyetü'l-mevdû] tasdik edilmesinin elzem olduğunu zikretmektedir. Fenârî'ye göre konuların çok olması ve farklı farklı şekillerde irat edilmesi bazı alimler tarafından caiz görülse de tercihe şayan olan bu durumun tersidir. Nitekim zapt ve farklılıkların giderilmesi açısından (ve dahi *Fevâid*'de zikrettiği gibi talibin ciddiyet ve verimliliğinin artması ve çabalarının boşa gitmemesi için) herhangi bir yönden birleştirici bir unsur gereklidir.⁷² Aynı eserinde birliğin olması için konular arasında tam bir münasebet olması gerektiğini zikretmektedir;

Gıda, deva ve tıp ilminin insan sıhhati hususunda birleşmesi gibi konuların bazı noktalardaki iştirakinden dolayı bazı ilimlerin konularını zâtî yahut arazî bir birlik olması sebebiyle tek saymak caizdir, diyenlere cevap; konular ve meseleler arasında tam bir münasebet olmadıkça bu caiz değildir. Dolayısıyla aranan münasebet yönünün mevzularının birbirine bağlı olduğu meseleleri zapturapt altına alan cihet-i vahdet olduğunu beyan etmek, her meselenin bir şekilde konuyla ilgili olmasının gerekli olması dolayısıyla elzemdir.⁷³

Kanaatimizce Molla Fenârî, cihet-i vahdet unsurunun ilimlere tatbik edilmesinin teorik zeminini inşa ederek bu konuya dair müstakil bir literatür oluşturabilmesi bakımından ehemmiyeti haizdir. Bu şerhin üzerine onlarca haşiye yazılıp derinlikli tartışmaların vukua gelmesi de bunu teyit etmektedir. Ancak her ne kadar cihet-i vahdet

⁷¹ Kankarî, *Haşiye ale'l-Fenârî*, s. 44.

⁷² Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fî usuli'ş-şerâi'*, İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1872, s. 11.

⁷³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, s. 12.

açılımının baş aktörü olarak Fenârî ön plana çıksa da bu açılımın fikri zemininin, Platon’dan itibaren Farabî ve İbn Sînâ kanalıyla İslâm düşünce dünyasına intikal ederek geliştiğini ve olgunlaştığını söylemek gerekmektedir.

1.2.4. *Fevâid* Haşiyelerinde Cihet-i Vahdet

İbn Hızır olarak bilinen Kul Ahmed Efendi’nin haşiyesi Fenârî’nin eserine yazılan ulaşabildiğimiz en erken ve en meşhur haşiyedir. Nisbesinden Şamlı olduğu anlaşılan Kul Ahmed aynı zamanda Hanefî fıkıhçısı olup belağat, tefsir ve kelâm ilimlerine dair eserler kaleme almıştır.⁷⁴ Kul Ahmed’in bu haşiyede genellikle dilsel analizler ve muğlak kelimelerin açıklanmasını murat ettiği görülmektedir. Örneğin Fenârî’nin cihet-i vahdetten kastının ne olduğuna dair “bundan maksat kitapların başında işlenecek ilmin tarifinin bu iki cihet yönüyle açıklanması ve birini diğerine tercih etmenin sebebinin beyan etmektir”⁷⁵ diye not düştüğü görülmektedir. Yine ana metinde geçen araz-ı zâtî ibaresine de “şeye ya zatından ya bir parçasından ya da kendine denk bir şeyden ötürü ilişkin durumlardır. Örneğin şaşırma, iradeli hareket ve gülmenin insana ilişmesi gibi”⁷⁶ açıklamasını eklemiştir. Kâtip Çelebi, *İsâgocî*’nin şerhlerinden bahsettiği bölümde, “bu şerhin (*Fevâid*) üzerine birçok haşiye yazılmıştır, onlardan en derinliklisi ve en incesi Kul Ahmed diye meşhur olan zatın haşiyesidir” diyerek zamanının ilim çevrelerince hüsn-ü kabule mazhar olduğunu dile getirmiştir.⁷⁷

Fenârî metninin bir diğer haşiye yazarı Burhaneddin Bulgârî isimli bir müelliftir. Burhanneddin Efendi’de ve diğer haşiyelerde gördüğümüz önemli bir tartışma göze çarpmaktadır. Fenârî’nin kullandığı [إن من حق كل طالب كثرة] ibaresindeki çokluk anlamına gelen “kesret” lafzından önce neden daha genellik ifade eden küll (كل) lafzının getirilmediği farklı şekillerde yorumlanmıştır. Burhaneddin Efendi, burada müellifin küll lafzını kullanmasının daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Böylece çokluğun hususî olarak ilimlere (özellikle yazılı ilimlere) işaret ettiği yanılısamasının önüne geçilecek ve bütün çokluklara işaret ettiği anlaşılabacaktır. Çünkü “kesret” lafzının kayıtsız bırakılması

⁷⁴ Kul Ahmed b. Hızır, *Kul Ahmed ale’l-Fevâidi’l-Fenâriyye*, s. 9; Fenârî, *el-Fevâidi’l-Fenâriyye*’nin (2014) içinde.

⁷⁵ Kul Ahmed, *Kul Ahmed ale’l-Fenârî*, s. 14.

⁷⁶ Kul Ahmed, *el-Havâşî el-Ahmediyye ale’l-Fevâidi’l-Fenâriyye*, s. 13.

⁷⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn an esâmi’l-Kütübi ve’l-Fünûn*, çev. Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007, I, 209; Kul Ahmed, *el-Havâşî el-Ahmediyye ale’l-Fevâidi’l-Fenâriyye*, s. 8.

[mühmele] kısmîlik anlamı taşımaktadır. Burada tenvînin külli anlam içerdiğine dair itiraz gelebilir. Aynı şekilde “kesret”in elif-lamsız olması da belâğat ehline külli kuvvette kabul edilmektedir. Burhaneddin Efendi, bu hususta çokluğun yalnızca tedvin edilmiş ilimlere has olmayıp bilakis terzilik gibi tedvin edilmemiş ilimlere de şamil olduğuna kail olmuştur. İlimlerin cihet-i vahdet-i zâtiyye ile sağladığı birliğin itibari bir birlik olduğunu savunan Burhaneddin, konuların kendi zatındaki birliğin ise hakiki olduğunu ifade eder.⁷⁸

Kara Halil bir diğer önemli haşiye yazarlarındandır. Burhaneddin Efendi’den iktibaslar yaptığı görülen Kara Halil bununla kalmayıp eleştiriler ve bazı düzeltmelerle metni geliştirmiştir. Örneğin Burhaneddin Efendi’nin, kelimenin mühmel bırakılmasının kısmîlik anlamı taşıdığına dair ibaresine, “bu durum bazı mühmele kullanımlarının külli anlam verdiğini nakzetmez” diyerek itiraz etmiştir. Arap dilinde mühmele olmadığını bilakis tenvînin kısmîlik, elif-lâm ibaresinin ise umumîlik anlamını taşıdığını Teftâzânî’den iktibas yaparak serdeden Kara Halil, bu hususa da tenvînli belirsiz (nekre) kelimenin bazen genelleme manasında varit olduğunu öne sürerek itiraz etmiştir.⁷⁹ Cihet-i vahdetin işlevi başta zikredildiği gibi talebenin himmetinin boşa gitmemesi içindir, Kara Halil bu noktada bir şüpheyi farazî soru şeklinde ifade edip cevap vermektedir;

İtiraz: Cihet-i vahdet ve ilimlerin tarifini bilmek talep edenin himmetinin boşa gitmemesi içindir fakat çoğu ilim talibi öğrendiklerinin faydasını bilmez ama yine de gayretleri boşa gitmemiş olur.

Cevap: Kim ilmin üstteki üç cihetten⁸⁰ tasdikine mazhar olmazsa gayretinin boşa gitmesinden emin olamaz. Çünkü biri gelip ‘bu yaptığın abes iş’ derse kolaylıkla başladığı ilimden vazgeçebilir.⁸¹

Fenârî’nin muhaşşilerinden zannımızca Kul Ahmed’den sonra en meşhuru Mehmed Emin Efendi’nin bizzat *Cihet-i Vahdet* diye isimlendirdiği haşiyesidir. *Mehmed Emin ala Ciheti’l-Vahde* olarak da anılan risalenin, Mehmed Emin isimli bir zat tarafından yazıldığı kesin olarak bilinmektedir. Ancak haşiyenin yazmalarında risalenin üç farklı Mehmed Emin’e nispet edildiği görülmektedir. Birincisi 1627 yılında vefat eden Mehmed Emin Şirvânî, ikincisi 1736 yılında irtihal eden Mehmed Emin Üsküdârî,

⁷⁸ Burhaneddin Bulgârî, *Burhâneddîn ale’l-Fenârî*, s. 4-5.

⁷⁹ Kara Halil, *Haşiye-i Kara Halil ale’l-Fenârî*, s. 21.

⁸⁰ Konu, gaye ve tarif cihetinden (y.n.).

⁸¹ Kara Halil, *Haşiye-i Kara Halil ale’l-Fenârî*, s. 25.

üçüncüsü ise 1738 yılında vefat eden Kâsırîzâde Mehmed Emin'dir. İlgili kısımda da işaret edeceğimiz üzere risalenin Şîrvânî'ye ait olduğu kesindir.

Önceki muhaşşîleri sert bir üslupla tenkit etmekten geri durmayan bir haşiye sahibi vardır ki bu zât Çankırılı Abdullah b. Hasen Kankarî/Kankırî'dir. Vefat tarihini tespit edemediğimiz müellifin, haşiyesinde Kara Halil ve Mehmed Emin'e getirdiği itirazlara dayanarak en geç 18. yüzyılın ikinci yarısında vefat ettiğini söyleyebiliriz. Kankarî, Kara Halil ve Mehmed Emin Şîrvânî'ye iğneleyici bir üslupla itiraz etmiştir. Öncelikle üstteki her iki haşiyede de zikredilen cihet-i vahdeti bilmeden ilim tahsiline başlamanın tehlikelerine değinmektedir. Buna göre; cihet-i vahdeti nazar-ı itibara almaksızın başlanılan ilim üç tehlikeyi hâvidir: (1) Ya talebe hiçbir şekilde bu çokluğu/ilmi tasavvur edemez ve böylece onu tahsil etmesi imkânsız olur -ki talep etmek nefsi bir şeye tevcih etmektir ve meçhul olan bir şeye teveccüh etmek tamamen muhaldir. (2) Yahut talebe onu hususî dairesi içerisinde değil de genel olarak tasavvur eder, bu durumda ise o şeyi hususi dairesinde tasavvur etmesi mümkün olmaz. Nitekim bir şeyi talep etmek ihtiyarî olmasından dolayı istenen şeye ilişkin bir irade almaksızın tasavvur edilemez. Dolayısıyla onu diğerlerinden ayırt etmeye yarayacak bir şekilde hususî dairesi içerisinde değil de genel olarak yüzeysel surette tasavvur eder ise o ilmi tahsil etmeye yönelik bir şevk ortaya çıkmaz hatta tek bir meselesine dair bir istek bile zuhur etmez. (3) Ya da talebe ilmi (genel bir çerçevede değil de) kendi hususi dairesi içerisinde tasavvur etse ve çok olan meselelerinin her birini cihet-i vahdeti itibara almaksızın özel olarak incelese, bu durumda da iş zorlaşır ve çokluğundan ve hatta (meselelerin) bitmez tükenmez olması dolayısıyla imkânsız hale gelir.⁸²

Kankarî'ye göre Mehmed Emin Şîrvânî cihet-i vahdetin yalnızca ikinci duruma mâni olmak için faydalı olduğunu iddia etmiştir. Halbuki Şîrvânî hemen hepsine atıf yapmış⁸³ ancak ikincinin cihet-i vahdet ile sıkı bir irtibatı olduğu için özellikle onun üzerinde durmuştur. Bir diğer pasajda Kankarî, “cihet-i vahdetin mutlak olarak kesreti talep eden kimseler tarafından bilinmesi elzemdir. Bazılarının gülünç duruma düştüğü gibi yalnızca mukayyet kesrete talip olanlar için değil.”⁸⁴ diyerek Kara Halil'e tarizde

⁸² Kankarî, *Haşiye ale'l-Fenârî*, s. 37.

⁸³ Ayrıntı için bkz. Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti'l-vahde*, s. 6.

⁸⁴ Kankarî, *Haşiye ale'l-Fenârî*, s. 38.

bulunmuştur. Yine alet ilimlerinin maksadına yönelik bir tartışmada Kankarî'nin Mehmed Emin Şîrvânî'yi kastederek şöyle bir itirazda bulunduğunu görmekteyiz;

“Alet ilmi olmayan ilimler başka ilimlere vasıta olmadıkları için, onların gayesi kendilerini tahsil etmektir” sözüne gelince; evet, bu tahsil noktasında böyledir fakat bu onların aslen gayesiz oldukları anlamına gelmez, nitekim gaye itibarıyla onların meseleleri farklı farklı ilimlerden sayılır. Matlup olan da budur. Sen bazılarının ağzından amaçsızca çıkmış sözlerle bakma!⁸⁵

Burada Kankarî'nin Şîrvânî'ye haksız bir itirazda bulunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, alet veya alet olmayan ilimlerin aslen gayesiz olduğuna dair bir ibare zikretmemiştir. Bilakis, “hiçbir alet ilmi yahut diğer bir ilim türü yoktur ki onun gayesi ve terettüp eden bir faidesi olmasın” diyerek bütün ilim türlerinin bir gayesi olduğunu tasrih etmiştir.⁸⁶ Bunun dışında Kankarî, kendinden önceki teliflerde ikrar edilen, ulemanın kitaplarına başlamadan evvel tedvin edecekleri ilmin tarifi, konusu ve gayesini mukaddimede zikretmeleri hususuna beş şey daha ekleyerek kanaatimizce güzel bir açılım getirmiştir.

Molla Fenârî'nin ana metnine yazılan haşiyelerin oluşturduğu literatürden başka, genellikle bibliyografya ve ansiklopedik teliflerin oluşturduğu bir kısım eserlerde de cihet-i vahdet meselesine değinilmiştir. Bu eserlerde cihet-i vahdete dair yeni açılımlardan ziyade önceki yorumların nakledilmesi ağır basmaktadır. Cihet-i vahdet tartışmalarının 18. yüzyılın sonlarında etkisini kaybettiğini söylemek mümkündür.

Kâtip Çelebi'nin meşhur eseri *Keşfü'z-Zünûn*'un mukaddimesinde cihet-i vahdete dair kısa açıklamalar bulunmaktadır. İlimleri, eserleri ve müellifleri incelediği bu kapsamlı eserine giriş yaparken, ilimler tasnifinin ve ayrıştırılmasının konularına göre olduğuna değinen Kâtip Çelebi; konunun, ilme zatı dolayısıyla ilişen şeylerin araştırıldığı bir saha olarak taayyün ettiğini belirterek şöyle demiştir:

Böylece şu anlaşılmıştır: Her ilmin hakikati, tek bir konuda ortak olan müdevven meselelerdir. Her ilmin bir konusu bir de gayesi vardır. Bu ikisinden her biri birlik yönüdür [cihet-i vahdet] ki bu yön çok sayıdaki meseleleri belirli bir düzen içerisinde zapt eder ve bu itibarla da o tek bir ilim sayılır. Bununla birlikte birincisi (yani konu) zâtî birlik yönüdür.

⁸⁵ Kankarî, *Haşiye ale'l-Fenârî*, s. 44.

⁸⁶ Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti'l-vahde*, s. 12.

İkinci (yani gaye) arazî birlik yönüdür. Bundan dolayı ilimler bazen konu itibariyle tarif edilir ve böylece mesela (bir ilim olarak) mantığın tarifinde şöyle denilir: içerisinde bilinenlerin durumlarının araştırıldığı ilimdir. Bazen de gaye yönüyle tarif edilir ve böylece onun tarifinde şöyle denilir: kendisine uyulup gözetildiğinde düşünme sırasında zihni hatadan koruyan kanuni bir alettir.⁸⁷

Tehânevî, ilimlerin ıstılahına dair meşhur *Keşşâf*'ında vahdet kelimesine dair yaptığı⁸⁸ açıklamalarda cihet-i vahdete değinmektedir. Öncelikle hakiki [vahdet-i şahsiyye] ve itibari birlik taksimi yapan Tehânevî'ye göre ilimlerin cihet-i vahdet yönüyle kazandığı birlik itibarîdir. Daha sonra itibarî birliği sağlayan cihet-i vahdeti kendi içerisinde üçe taksim etmektedir. Buna göre cihet-i vahdet ya (1) zâtîdir yani ondan hariç değildir. Böylece mahiyetin tamamını kapsar. Bu durum da üç şekildedir, (a) nevî birlik -insanın diğer insanlarla bir olması gibi-, (b) cinsî birlik -insanın diğer hayvanlarla birliği gibi- (c) ya da fasılda birlik. Cihet-i vahdet ya da (2) arazîdir. Yani cihet-i vahdet çokluktan hariçte olup ona arız bir durum olur. Onun yüklemi olup mahiyetinin dışında olur. Bu durum ise ya konuda birlik olur ki yazıcı ve gülücü konularının insanda ortak olması gibi, ya da yüklemde birlik olur ki pamuk ve karın beyazlıkta ortak olması gibi. Ya da (3) ne zâtî ne de arazîdir, buna nisbî birlik de denir. Nefsin bedene nispeti ya da kralın şehre nispeti gibi.⁸⁹ Burada ilginç olan nokta Tehânevî'nin diğer müelliflere nazaran yaptığı farklı ayırmadır. Nitekim kendinden öncekiler cihet-i vahdetin yalnızca zâtî ve arazî olduğuna kail olmuşlardır. Zâtî olan cihet-i vahdeti mantıksal düzlemde değerlendiren Tehânevî, öncekilerin zâtî olarak kabul ettiği konu birliğini arazî olarak addetmiş ayrıca bir de nisbî birlik yönü ilave ederek bu hususa farklı bir zaviyeden baktığını izhar etmiştir. Bununla birlikte yaptığı taksimin kesin olmadığını ve farklı farklı birçok birlik yönü olduğunu zikretmiş ve birliğin birliği dahi olduğunu ileri sürerek bu konuya dair açıklama yapmaya girişmemiş, bu hususta okuyucularını *Şerhu'l-Mevâkıf* haşiyelerine yönlendirmiştir.⁹⁰

Tehânevî, üstteki açıklamalarına rağmen aynı eserinin ilimlerin kısımlarına ayırdığı bölümünde cihet-i vahdet mefhumunu klasik taksime tabi tutmuştur. Müdevven

⁸⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an esâmi'l-Kütübi ve'l-fünûn*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941, I, 3-18. Ayrıca bkz. Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, s. 405-435.

⁸⁸ Tehânevî, *Keşşâf İstılâhâtî'l-Fünûn*, s. 1465-1466.

⁸⁹ Tehânevî, *Keşşâf İstılâhâtî'l-Fünûn*, s. 1466.

⁹⁰ Tehânevî, *Keşşâf İstılâhâtî'l-Fünûn*, s. 1467.

ilimlerin konu, ilke ve mesele kısımlarından teşekkül ettiğini ifade eden Tehânevî'ye göre ilimlerin temeli kendilerinde işlenen meseleleridir. Konu ve ilkeler ise meselelerle olan sıkı irtibatları sebebiyle zikredilmektedir.⁹¹ Tehânevî de meselelerin çokça olmasından dolayı cihet-i vahdet marifetiyle elde edilen itibari birliğin istihsanî olduğuna kail olanlardandır. İlimlerin konularının araz-ı zatilerden ibaret olduğunu belirten müellif arazların şeye ya (1) zatından, ya (2) bir parçasından, ya (3) şeyin dışındaki fakat ona eşit olan bir durumdan, ya (4) şeyin dışında fakat daha genel olandan, ya (5) daha özel olandan ya da (6) şeyin dışında fakat ne ona eşit ne ondan genel ne de özel bir durumdan dolayı iliştiğini belirtir. Müttekaddimîn ehline araz-ı zâtî ilk üçü iken müteahhirîn nezdinde yalnızca üçüncü husus araz-ı zâtîyi ifade eder.⁹² Müellif, giriş mahiyetindeki bu açıklamalardan sonra tek tek ilimlerin konu, ilke ve meselelerine değinmektedir. Kelâm ilmine dair açıklamalarını ilgili bölümlerde inceleyeceğiz.

Cihet-i vahdete dair açıklamalarda bulunan bir diğer isim pek çok ilimle alakadar olmuş İsmail b. Mustafa Gelenbevî'dir (ö. 1205/1791). Müspet ilimlerde oldukça yetenekli olduğu rivayet edilen Gelenbevî'nin mantık çalışmaları da zamanında revaç görmüştür. Onun *Gelenbevî fî ilmi'l-Mantık* eserinin girişinde cihet-i vahdete dair öncekilere benzer açıklamalar serdettiğini görmekteyiz.⁹³ Ona atfedilen *Cihetü'l-Vahde* isimli bir de risalesi bulunmaktadır. Henüz tahkik edilmeyen bu risalede, mantığın ve ona taalluk eden meselelerin tetkik edildiği görülmektedir. Bir ilme başlamayı arzu eden herkesin cihet-i vahdet'i esas alması gerektiğini zikreden Gelenbevî, konu ve gayeden ayrı olarak bir de konunun konu olma potansiyelinin ya da gerçekten de konunun talep edilen konu olduğunun [mevdû'iyeti'l-mevdû] da tasdik edilmesi gerektiğine kail olmuştur, ta ki talebe tahsil edeceği ilmi diğerlerinden kemal üzere temyiz edip ciddiyeti ve verimliliği artsın.⁹⁴

Son dönem ilimler tasnifi müelliflerinden Hintli alim Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890) ise *Ebcedü'l-Ulûm* isimli telifinde ilimlerin konuları, ilkeleri, meseleleri ve

⁹¹ Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn*, tahkik ve haşiye Ahmed Hasan Besic, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, I, 9.

⁹² Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn*, 1988, s. 10-12.

⁹³ İsmâil b. Mustafa Gelenbevî, *Gelenbevî fî ilmi'l-Mantık*, thk. Cadullah Bessam Salih, Amman: Dârü'n-Nûr, 2016, s. 33.

⁹⁴ Gelenbevî, *Cihetü'l-vahde*, tahşiye. Seyyid Hafız Kastamonî, Kastamonu: Yazma, t.y., vr. 13a-13b. Eser, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi 164 no'lu bölümde KHK2705/04 tasnif numarasında kayıtlıdır.

gayelerine dair bir bölüm açmış ve bu bölümde cihet-i vahdetten bahsetmiştir. Buradaki açıklamaları incelendiğinde Sıddık Hasan'ın isim vermeden Kâtip Çelebi'den iktibas yaptığı fark edilmektedir.⁹⁵

1.3. Batı Kaynaklarında Cihet-i Vahdet Benzeri Yaklaşımlar

Cihet-i vahdet anlayışının İslâm dünyasında tartışıldığı şekliyle Batı dünyasında da ele alındığını ve bu hususta bir literatür oluştuğunu söylemek ayrı bir araştırma konusunu teşkil etmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın Orta Çağ boyunca Batı'nın felsefî fikriyatını etkilediği, eserlerinin de Batılı şârihler üzerinde etkili olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla kökleri Antik Yunan düşüncesine değin uzanan cihet-i vahdet anlayışının Batı dünyasında görmezlikten gelinmesi makul değildir.

Batı dünyasında tartışılmış ve üzerinde literatür oluşacak kadar canlılığını korumuş bir fikrî akım olan *Bilimlerin Birliği* tezinin cihet-i vahdet anlayışına oldukça benzediğini söylemek mümkündür. Deyim yerindeyse tüm bilimlerin birlik yönünün (cihet-i vahdet-i ulûm) ele alındığı bu tezi yine Parmenides'in *Bir* kavramına kadar geri götürmek mümkündür. Daha sonra Platon, gerçekliğe ulaşmadaki tek yöntemin *diyalektik* olduğunu savunarak bir nevi epistemolojik yöntem birliğine işaret etmiştir. Aristo'da ise durum daha açıktır; tüm varlıkların ve bilimlerin kendisine döndüğü tek bir küme olarak *İlk Felsefe*. Orta Çağ ise hem doğuda hem de batıda bilgi ve varlık hiyerarşisinin en temeline Tanrı kavramının yerleştirilmesi suretiyle ortaya çıkan birlik fikrinin savunulduğu döneme tekabül etmektedir.⁹⁶

Modern döneme gelindiğinde birlik fikrinden ziyade ihtisaslaşma ve bilimlerin ayrılığı fikri genel kabul görmüş olsa da Bacon, Comte ve Kant gibi bir yönden birliği savunanlar da olmuştur. Bununla birlikte tam anlamıyla bilimlerin birliği tezi Viyana çevresi ile özdeşleştirilen mantıkçı pozitivizm ile anılmaktadır. Bu çevrenin savunduğu birlik, tüm bilimlerin aynı kümede toplanması gibi konusal bir birlik değil, yöntemsel bir birlik olarak tezahür etmektedir. Buna göre tüm bilimlerin aynı dili, kanunu ve yöntemi

⁹⁵ Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-Ulûm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978, I, 44.

⁹⁶ Aslan, "Bilimin Birliği Tezi", s. 528.

veyahut bunlardan en az ikisini paylaşmak suretiyle birleştirilebilir.⁹⁷ Mantıkçı pozitivistlere göre bu işlem bilimsel kuramların birbirine indirgenebilir olduklarının gösterilmesinden geçer.⁹⁸ Bugün bile bazı kurumlarca desteklenen “bilimlerin birliği” tezi Viyana’da 1920’li ve 30’lu yıllarda senede bir toplanan kongrelerde Rudolph Carnap (1891-1970) ve Otto Neurath’ın (1812-1945) başını çektiği bir grup filozof tarafından tartışılmıştır.

1.3.1. Bilimlerin Birliği ve Ansiklopediler: Diderot ve D’Alembert

Bilimlerin birliği meselesi ile ansiklopediler genellikle birbirini tamamlayan unsurlar olarak ortaya çıkmıştır. İslâm dünyasında ilimler tasnifi ile şekillenen bu yöntem Batı’da ansiklopedi yazımıyla taayyün etmiştir. Bu çerçeveden olmak üzere Osmanlı dünyasında cihet-i vahdet düşüncesinin tartışıldığı döneme (17-18. yy) tekabül eden, Batı’daki bir ansiklopedi çalışmasına eğilmek istiyoruz. Bu çalışma Fransa’da 1745 yılında basım hayatına başlayan *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü* adındaki yüzü aşkın bilim adamının ortak ürünü olan bir yapıttır. Projenin başında Denis Diderot (1713-1784) ve Jean Le Rond d’Alembert’in (1717-1783) bulunduğu bu ansiklopedinin konumuzu ilgilendiren kısmı d’Alembert’in yazdığı öndeysel kısımdır. Nitekim o, burada ansiklopedinin genel felsefesini ve bilimlerin birliğinin muhtelif yönlerini açıklamaya çalışmıştır. *Ansiklopedi*’nin yazım amacının “yeryüzündeki bölük pörçük ve dağınık bilgileri bir araya getirmek, birlikte yaşadığımız insanlara bu bilgilerin genel sistemini açıklamak ve bizden sonraki nesillere aktarmak” olduğu Diderot tarafından dile getirilmiştir.⁹⁹ İşbu amacın bir nevi tafsilatıyla gerekçelendirilmesi işini ise d’Alembert üstlenmiştir.

Öncelikle insan bilgisinin kökenini irdeleyen d’Alembert, bilgi kaynaklarının doğrudan ve dolaylı (düşünülmüş) olmak üzere ikiye ayrıldığını; doğrudan edindiğimiz bilgilerin kaynağının duyular olduğunu, dolaylı bilgilerimizin ise duyulardan elde edilen bilgilerin işleme tabi tutulması sonucu hasıl olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁰ Öndeşisinin

⁹⁷ *Encyclopaedia Britannica*, “Unified Science”, <https://www.britannica.com/topic/unified-science> Erişim Tarihi: 20 Kasım 2018.

⁹⁸ Aslan, “Bilimin Birliği Tezi”, s. 529.

⁹⁹ Denis Diderot ve Jean Le Rond d’Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 12.

¹⁰⁰ Diderot ve d’Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, s. 34.

büyük bir kısmını kendi dönemindeki hemen hemen tüm bilimlerin konularını ve gayelerini zikretmeye ayırmıştır. Dolayısıyla ilimlerin cihet-i vahdet-i zâtiyye ve araziyye'lerini zikretmiştir diyebiliriz. Yer yer cihet-i vahdetin tanımı ve imkânına yer veren d'Alembert'e göre, doğanın ve fenomenlerinin incelenmesindeki yegâne amacın çok sayıdaki fenomenin ilkesi olarak görebileceğimiz *tek bir fenomene indirgemek* olduğunu tasrih etmektedir. Zira böylesi bir işlemin yani bir bilimin incelenmesindeki ilkelerin olabildiğince azaltılması, düşünce sisteminin daha verimli olmasını sağlamaktadır.¹⁰¹ Cihet-i vahdetin bu faydasının benzerini Osmanlı müelliflerinde de görmüştük.

Matematik, geometri, mantık, tarih, şiir gibi belli başlı ana bilimlerin irdelenmesinden sonra, d'Alembert, bilimlerin cihet-i vahdetinin ayırt edici niteliğine vurgu yapmaktadır:

Bütün bunlar bir arada ele alındığında ve bunların ayırt edilmesine yarayan *genel bakış açıları* [cihât-ı vahdet] arandığında, bunlardan sadece pratik nitelikte olanların herhangi bir şeyi gerçekleştirmeyi amaçladıkları; düpedüz soyut düşünceye dayananların nesnelerini irdelemekle ve özelliklerini akıl gözüyle seyretmekle yetindikleri ve nihayet bazılarının da nesnelerini soyut düşünceyle inceleyerek bu nesnenin pratikte ne gibi kullanımı olabileceğini saptadıkları görünür. Soyut düşünce pratik bilimleri sanatlardan ayırt eden başlıca farktır.¹⁰²

Bilimlerin gayelerinin de ayırt etmeye yaradığını dile getiren d'Alembert, örneğin doğanın taklidine yönelen sanatlardan, hoş duyum ve duygular oluşturmayı amaç edinenlere 'güzel sanatlar' dendiğini söylemektedir. Sonraki kısımda ise gayenin esasında bilimleri ayırt etmedeki temel etken olduğunu savunarak, "bilgilerimizdeki her şey ister mutlak gereklilikten ister beğeni ve hoş'a giderlikten, hatta ister kullanım ve kapristen olsun *gereksinimlerimizle* ilgilidir" diyerek pragmatik bir cihet-i vahdete vurgu yapmıştır.¹⁰³ Böylesi bir tutumun benzerini Otto Neurath'ın benimsediğini ilerleyen satırlarda göreceğiz.

D'Alembert bu şekildeki bir girizgâhtan sonra artık geriye bilimlerin arasındaki ilişkiyi ve bağıntıyı en güzel biçimde açıklayacak bir ağaç oluşturmak kaldığını dile

¹⁰¹ Diderot ve d'Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, s. 44.

¹⁰² Diderot ve d'Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, s. 57.

¹⁰³ Diderot ve d'Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, s. 60.

getirerek, bilimlerin esasında üç ana bölümden teşekkül ettiğini belirtmiştir. Buna göre bilimler en temelde akıl yürütmeye elde edilen, imgelem yoluyla üretilen ve belleğimizin bize sunduğu bilimler olarak üç ana kısma ayrılır. Aklın verimi olan bilimlerin en geneli felsefe, belleğe dayanan temel bilim tarih, imgelemin doğurduğu bilimler ise güzel sanatlardan ibarettir.¹⁰⁴ Sonra bu üç ana kısmın Tanrı'yla ilişkisini zikretmekle işe başlayarak bilimlerin geri kalanının temel özelliklerini ve genel olarak düşünce tarihini kısa bir şekilde sunmaktadır.

Görüldüğü üzere Osmanlı fikir dünyasında tartışılan cihet-i vahdet meselesinin Batı'da da benzer izdüşümlerinin ve hemen hemen aynı gayeye matuf çabaların bulunduğu müşahade edilmektedir. Diderot ve d'Alembert'in gayretleri kendi dönemlerine değin yazılan en kapsamlı ansiklopedik yapının vücuda gelmesine olanak sağlamıştır. Sonraki dönemlerde ise ansiklopediler çoğalmış ve bilimlerin bölümlenmesi ve her bir bilimin yalnızca kendi alanında söz sahibi olması fikri pozitivistizmin de etkisiyle ön planda olmuştur. Bununla birlikte 20. yüzyılın ortalarında Viyana çevresinin konuyu tekrar gündeme getirmesi ve buna dair kongreler düzenlemesi sonucu bilimlerin birliği fikri düşünce tarihinde tekrar gündeme gelmiştir.

Ayhan Çitil'in yaptığı bir araştırmaya göre Batıda bilimlerin tasnifi ve birliği hususunda iki adet yaklaşım bulunmaktadır. İlki August Comte ve Rudolph Carnap tarafından savunulan pozitivist yaklaşımdır. Herbert Spencer, Comte'un pozitivist tasnifini; Otto Neurath ise Carnap'ın bilimlerin birliğinde esas aldığı yine pozitivist ciheti eleştirmiştir. Spencer ve Neurath'ın temsil ettiği çizgi ise pragmatisttir. Esasında her iki yaklaşımın da kaynağında Kant'ın kritikçi felsefesi ve bu çerçevede metafizik bilginin imkânının iptali yatmaktadır.¹⁰⁵ Kant, bilimsel bilginin (saf aklı) öncülleri kesin olan çıkarımlardan oluştuğuna dair kendinden önceki yaklaşımları eleştirmiştir. Böylece bilimsel bilginin dayanak noktası ile bilimlerin birliğinin zemininin ne olduğuna dair tartışmalar gündeme gelmiş ve bilimsel olan ile olmayanı ayırt etmede ve bilimsel olanın birliğinin zeminini teşkil eden yöntemsel bir yaklaşım gündeme gelmiştir. Bu bağlamda

¹⁰⁴ Diderot ve d'Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, s. 65.

¹⁰⁵ Ahmet Ayhan Çitil, "Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn* Adlı Eserinde Ele Alınmış Biçimine Karşıtlığı İtibarıyla Kant ve Sonrasında Bilimlerin Birliği ve Tasnifi Sorunları", Uluslararası Kâtip Çelebi Sempozyumu'nda sunulan yayımlanmamış bildiri, 6-8 Mart 2015, İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

aşağıda örneklerini sunacağımız bilimsel yöntem ve bilimlerin birliğinin imkânını tartışan pek çok eser kaleme alınmıştır.

1.3.2. Bilimlerin Sınıflandırılması ve Birliği

İslâm dünyasında ilimler tasnifine dair kaleme alınan eserlerde olduğu gibi Batı’da da bilimlerin sınıflandırılmasını ele alan çalışmalarda bilimsel yöntem ve birlik fikri irdelenmiştir. Bu çerçeveden olmak üzere ilk olarak E. C. Richardson’un (1860-1939) pratik ve teorik sınıflamaya dair kaleme aldığı eserini örnek vermek istiyoruz. Richardson’a göre bir şeyleri bir araya getirme ve sınıflandırma, onları tanımlamaktan daha açıktır.¹⁰⁶ Tasnif etmek esasında tasvir etmektir. Bu bağlamda; (1) mantıksal, (2) geometrik, (3) kronolojik, (4) genetik, (5) tarihsel ve (6) evrimsel olmak üzere altı adet tasnif türü olduğunu söyleyen Richardson, bunlara (7) dinamik, (8) alfabetik ve (9) matematiksel tasnif türlerini de ekleyerek sayıyı dokuza çıkarmıştır.

Bilimlerin düzeninin iki şeyi içerdiğini belirten Richardson; bunlardan birinin ayrılık, diğerinin ise birlik olduğunu ifade eder. Her ne kadar bilimlerin tabiatı ayrılmaya meyilli ise de bilimlerin sınırlanıp birliğini sağlayan bir düzenliliğinin olması gerekmektedir. Richardson’a göre bilimlerin birliği şeylerin birliğinden gelmektedir. Dolayısıyla bilimlerin bir bütün olarak doğayı incelemesi bakımıyla “organik” bir birlik arz ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁷

Batı dünyasında ortaya çıkan tasniflerin kısa bir tarihçesini ele alan R. Flint de (1838-1910) kitabının girişinde bilimlerin birliğinin gerekliliğini vurgulamıştır. Buna göre, bilgi evreni gerçek (harici) bir evren olmadığı sürece kaos olacaktır. Bir diğer ifade ile ‘bilimlerin bilimi’ -yani bilimlerin prensiplerini, şartlarını, sınırlarını ve ilişkilerini belirleyen bir şey- mutlaka olmalıdır. İşte bu şey ise bilimlerin lideri [queen of the sciences] olan felsefedir.¹⁰⁸ Kategorik olarak iki tür birliğin olduğunu belirten Flint, ilkinin dağınık olan şeyleri toplayan ve bilimsel bilginin oluşmasını sağlayan birlik olup, konusal bağlamda cihet-i vahdet-i zâtiyye benzeri bir birliktir. İkincisine gelince o; söz

¹⁰⁶ Ernest Cushing Richardson, *Classification: Theoretical and Practical*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1901, s. 15.

¹⁰⁷ Richardson, *Classification: Theoretical and Practical*, s. 22-24.

¹⁰⁸ Robert Flint, *Philosophy as Scientia Scientiarum and A History of Classifications of The Sciences*, Edinburg and London: William Blackwood and Sons, 1904, s. 4.

konusu birlikten neşet eden bilimsel bilginin gerçekten de bir bilim olup olmadığını irdelemektedir. Dolayısıyla ikinci türden birlik mukaddem olup ilk birliğin meşruiyet zeminini teşkil eder.¹⁰⁹ Felsefenin diğer bilimlerin metodunu belirlemesi ve onların düzene sokulması işini üstlenmesi “pozitif felsefe” adı altında Comte tarafından uyarlanmıştır. Flint, esasında pozitivist meylini¹¹⁰ ortaya koysa da psikoloji ve teoloji gibi alanların da bilimsel olarak itibara alınmasını yeğlemiştir. Nitekim felsefeye böylesi bir işlev verilmesi başta pozitivist temellerle çelişmektedir. Dolayısıyla kendinin bir üst mercie ihtiyaç duymadığı fakat alt mercilerin düzenliliğini sağlayan bilim-üstü bir sistemi kabul etmek zorunda kalmıştır.

Şeyler bilgiden hâli midir? Bilgi ifade etseler bile bu bir illüzyon mu, yoksa harici bir gerçeklik midir? Şeyler bir inanç mı, yoksa gerçekleşmiş bir olgu mudur? Bilinen ile bilinemeyeni nasıl ayırt ederiz? Tüm bu işlevlerin dahilinde zihnimizin konumu nedir? Flint’e göre bu ve buna benzer sorularla ne tikel olarak bilimler ne de Comteçu pozitivist felsefe ilgilenmektedir. Kant’ın kritikçi felsefesi gibi felsefenin bilgiyi kritike etmesi ve onunla felsefi olarak ilgilenmesi elzemdir. O halde felsefenin dört işlevi olduğunu söyleyebiliriz: (1) tikel bilimlerin konumunu belirlemek, (2) bilginin doğasına yönelik soruşturma yapmak, (3) bilimlere ilişkin olarak ve bilimlerin doğasına mutabık kalarak bir varlık teorisi geliştirmek ve (4) yapabildiği kadarıyla iyi ve güzelin sınırlarını çizmek ve aralarındaki ilişkiyi belirlemektir. Tek tek bilimler ise üstteki işlevleri yerine getiremez. Zira ilk olarak onlar tikeldir, ikinci olarak bilgimizin bir parçasıdır. Dolayısıyla bilgiyi soruşturmaları muhaldir.¹¹¹ Bu haliyle felsefenin metafizikten pek de uzak olmadığını söylemek mümkündür. Bunu teyit eden Flint, “her ne kadar metafiziğin bir bilim olmadığını düşünsem de Tredelenburg’un dediği gibi ‘tüm bilimlerin evrensel yönünü araştıran bilim’ ya da Prof. Fraser’in dediği gibi ‘varlığın evrensel prensipleri ile bilinmesi’ olarak metafiziğe itibar ederim” diyerek görüşünü beyan etmiştir.¹¹² Kitabının sonunda ise bilimlerin kanaatimizce farklı bir birlik yönünü beyan etmiştir. Buna göre,

¹⁰⁹ Flint, *Philosophy as Scientia Scientiarum and A History of Classifications of The Sciences*, s. 6.

¹¹⁰ Nitekim Flint bilginin; inançtan araştırmaya ve dogmadan kritiğe dönüştürülmesi elzemdir, diyerek söz konusu görüşünü açıkça beyan etmiştir. Bkz. Flint, *Philosophy as Scientia Scientiarum and A History of Classifications of The Sciences*, s. 31.

¹¹¹ Flint, *Philosophy as Scientia Scientiarum and A History of Classifications of The Sciences*, s. 32-34.

¹¹² Flint, *Philosophy as Scientia Scientiarum and A History of Classifications of The Sciences*, s. 36.

hiçbir bilim ya da insan bilgisi yoktur ki Tanrı'nın bilgisi onları içine almasın. Şu hâlde tüm bunlar parçalanamaz bir biçimde Tanrı'da birlik içindedirler.¹¹³

August Comte'un pozitivist felsefesine H. Spencer'in pragmatik düzeyde eleştiri ortaya koyduğunu yukarıda söylemiştik. Bu bağlamda yazdığı bilimler tasnifi kitabında Comte'u eleştirisinin arka planını inşa eden Spencer, öncelikle Comte'un bilimler tasnifinin hatalı olduğunu ifade etmiştir. Comte'e göre bilimler temelde; soyut [abstract], somut [concrete] ve bir yönden soyut bir yönden somut olmak üzere üçe ayrılır.¹¹⁴ Spencer, temelde hiyerarşik ve konu edindikleri fenomenler bakımından Comte'un bu tasnifinin doğru olmadığını dile getirmiştir. Spencer'e göre Comte, soyut ve genel olgularını hatalı biçimde aynı anlamda kullanmaktadır. Nitekim esasında soyut, hadiselerin cüzi durumlarından kopuk olan manasında iken genel, çok sayıda durumdan tezahür eden [manifestation] şeklinde anlaşılmalıdır.

Spencer, Comte felsefesini eleştirisinin nedenlerini şu şekilde sıralamıştır: öncelikle Comte, tüm bilim adamlarının yavaş yavaş "pozitivistler" başlığı altında bir örgütlenme kuracaklarına inanıyordu. Hâlbuki böyle bir durum söz konusu olmamıştır. Sonra, Comte'un sistemi sürekli bir bilimsel ilerleme fikri ile yoğrulmuştur fakat gelinen noktada bilgi, tam aksine herhangi bir ilerlemeyi önlemiştir. Bunun dışında tüm bilgilerimizin deneyimlerimizden neşet ettiğini savunan pozitivist felsefenin aksine Spencer'e göre durum tam olarak böyle değildir.¹¹⁵ Sonuç olarak Spencer, Comte ile bazı noktalarda hemfikir olsa da onun ilerlemeci felsefesinin kendi fikirleriyle uyuşmadığını ve net bir tavır sergilemek yerine pragmatik bir yaklaşımı benimsediğini dile getirmiştir. Burada ilginç olan nokta pragmatik yönelimin Spencer'in evrimci meyillerine uygunluk arz etmesine rağmen evrimin neredeyse temel iddiası olan ilerlemeci fikre karşı çıkmasıdır.

Bilimlerin birliği tezinin asıl tartışıldığı saha olması bakımından Viyana çevresi ve mantıkçı-pozitivist yaklaşıma geçmeden önce kanaatimizce bu fikrin, düşünsel zeminlerini inşa eden Bacon, Descartes, Leibniz ve Kant'ı ele alan çalışmalarla devam

¹¹³ Flint, *Philosophy as Scientia Scientiarum and A History of Classifications of The Sciences*, s. 66.

¹¹⁴ Herbert Spencer, *Classification of The Sciences & Reasons for Dissenting from The Philosophy of M. Comte*, New York: D. Appleton And Company, 1864, s. 6.

¹¹⁵ Spencer, *Classification of The Sciences & Reasons for Dissenting from The Philosophy of M. Comte*, s. 28-31.

etmek istiyoruz. Robert McRae bilimlerin birliğini söz konusu üç filozof bağlamında ele almış ve Kant için müstakil bir çalışma ortaya koyma gereği hissetmiştir.

McRae'nin kaleme aldığı ilk çalışma Bacon, Descartes ve Leibniz'in bilimlerin birliği bağlamında bir nevi mukayesesini yapmaktadır. Söz konusu filozofların yaşadığı dönem (17. ve 18. yüzyıllar) bilimsel reforma sahne olmuş ve hemen hepsi bilimsel bilgiye ve bilimlerin birliği fikrine ayrı ayrı katkılar yapmışlardır. Bacon'dan başlayacak olursak; evrensel hikmet [universal wisdom] kavramını üreten Bacon'a göre bilimler genel mercilerinden ayrılmamalıdır. Bilimsel metodolojinin kurucularından sayılan Bacon, sorgulama ve deneyi bilimsel bilginin yöntemi olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda metafizik ile doğal dünya arasındaki ayrımın iyi yapılması gerektiğine kail olmuş ve bilimin doğa yahut maddeyi araştırmaktan başka bir işlevi olmadığını düşünmüştür.¹¹⁶

Bacon'a göre bilimlerin çoğu toplumsal yönelim, etik ve dinin kısıtlamalarına maruz kalmıştır. Yine bilimlerin birliğine engel olan din, birinci derecede sorumludur. Bilimlerin birliği hususunda doğal bir birliği savunan Bacon şöyle demektedir: “Bilimin konusu doğadır. Doğa birdir, o halde bilimler de bir olmalıdır.”¹¹⁷ Dinin birinci dereceden sorumlu olmasının nedeni ise, bilimsel bilginin sınırlarına metafiziği de eklemesidir. Nitekim Bacon'a göre metafizik bile doğa bilimlerinin (temelde fiziğin) bir parçasıdır. Bununla birlikte bilimsel ilerlemelerin, Tanrı'nın varlığını ve alemdeki düzenliliğin sebebi olduğunu teyit ettiğini düşünmüştür. Bacon'a göre doğanın esas kanunu [summer law of the nature] Tanrı'nın maddenin ana parçacıklarına tab' ettiği arzudur. Görülüyor ki bu söyleminde Aristocu gayelilikten etkilenen Bacon, esasında Aristo felsefesini kısır olarak görmektedir. Nihai tahlilde Bacon, tikel bilimlerin kendisine raci olduğu doğa bilimini, tüm bilimlerin anası [philosophia prima] şeklinde konumlandırmıştır. Pratik ve teorik bilgi ayrımına gitmiş ve pratik bilginin insanın doğadaki serüvenine fayda sağlaması açısından asıl amaç olduğunu düşünmüştür. Teorik bilginin işlevi ise insanın şerefini korumak ve iyiyi bilmesini sağlamaktır. Bu ihtiyaç din tarafından diğer tüm bilimlere empoze edilmiştir.¹¹⁸ Anlaşılan odur ki metafizik bilginin imkanını

¹¹⁶ Robert McRae, “Unity of The Sciences: Bacon, Descartes and Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, Nr: 18, No. 1 (Ocak 1957): 27.

¹¹⁷ McRae, “Unity of The Sciences: Bacon, Descartes and Leibniz”, s. 30.

¹¹⁸ McRae, “Unity of The Sciences: Bacon, Descartes and Leibniz”, s. 32-33.

reddetmeyen Bacon'un yaptığı yalnızca fizik ile inceleme alanlarının ayırt edilmesini teklif etmektedir. Dolayısıyla daha sonra göreceğimiz gibi Kant'ın aksine o, metafiziğe bilimsel bilgi skalasında yer vermektedir.

Böylece Bacon'un teliflerindeki evrensel akıl [universal sapience] konseptinde bilimlerin birliği açıklığa kavuşmuştur. Bacon gibi “evrensel hikmet” kavramını erken teliflerinde kullanan Descartes da bilimlerin birliği fikrini farklı açılardan savunmuştur. Ancak Bacon'un aksine Descartes'e göre bilimlerin birliği doğaya değil zihne dayanmaktadır. *Regulae* isimli kitabında insanların bilim konusunda yanıldıklarını ifade etmiştir. Buna göre insanlar bilginin el becerilerinden ibaret olduğunu ve herkesin farklı bir el becerisi olduğunu düşünmüştür. Zamanla bunu bilimlere de uyarlamışlar ve nesnelerinin ayrı olmasına binaen bilimlerin de ayrı ayrı ele alınması gerektiğini düşünüp yanılgıya düşmüşlerdir. Çünkü Descartes'e göre tüm bilimler, insan bilgeliğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla ne denli değişik nesnelere uygulanırsa uygulansın aynı kalır.¹¹⁹

Descartes'e göre bilimlerin birliğinin ilk şartı (kendini bilen) “insan zihni”dir. İkinci şartı ise (bilimler arasındaki) mantıksal bağdır. Birliğin yöntemini ise evrensel matematik verecektir.¹²⁰ Bilimlerin birliğinin bu temeli daha sonra Leibniz tarafından ele alınıp Descartes'i gölgede bırakacak bir insan bilgileri ansiklopedisi hazırlanmıştır. Leibniz de seleflerinin kullandığı hikmet prensibini benimseyerek, onun bilimlerin ve sanatların temel prensiplerini veren bir kaynak olduğunu varsaymaktadır. Leibniz'in diğerlerinden farklı olarak ortaya koyduğu çaba ise ansiklopedik tasnif idi. Nitekim ‘açıklayıcı ansiklopedi’ bilimlerin birliğinin uygulandığı saha olarak tezahür etmektedir. Bilimlerin yenilenmesi projesini savunan Leibniz'e göre bu işlemin ilk ayağı ansiklopedik tedvin, ikincisi ise yeni mantıktır [new organon].¹²¹ Her ne kadar bilimler; teorik, pratik ve alet ilimleri olarak ayrılrsa da bilimler aynı amacın farklı yöntemleri olarak karşımızda durmakta ve birbirleriyle olağanüstü bir biçimde ilişkilidirler.

¹¹⁹ Renè Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem; Anlığın Yönetimi İçin Kurallar; İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1996, s. 63-64.

¹²⁰ McRae, “Unity of The Sciences: Bacon, Descartes and Leibniz”, s. 36-38.

¹²¹ McRae, “Unity of The Sciences: Bacon, Descartes and Leibniz”, s. 43.

Netice itibariyle bu üç filozofun hepsi bilimlerin birliği konusunda hemfikir iken bu birliğin hangi yöntem ile sağlandığı hususunda ayrılmışlardır. Bacon doğal-faydacı bir birliği savunurken, Descartes'e göre birliğin temeli insan zihninin birliğine dayanmaktadır. Leibniz ise daha ziyade gayeliliği esas alan bir birliği savunmuştur diyebiliriz.

McRae, üstte zikredilen üç filozofun ardından hususi olarak Kant'ın bilimlerin birliği konusundaki yaklaşımını ele alan bir çalışma daha kaleme almıştır. Kant'ın derinlikli sisteminin ayrı bir çalışmaya ihtiyaç duyması sebebiyle McRae'nin böyle bir tutumu sergilediğini söylemek mümkündür.

Her şeyden önce Kant'ın ana iddiası numen ve fenomenler aleminin kesin bir şekilde ayrılığıdır. Ona göre teoloji (numen) ile doğal bilimin (fenomen) karıştırılması her iki bilim için de 'içsel bütünlükten yoksunluk' anlamına gelir. Yalnızca bilimlerin doğasının açık bir şekilde anlaşılması bu tür bir kafa karışıklığını giderebilir. Buradan tanım teorisine geçen Kant'a göre bilimlerin tanımları çoğu zaman tarihi bir tanımdır yani o bilimi ilk vazeden kişinin ortaya koyduğu tanım dikkate alınmaktadır. Halbuki Kant'a göre doğal birliğin [natural unity] mucibince bilimlerin tanımına, o bilimlerin kurucularına değil, bizzat bilim fikrinin kendine bakarak ulaşmamız gerekmektedir.¹²²

Kant'a göre iki tür birlik vardır; ilki evrensel ilgiye dayanan bilimlerin birliğidir ki buna "mimari birlik" adını vermektedir. Bu bilimler saf sorgulamayı haiz olup ereksellik barındırır. İkincisi ise bireyin tarihsel koşullu amaçlarına dayanan birliktir ki buna "teknik birlik" ismini verir. Bilim kavramına ulaşmak için bu birliğe bakılmaz. Burada dikkat çeken nokta Kant'ın mimari birliğinin İslâm dünyasındaki cihet-i vahdet-i araziyye olarak isimlendirilen gaye birliğine benzemesidir. Teknik birlik ise her ne kadar tarihi koşullara binaen ortaya çıksa da İslâm âleminde dillendirildiği kadarıyla cihet-i vahdet-i zâtiyye şeklinde tezahür eder. Dolayısıyla 'klasik cihet-i vahdet anlayışındaki hiyerarşik örüntü Kant'ta tersine dönmüştür' şeklindeki bir yargı mümkün görünmektedir. Kant'ın açık bir kavrayışına ve seçik bir tanımına ulaşmada endişe ettiği tek bilim ise metafiziktir. Nitekim birinci kritiğinde saf akli eleştirmek suretiyle metafizik

¹²² McRae, "Kant's Conception of The Unity of The Sciences", *Philosophy and Phenomenological Research*, Nr. 18, No. 1 (Eylül 1957): 3.

bilginin imkânını elediği bilinmektedir. Kant’a göre metafiziğin açık bir tanımının elde edilememesinin altında iki sebep yatmaktadır: İlki metafiziğin Tanrı, özgürlük, sonsuzluk gibi duyu-ötesi spekülâtif kavramlar barındırmasıdır. İkincisi ise filozofların metafiziğin tanımı hususunda düştükleri ihtilâftır.¹²³ İlk sebebin Kant’ın sistematik düzleminde konumlandırılabilmesi mümkün iken ikinci sebep Kant’ın üstte ortaya koyduğu tanım teorisi ile paralellik arz ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Nitekim Kant başta tanım teorisini ortaya koyarken, bu konuda bilimlerin kurucularına bakmamak gerektiğini savunmuştu. Burada ise metafiziğe ilişkin endişesini dile getirirken filozofların ihtilafını zikretmiştir.

Kant kendinden önceki filozofların bilimlerin birliği hususundaki bazı noktalarını da eleştirmekten geri durmamıştır. Örneğin Bacon ve Descartes’in bilimlerin birliği hususundaki metafizik söylemlerinin çelişkili olduğunu ima etmiştir. Buna göre metafiziğin ‘ilk prensipler’ olarak ortaya konulması, onun hususî bir bilgi türü olarak ayırt edilmesini sağlamamaktadır. Yalnızca genelleme açısından ona belirli bir öncelik vermektedir. Bu durumda eğer bilgi sadece prensiplerinin genelliğine göre düzene koyulacak olsa bilimler arası ayrımın netliği kaybolacaktır.¹²⁴ Kant’ın bir diğer eleştirisi ise matematik ve metafiziğin (önceki filozofların sistemi itibarıyla) karıştırılmasıdır. Matematik ve metafiziğin her ikisi de kaynakları bakımından bir önceliğe sahip bulunmakta ise o zaman metafiziğin, matematiğin karakterize ettiği (bilimsel) ilerlemenin aynısına ulaşabileceğine hükmetmek gerekmektedir. Öte yandan şayet matematik ve metafizik ayrı bilgi türleri ise o halde bilimlerin birbirleriyle ilişkisini yöneten sistemin, matematiğin parçalarını yöneten sistem ile aynı olması imkân dahilinde değildir.¹²⁵

Her ne kadar Kant’ın bilimlerin ayrılığı hususundaki bu denli ısrarı mevcut ise de bilimlerin tek bir organize bütüne sahip olduğuna dair aynı ölçüdeki ısrarlarını da göz ardı etmemek gerekir. Kant’a göre bilimlerdeki sistematik birlik, onları sıradan bir bilgi yığından ayırıp bilim rütbesine yükseltir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Kant’ın bilimlerin birliğinin kaynağının ne olduğu sorusudur. Bacon, bunun kaynağının doğa olduğunu Descartes ise zihin olduğunu öne sürmüştü. Kant ise bunun ne doğal birlik ne

¹²³ McRae, “Kant’s Conception of The Unity of The Sciences”, s. 3.

¹²⁴ McRae, “Kant’s Conception of The Unity of The Sciences”, s. 4.

¹²⁵ McRae, “Kant’s Conception of The Unity of The Sciences”, s. 5.

de zihinsel birlikten kaynaklandığını, aksine kategorik aklın sunduğu “deneyim birlikteliği”nden kaynaklandığını ileri sürmektedir.¹²⁶ Bu bağlamda Kant’ın Descartes’ten ayrıldığı noktanın; Descartes’in zihni, metafiziksel *a priori* konumlandırmasına karşılık Kant’ın aklın kategorik ilkelerine yaptığı vurgu olduğunu söylemek mümkündür. Aklın kategorik ilkeleri ise metafiziksel bir merciye değil, bizzat insanın kendi deneyimlerine dönmektedir. Yine de Kant’taki “deneyim birliği” *a priori* olmak bakımından bilimsel bilgiye dayanak teşkil edebilmektedir. Dolayısıyla Kant’ın, bilimlerin birliğine dair kaynak oluşturması bakımından tamamıyla bu dünyaya ait olan “deneyim birliği”ni esas alması cihetiyle Bacon’a, zihninin *a priori* yargılarını mümkün görmesi cihetiyle de Descartes’e muvafakat ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Kant’ın saf akla yüklediği iki işlev vardır; ilki formel ya da mantıksal diyebileceğimiz işlevi, ikincisi ise kognitif yani bilişsel -Kant’ın transandantal [aşkın] dediği- işlevidir. Bu iki işlevden çıkarılan sonuca göre Kant’ın nazarında bilimlerin birliğinde temel belirleyici olan mantıksal işlevdir. Tüm (mantıksal) çıkarımlarda üç temel unsur bulunmaktadır: (1) En büyük öneme sahip olan evrensel kural, (2) daha az öneme sahip olan ve evrensel kuralın altında konumlanan bilişsel önermeler ve (3) söz konusu bilişin yüklemine olumlu ya da olumsuz olarak ortaya koyan sonuç.¹²⁷ Kant’ın bu tasnifi mantıksal işlev ile neyi amaçladığını ortaya çıkarmaktadır. Genel olarak bakıldığında anlayış (ya da anlık) yoluyla elde edilen bilgi çeşitliliğini en küçük ilkeye indirgemek ve bu şekilde mümkün olan en yüksek birliği sağlamaktır. Kant’ın bilimlerin birliğini sağlama yöntemi olarak aklî-mantıksal çıkarımlar yapmak suretiyle indirgeme işlemini önermesi biraz sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız mantıkçı-pozivistlerce geniş bir kabul görmüştür.

Kant’ın aklî ilkelerinin ya da kategorik aklın bilimlerin birliğinde oynadığı temel rolüne değinmiştik. Nitekim Kant doğayı ya da zihni değil, deneyim birliği adını verdiği kategoriye vurgu yapmıştır. Bununla birlikte Kant’ın doğayı da tamamen kenara ittiği söylenemez. Zira Kant’a göre bilimin bilim olmasını sağlayan ampirik ölçütün güvence altına alınabilmesi için doğanın sistematik bir birliğinin nesnel ve gerekli olduğunu

¹²⁶ McRae, “Kant’s Conception of The Unity of The Sciences”, s. 7.

¹²⁷ McRae, “Kant’s Conception of The Unity of The Sciences”, s. 8.

varsaymaktan başka çare yoktur. Doğanın sistemik birliği aynı zamanda en genel cinse ulaşmadaki önkoşuldur.

Kategorik aklın, varsayımsal ve koşulsuz özelliklere sahip ilkeleri her birine (kategori, varsayım, koşulsuzluk) mütakabil üç transandantal birlik fikrine sebep olmaktadır: (1) düşünmeye konu olan nesnelerin mutlaklığı, (2) deneyim dizisinin mutlak birliği ve (3) tüm nesnelerin koşulsuz mutlak birliği. İşbu üç birlik de aklın en yüksek amaçlarını belirlemektedir. Aklın en yüksek amacı sistematik bir birlik ise o halde bu amacı gerçekleştirmek için var olan bilimlerin de sistematik bir birliğe sahip olması gerekmektedir. Bu nedenle hem teorik hem de pratik bilginin nihayetinde tek bir felsefi-aşkın sistemin dahilinde olması elzemdir.¹²⁸ Kant'ın ayrıca tesis ettiği Tanrı'nın varlığına dayanan bir de moral/etik birliği vardır. Ancak bunu izah etmek çalışmanın sınırlarını aşacağından yalnızca işaret etmekle iktifa ediyoruz.

Sonuç olarak Kant'ın doktrinine göre; tüm sistematik birlik, aklın sınırlarına göre konumlanır. Birliği yönlendiren her zaman bir *idea* vardır. Müşahede ettiğimiz gibi aklın pek çok sınırı, insanın nihai amacı altında belirli bir sistematik birliğe ihtiyaç duymaktadır. McRae'ye göre böyle bir birlik, diğerleri gibi Tanrı'nın ahlâkî varlığı fikri tarafından ve aklın çeşitli sınırlarına cevap veren diğer bilimlerden tarafından yönlendirilir. Dolayısıyla ahlâkî bir doktrin olup teoloji ya da metafizik vasıtasıyla sağlanır.¹²⁹

Bilimlerin birliğini bir problematik olarak ele alıp, buna ciddi entelektüel çaba harcayan mantıkçı-pozitivistleri ele almak gerekirse; kanaatimizce burada anahtar kavram olan “indirgenebilirlik” kavramına ışık tutmak gerekmektedir. Bu kavramın altında, mantıkçı-pozitivistlerce varsayılan, herhangi bir düzeydeki şeylerin daha alt düzeydeki şeylerden oluştuğuna dair doğa anlayışı yatmaktadır. Yani örneğin canlılar proteinlerden, proteinler hücrelerden, hücreler moleküllerden, moleküller atomlardan, atomlar kuarklardan oluşur, gibi bir örüntü doğanın gerçekliği olarak anlaşılmıştır. Her şeyden önce iki kuram arasında mantıksal bir ilişki kurmadan evvel onların terimlerini bağdaştırmak zorunludur. Bu da üst düzeyde ifade edilen terimlerin alt düzeyde ifade edilen dile çevrilmesi için gerekli olan “çeviri kılavuzu”nu gerektirir. Kılavuz, iki kuram

¹²⁸ McRae, “Kant's Conception of The Unity of The Sciences”, s. 14.

¹²⁹ McRae, “Kant's Conception of The Unity of The Sciences”, s. 18.

arasındaki denk sözcükleri belirleyen kurallar (köprü yasaları) kümesinden oluşur. Bu durumda her bir farklı olgu için ayrı bir köprü yasaları topluluğu yani ayrı kılavuz gerekmektedir. Böylesi kompleks bir sistem her ne kadar zor olsa da mantıkçı-pozitivistlere göre mümkündür ve örnek olarak statik mekaniğin ilkelerinden türetilen klasik termodinamik gösterilebilir.

Rudolph Carnap bilimlerin birliğinin mantıksal mercilerini ve bilimlerin birliğinin esasında bilim dili ve yönteminin birliği olduğunu, bu hususa dair kaleme aldığı çalışmasında belirtmiştir. Buna göre “bilimlerin birliği ontolojik bir problem değil, mantıksal bir problem olmalıdır. Dolayısıyla bilimlerin birliği varsa biz buradan bilimlerin terimleri ve kanunları arasındaki mantıksal ilişkiden söz etmeliyiz”¹³⁰ diyerek önceki filozofların aksine mantık [logic] ve söz dizimine [syntax] dayanan bir birlikten söz edebileceğimizi ifade etmiştir. Aynı çalışmada indirgemenin mümkün olması durumunda temel terimler dizinini, yeni oluşturulan dil için yeni ve yeterli bir indirgeme temeli olarak görmemizin mümkün olacağını ileri sürmüştür.¹³¹ Aynı projede yer almalarına rağmen Otto Neurath, Carnap’ın katı pozitivist görüşlerini eleştirmiştir. Neurath’ın bilimlerin birliğine olan ilgisi kendi pragmatizminden kaynaklanmaktadır. Ona göre tüm bilimler yaşamın kolaylığını sağlayan araçlardan ibarettir. Dolayısıyla böyle bir pragmatizmin temelinde tek bir amacı olmasından ötürü bilimlere dair bütüncül anlayış da beraberinde gelmektedir. Neurath’a göre Carnap’ın iddia ettiği gibi bilimler, hiyerarşik olarak ele alınan kapalı bir sistem olarak düşünülemez. Bilimin birliği Neurath’a göre tek bir yöntemi ve tek bir dili gerektirmemektedir.¹³² Bilimlerin birliğine dair aynı projede John Dewey tarafından sosyolojik bir zemin de inşa edilmeye çalışılmıştır.¹³³

¹³⁰ Rudolph Carnap, “Logical Foundations of The Unity of The Sciences”, *International Encyclopedia of Unified Sciences*, ed. O. Neurath, R.Carnap ve C. Morris, vol: I part: I, Chicago: The University of Chicago Press, 1955, s. 49.

¹³¹ Carnap, “Logical Foundations of The Unity of The Sciences”, s. 52.

¹³² Çitil, “Kâtip Çelebi’nin *Keşfü’z-Zunûn* Adlı Eserinde Ele Alınış Biçimine Karşıtlığı İtibarıyla Kant ve Sonrasında Bilimlerin Birliği ve Tasnifi Sorunları”, s. 14; Neurath’ın bilimlerin birliğine dair ansiklopedideki yazısı için bkz. Otto Neurath, “Unified Science as Encyclopedic Integration” ve “Unity of The Sciences as a Social Problem”, *International Encyclopedia of Unified Sciences*, ed. O. Neurath, R.Carnap ve C. Morris, vol: I part: I, Chicago: The University of Chicago Press, 1955, s. 10.

¹³³ Söz konusu çalışma için bkz. John Dewey, “Unity of The Sciences as a Social Problem”, *International Encyclopedia of Unified Sciences*, ed. O. Neurath, R.Carnap ve C. Morris, vol: I part: I, Chicago: The University of Chicago Press, 1955, s. 32-41.

Mantıkçı-pozitivistlerin bilimlerin birliği tezi, temel olarak gerçekliği oluşturan ögelerin sınırlı sayıda olduğuna yönelik bir metafizik varsayıma dayanmaktadır. Aynı zamanda gerçekliğin temel olarak yalnızca maddeden oluştuğunu varsayan birci yaklaşım bilimlerin birliği tezinin örtük olarak dayandığı diğer varsayımdır. Esasında söz konusu topluluğun/çevrenin bilimlerin birliği çabaları, kongreler ve ön denemelerden öteye gidememiştir. Söz konusu kongrelerin bir ürünü olarak pek çok bilim adamının katıldığı *Uluslararası Bilimlerin Birliği Ansiklopedisi* (International Encyclopedia of Unified Sciences) isminde altı fasikülden oluşan bir derleme basılmıştır.¹³⁴

¹³⁴ Bu hususa dair bir inceleme için bkz. Fritz Machlup, *Knowledge: Its Creation, Distribution and Economic Significance*, New Jersey: Princeton University Press, 1982, s. 79-85.

1.4. Cihet-i Vahdet Kavramının Mimarları

Bu başlıkta; cihet-i vahdet kavramının Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan itibaren fikri planda şekillenip Teftâzânî ve İcî tarafından erken kullanımını, Fenârî tarafından gelişimini sürdürüp Mehmed Emin Efendi başta olmak üzere diğer şerh ve haşiye yazarlarınca olgunlaşmasını konu edindiğimiz ve önceki bölümlerde zikrettiğimiz müelliflerin isimlerini derli toplu bir şekilde sunmayı arzu ettik (bkz. Tablo 1).¹³⁵

Müellif	Vefat Tarihi
Aristoteles	MÖ. 322
Porphyrios (Furfîriyûs)	MÖ. 304-5
Fârâbî	339/950
İbn Sînâ	428/1037
* <i>Esîrüddîn Ebherî</i>	663/1265?
Teftâzânî (cihet-i vahdet tabirinin erken kullanımı)	792/1390
Seyyid Şerif Cürcânî	816/1413
**Molla Fenârî (cihet-i vahdetin müstakil olarak ele alınışı)	834/1431
***Kul Ahmed	950/1543
***Burhaneddin Bulgârî	?
***Abdullah b. Hasan Kankarî	?
***Mehmed Emin Şirvânî	1036/1627
Kâtip Çelebi	1067/1657
****Kara Halil	1123/1711
Tehânevî	1158/1745
Gelenbevî	1205/1791
Sıddık Hasan Han	1307/1890

Tablo 1: Cihet-i Vahdet Kavramının Mimarları

¹³⁵ Tabloda gösterilen (*) ana metni, (**) ana metnin şerhini, (***) şerhin haşiyelerini ve (****) haşiyenin haşiyesini ifade etmektedir (y.n.).

2. Cihet-i Vahdet Literatürü

Cihet-i vahdet literatürünün teşekkülünde kuşkusuz Molla Fenârî'nin rolü büyüktür. Fakat önceki kısımda da gördüğümüz gibi bu kavramın erken kullanımları Fenârî'den öncesine uzanmaktadır. Esasında bir mantık kavramı olarak cihet-i vahdetin İslâm düşüncesinde yer edinmesi mantık çalışmalarının başlangıç ve gelişimine paralel olarak gerçekleşmiştir. Bu bağlamda cihet-i vahdet kavramının mantık bağımsız bir literatüründen söz etmemiz mümkün değildir. Ancak Fenârî'nin şerhinde kısaca bahsettiği bu kavramın bizzat kendisi için yazılan özel risaleler, konunun önemini göstermesi açısından ehemmiyeti haizdir. Bu husus cihet-i vahdet kavramının artık müstakil bir metodoloji kavramı şeklinde tezahür etmesine zemin hazırlamıştır.

Bu kısımda cihet-i vahdet literatürünü, mantık ve diğer çalışmalardan bağımsız olarak şekillendiği risaleler ve bu risalelerin haşiyelerinin bir toplamı olarak ele aldık. Bu meyanda Türkiye Kütüphaneleri veri tabanı¹³⁶ üzerinden ulaştığımız cihet-i vahdet ile ilişkili bütün risalelerin künye bilgilerini tarayıp tasnif ettik ve en yaygın nüshanın hangisi olduğunu tespit ettik. Ardından bu nüshanın farklı yazarlara nispet edilmesi problemine değinip, söz konusu nüshanın asıl yazarının kim olduğunu tespit ettik. Son olarak bu risalelerin içeriğinin kısa bir tahlilini yapmaya çalıştık.

2.1. Cihet-i Vahdet Risaleleri

Farklı kütüphanelerde bir şekilde cihet-i vahdet ismini içeren yaklaşık 145 adet nüshaya rastladık. Bu risaleleri kabaca üçe tasnif edebiliriz: (1) Cihet-i vahdet ismini taşıyan ya da bu kavramın şerhi olarak sunulan en yaygın nüsha, (2) bu nüshanın üzerine yazılan haşiyeler ve (3) bu risalenin Osmanlıca tercümeleri.

Birinci kısımdaki risaleler ve bizim de çalışmada istifade ettiğimiz nüsha pek çok farklı isimle kaydedilmiştir. Bunlardan en yaygın olanlarını *Cihet-i vahdet*, *Cihetü'l-vahde*, *Risâle fî ciheti'l-vahde*, *Şerhu ciheti'l-vahde (li'l-Fenârî)*, *Ta'lika 'alâ (bahsi/mebhasi) ciheti'l-vahde (li'l-Fenârî)* şeklinde tespit ettik. Bunların arasından en yaygını ise *Cihet-i vahdet* ya da *Risale fî Ciheti'l-vahde* isimlendirmesidir. Kendisi de bir şerh olan bu risalelerin zikrettiğimiz üzere müstakil bir hüviyete bürünmesi nedeniyle asıl

¹³⁶ <http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php>

olarak ele alınmasının daha doğru olduğu kanaatinde olduğumuz için risalenin haşiyeleri ve tercümeleri üzerinde durmadık.

İncelediğimiz kadarıyla cihet-i vahdet isimli risalelerin 60 kadarı 1036/1626 yılında vefat eden Mehmed Emin Şirvânî'ye, 10 kadarı 1149/1736 yılında vefat eden Mehmed Emin Üsküdârî'ye, 13 kadarı da vefat tarihi 1151/1738 olarak kaydedilen Kâsirîzâde nâm başka bir Mehmed Emin Üsküdârî'ye nispet edilmiştir. Bunların dışında *Risâle fî Ciheti'l-vahde* adını taşıyan 2 nüsha, 1253 yılında vefat eden Gözübüyükzâde İbrahim b. Muhammed Kayserî'ye; *Risâle fî beyânî Ciheti'l-vahde* adını taşıyan bir nüsha, vefat tarihi belirtilmeyen Attârîzâde Ömer Efendiye; *Ta'lika 'alâ ciheti'l-vahde* adını taşıyan bir nüsha da yine vefat tarihi belirtilmeyen Muhammed b. İbrahim Âmidî'ye nispet edilmiştir. Ayrıca *Cihetü'l-vahde* isimli diğer nüshalardan tamamen farklı bir risale de 1205 yılında vefat eden İsmâil b. Mustafa Gelenbevî'ye nispet edilmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz Osmanlıca tercümelerin sahibi ise 1243 tarihinde vefat eden Eskicizâde nâm Edirneli Ali Medhî Efendi'dir. Bunların dışında kalanları ise bu risalenin üzerine yazılan haşiyeler teşkil etmektedir (bkz. Tablo 2).

Müellif	Vefat tarihi	Yazma Adedi
Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî	1036/1626	60
Mehmed Emin b. Abdülhay Üsküdârî	1149/1736	10
Kâsirîzâde Mehmed Emin Üsküdârî	1151/1738	13
İsmail b. Mustafa Gelenbevî	1205/1791	1
Eskicizâde Ali Medhî Edirnevî	1243/1828	3
Gözübüyükzâde İbrahim b. Muhammed Kayserî	1253/1838	2
Attarzâde Ömer Efendi	?	1
Muhammed b. İbrahim Âmidî	?	1
Diğer	-	54
TOPLAM	-	145

Tablo 2: Cihet-i Vahdet Yazmaları ve Müellifleri

2.2. *Cihet-i Vahdet* İsimli Risalenin Âidiyet Problemi

Kütüphane kayıtlarına bakıldığında risalenin müellifi hususunda karşımıza bir problem çıkmaktadır. Aynı risale farklı adları taşısa da hem Mehmed Emin Şirvânî hem Mehmed Emin Üsküdârî hem de Kâsırîzâde Mehmed Emin Üsküdârî isimli müelliflere nispet edilmiştir. Kayıtlardaki malumata dayanarak *Cihet-i Vahdet* ismiyle müelliflere nispet edilen ulaşabildiğimiz en eski beşer nüshayı incelediğimizde, söz konusu risalelerin başından sonuna değin aynı olduğunu müşahade ettik. Müelliflerin arasında hemen hemen bir asır bulunmasına rağmen karıştırılmasının sebebi muhtemelen hepsinin Üsküdar’da medfûn olmasıdır.

Mehmed Emin Üsküdârî, kaynaklara göre 1149/1736 yılında vefat etmiştir. Dedesi Saçlı İbrahim Efendi, Aziz Mahmut Hüdayî’nin kerimesi ile evlidir. Bu evlilikten doğan Abdülhayy Efendi ise Celvetî şeyhidir. Mehmed Emin Üsküdârî’nin babası olan bu zatın Edirne’de Celvetî postnişinliği görevini sürdürüp hayatının sonlarında İstanbul’a tayin edildiği göz önüne alındığında Üsküdârî’nin Edirne’de doğduğu söylenebilir.¹³⁷ Kelâm, mantık ve fıkha dair pek çok eseri olan Üsküdârî’nin eserlerinin büyük bölümü Hacı Selim Ağa Yazma Eserler Kütüphanesinin Kemankeş bölümünde kayıtlıdır. Osmanlı dönemi biyografi yazarlarından Fındıklılı İsmet Efendi ve Bursalı Mehmed Tahir’in, Mehmed Emin Üsküdârî’ye *Cihet-i Vahdet* ya da *Risâle fî Ciheti’l-vahde* isimindeki risaleleri nispet ettiği görülmektedir. Bunların dışında Bağdatlı İsmail Paşa ve Mehmed Süreyya da Üsküdârî’den bahsetmişlerdir.¹³⁸ Bu zatla karıştırılan Kâsırîzâde namındaki diğer Mehmed Emin Efendi’ye de *Cihet-i Vahdet* de dahil olmak üzere aynı isimli birçok eser nispet edilmiştir. Fındıklılı İsmet Efendi’nin zikrettiğine göre Kâsırîzâde Efendi’nin dedesinin ismi de Seyyid Abdülhayy olup nesebinin Ebûsuûd Efendi’ye uzanması muhtemeldir.¹³⁹ Ne var ki Fındıklılı’nın, Kâsırîzâde’yi Saçlı İbrahim Efendi’nin torunu olan Üsküdârî ile karıştırmış olması ve eserlerini yanlışlıkla

¹³⁷ Mehmet Zahit Tiryaki ve Kamuran Gökdağ, “Mehmed Emin Üsküdârî”, *DİA*, EK-II, 641; M. Sait Özervarlı, “Bir Osmanlı Düşünür ve Kelâmcısı: Mehmed Emin Üsküdârî”, *II. Üsküdar Sempozyumu Bildiriler (Tarih: 12-13 Mart 2004)*, İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı, 2005, II, 523.

¹³⁸ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Meral Yayınevi, 1972, s. 400-402; Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü’ş-Şekâyık fî Ehli’l-hakâyık*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989, s. 105-108; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, I, 114; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü’l-Arifin*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955, II, 323.

¹³⁹ Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü’ş-Şekâyık fî Ehli’l-hakâyık*, s. 106.

Kâsırîzade'ye nispet etmesi muhtemeldir. Esasında Fındıklılı'nın bu iki zatı tefrik etmediği müşahede edilmektedir. Hayatı hakkında bilgi sahibi olmadığımız Kâsırîzade hakkında tek bildiğimiz 1151/1738 yılında vefat ettiği'dir.¹⁴⁰ Vefat tarihlerinin yakınlığı ve neseplerindeki benzerlik muhtemelen bu iki müellifin karıştırılmasına yol açmıştır. Nitekim Kâsırîzade'nin vefat yeri bilinmediği halde kayıtlara Üsküdârî şeklinde geçmiştir.

Mehmed Emin Şîrvânî ise Azerbaycan'ın Şîrvân şehrinde doğmuş olup babasının ismi Molla Sadreddin el-Hüseynî eş-Şîrvânî'dir. Bu zatın Üsküdârî'den yaklaşık bir asır önce 1036/1626-27 yılında vefat ettiği kesin olarak bilinmektedir. Hayatı hakkında geniş bilgileri sonraki kısımda vereceğimiz bu zatın, incelediğimiz en yaygın nüsha olan *Cihet-i vahdet* risalesinin asıl müellifi olduğunu tespit ettik. Nitekim risalenin önemli muhaşşilerinden Kara Halil Efendi'nin, haşiyesinin girişinde verdiği bilgiler buna işaret etmektedir. Söz konusu haşiyede Kara Halil şöyle demektedir:

1105 senesinde fazilet erbabının reisi -Allah rahmet eylesin Mehmed Emin diye bilinir- tarafından kaleme alınan *Risale-i Cihet-i vahdet*'in müzakeresini yaparken, dostlarımızdan ve büyüklerimizden bir kısmı risalenin üzerine bir haşiye yazmamı talep ettiler.¹⁴¹

Üsküdârî'nin 1149'da vefat ettiğini göz önünde bulundurarak ve babasının ilim tahsili ve tekke görevi sebebiyle Edirne'den İstanbul'a hicret etmesini de hesaba katarak Üsküdârî'nin 1070 ilâ 1100 yılları arasında doğduğu söylenebilir. Nitekim babası tahsilini Edirne'de 1097 yılında tamamlamış İstanbul'a ise 1103 yılında tayin edilmiştir.¹⁴² Dolayısıyla haşiyesini 1105 yılında kaleme aldığını açıkça beyan eden Kara Halil, Mehmed Emin'den bahsederken "Allah rahmet eylesin" lafzını kullanması sebebiyle asıl metnin yazarının söz konusu tarihte kesinlikle hayatta olan Üsküdârî değil, 1036 yılında vefat eden Şîrvânî olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde metnin en erken tarihli yazma nüshasının bile 1075 olduğu bilindiğine göre bu tarihte daha doğmamış olması ihtimal dahilinde olan Üsküdârî'nin risaleyi yazmış olması makul değildir. Yine Kâtip Çelebi'nin

¹⁴⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin*, II, 324.

¹⁴¹ Kara Halil, *Haşiye li'l-Mevla Kara Halil ala risale Muhammed Emin fi Ciheti'l-vahde*, İstanbul: Yahya Efendi Matbaası, [t.y.], s. 2.

¹⁴² Tiryaki ve Gökdağ, "Mehmed Emin Üsküdârî", s. 641.

İsâgocî'nin şerh ve haşiyelerinden bahsederken, Fenârî'ye yazılan tam haşiyelerinden birinin Şîrvânî'ye ait olduğunu zikretmesi¹⁴³ de bunu teyit etmektedir.

Tüm bunlardan anlaşılan odur ki, Fenârî'nin *Fevâid*'i üzerine yazılan haşiyelerden *Cihet-i vahdet* ismini taşıyan elimizdeki risale Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî tarafından telif edilmiştir. Mehmed Emin Üsküdârî'nin bu adı taşıyan fakat Şîrvânî'nin yazdığından farklı bir eseri olup olmadığı hususu halen araştırılmaya muhtaçtır. Esasında bu isimde olmasa bile Üsküdârî'nin *Fevâid*'e bir şerh yazdığı bilinmemektedir.

2.3. Mehmed Emin Şîrvânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam adı; Muhammed Emin b. Sadreddîn el-Hüseynî Mollazâde eş-Şîrvânî el-Hanefî'dir. Osmanlı kaynaklarında Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî şeklinde zikredilmektedir. Hayatı hakkındaki bilgileri Nev'îzâde Atâî (ö. 1045/1635), Kâtip Çelebi ve Muhibbî'den (ö. 1111/1699) öğrenmekteyiz. Kâtip Çelebi'nin biyografik bilgi vermekten ziyade Şîrvânî'ye işaret etmekle iktifa etmesine karşın Nev'îzâde ve Muhibbî tafsilatlı malumat aktarmışlardır. Son dönem biyografî yazarlarından Bursalı Mehmed Tahir, Mehmed Süreyya ve Bağdatlı İsmail Paşa'nın naklettikleri bilgilerin genellikle Atâî ve Muhibbî'den iktibas edildiği fark edilmektedir.

2.3.1. Hayatı

Mehmed Emin Şîrvânî günümüzde Azerbaycan sınırları içerisinde kalan Şîrvân'da dünyaya gelmiştir. Kaynaklar ilk eğitimini babası Sadreddin Şîrvânî'den aldığını ve onun gibi âlim bir zât olduğunu zikretmektedir.¹⁴⁴ Muhibbî, onun Molla Hüseyin Halhâlî'den (ö. 1014/1605) ders aldığını ve Halhâlî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*'yi kendisinden daha iyi olana kadar müzakere ettiğini ifade etmiştir.¹⁴⁵ Halhâlî'nin ise Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) çizgisinde yetişen mantıkçı, mütekellim ve astronomi bilgini olduğu bilinmektedir. Babasının Mollazâde el-Hüseynî şeklinde anıldığını ifade eden

¹⁴³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, (2007), I, 208.

¹⁴⁴ Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik - Şakaik-ı Numaniye ve Zeyilleri*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı yayınları, 1989, s. 712; Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşkî Muhibbî, *Hülâsatü'l-Eser fî'l-a'yânî'l-karnî'l-hâdi aşer*, Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284, IV, 475; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333, II, 23; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, II, 471-472.

¹⁴⁵ Muhibbî, *Hülâsatü'l-Eser fî'l-a'yânî'l-karnî'l-hâdi aşer*, s. 475.

kaynaklara bakıldığında Mehmed Emin Efendi ve ailesinin Şîrvân'da bu lakapla meşhur olduğu söylenebilir.¹⁴⁶ Şîrvânî'nin nesebi ve ailesi Osmanlı devrinde ise Sadreddinzâdeler olarak bilinmektedir. Azerbaycan dolaylarında Safevî (Nev'îzâde Revâfız diye zikreder) baskısı artınca Şîrvân'dan ayrılan Mehmed Emin, önce uzun bir müddet Halep'te ikamet etmiş daha sonra Diyarbakır'a geçmiştir. Burada zamanın Diyarbakır valisi Nasuh Paşa tarafından taltif ve ikram görmüş ve Hüsrev Paşa medresesine müderris olarak tayin edilmiştir.¹⁴⁷

Nasuh Paşa Osmanlı sadrazamı olunca Şîrvânî İstanbul'a hicret etmiş ve 1021 yılında Sahn müderrisliğine, ertesi sene Edirne Selimiyesi müderrisliğine, 1023 yılında Süleymaniye Darü'l-Hadis müderrisliğine ertesi yıl ise Halep kadılığına atanmıştır. 1025 senesinde Mekke payesi ile taltif olunup ardından kendisine İstanbul kadısı emekliliği ve Gemlik arpalığı gelirleri bağlanmıştır.¹⁴⁸ Ramazan 1027'de ise Sultanahmet Dârü'l-Hadis'i bitiminde İstanbul payesiyle medresenin ilk müderrisi olmuştur.¹⁴⁹ Mehmed Emin Efendi 1036 yılında vefat ederek vasiyeti üzere Üsküdar'da defnedilmiştir. Nev'îzâde vefatı için ayrıntılı bir tarih vererek "1036 Zilhicce'sinin üçüncü günü yevm-i ehad'de intikal ve riyâd-ı rıdvâna isiti'câl eyleyüp vasiyyeti üzere Üsküdar'da defn olundu" derken Mehmed Süreyya, ölüm tarihi için Recep 1036'nın ortalarını zikretmektedir.¹⁵⁰

2.3.2. İlmî Kişiliği

Kaynakların âlim oğlu âlim, fazilet erbabı, her fende önder ve ders-i âm olarak zikrettikleri Mehmed Emin Efendi, Osmanlı ilim ve kültür dünyasında önemli etkiler bırakmış bir ulema ailesinin büyüğüdür. Mehmed Süreyya'nın ailesi hakkında verdiği bilgilere nazaran Şîrvânî'nin çocukları ve ahfadının İstanbul kadılığı ve Şeyhülislamlık gibi payelere mazhar olduğunu öğrenmekteyiz. Buna göre Şîrvânî'nin üç oğlundan biri olan Feyzullah Mehmed Efendi müderrislik yapmıştır. Onun oğlu olan Sadık Mehmed

¹⁴⁶ Alper, *Osmanlı Felsefesi*, s. 334.

¹⁴⁷ Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 712; Muhibbî, *Hülâsatü'l-Eser fi'l-a'yâni'l-karni'l-hâdi aşer*, s. 476; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, s. 472.

¹⁴⁸ Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 712.

¹⁴⁹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, s. 472.

¹⁵⁰ Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 712; Muhibbî, *Hülâsatü'l-Eser fi'l-a'yâni'l-karni'l-hâdi aşer*, s. 476; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, II, 472; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 23; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn*, II, 275.

Efendi ise 1105 yılında Şeyhülislamlığa kadar yükselmiştir. Şîrvânî'nin diğer oğlu olan Ruhullah Mehmed Efendi ise bir müddet İstanbul kadılığı görevini icra etmiş ve daha sonra azledilmiştir. Nimetullah Efendi isimli öteki oğlu ise kadılık mesleği ile birçok beldede bulunmuştur.¹⁵¹

Muhibbî, o zamanlarda İstanbul kadısı olan Sadık Mehmed Efendi ile görüştüğünü ve ona Şîrvânî hakkında sorduğunu kaydetmektedir. Sadık Mehmed Efendi'nin zikrettiğine göre Şîrvânî'nin dersine üç yüzden fazla talebe iştirak ederdi. Hatta Kazaskerlerden bir grup onu rahatsız edip huzuru daraltmamak için pencereden dersi dinlerlerdi. Zekâsı ve sorulara daha önceden akla gelmeyen müthiş cevaplar vermesi ile ön plana çıkan Şîrvânî, Sadık Mehmed Efendi'nin naklettiğine göre İstanbul'a geldiğinde Kâdızâde-i Rûmî (muhtemelen Kâdızâde Ahmed Şemseddin¹⁵²) onun meclisine iştirak etmek istemiştir. Kâdızâde meclise gelip kendisine farklı ilimlerden otuz soru yönelteceğini söylediğinde “yastığımdan yanımı kaldırmadan sorularına cevap veririm, haydi sor” diyen Şîrvânî, hepsine doyurucu ve makbul cevaplar vermiştir.¹⁵³ Zamanının ilimlerinde derin bir vukûfiyet kesp ettiği anlaşılan Mehmed Emin Şîrvânî'nin kendinden sonraki ahfadına da bu ilim geleneği sirayet etmiş ve Osmanlı ulemasının alakasını celp etmiştir.

Pek çok ilim dalında eser telif eden Şîrvânî'nin cihet-i vahdete dair yazdığı risale pek çok isimle anılmakla birlikte meşhur olanı *Mehmed Emin ala Ciheti'l-Vahde* şeklinde kaydedilmiştir. Ayrıca *Risale fî Ciheti'l-vahde*, *Şerh ala ciheti'l-vahde lil-Fenârî*, *Ta'lika ala (bahsi/mebhasi) ciheti'l-vahde*, *Hâşiye ala Ciheti'l-Vahde fî dibaceti'l-Fenârî* gibi isimlerle kaydedilmiştir. Kütüphane kayıtlarındaki bu farklılığın sebebi büyük olasılıkla müstensihlerin farklı tercihleridir.

¹⁵¹ Ramazan Altıntaş, “Sadredinzâde Şîrvânî”, *DİA*, XXXIX, 208; Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, s. 336-337; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, I, 1016; II, 532-533; IV, 1256.

¹⁵² Nitekim asıl adı Musa olan meşhur Kâdızâde-i Rûmî 844/1440 civarında vefat etmiştir. Şîrvânî'nin ise söz konusu olayda ilmî birikimini ikmal etmiş olması göz önüne alındığında Kâdızâde-i Rûmî'ye yetişmesi kronolojik olarak imkân dahilinde değildir. Çünkü Şîrvânî'nin bir asır yaşadığını varsaysak bile Kâdızâde'nin vefat ettiği tarihte Şîrvânî henüz doğmamış olacaktı. Bu suretle söz konusu tarihte İstanbul'da Şeyhülislam olarak görev yapan Ahmed Şemseddin'in mezkûr Kâdızâde olması kuvvetle muhtemeldir.

¹⁵³ Muhibbî, *Hülâsatü'l-Eser fî'l-a'yânî'l-karnî'l-hâdi aşer*, s. 476.

2.4. Cihet-i Vahdet Risalesinin İçerik Yönünden Tahlili

Cihet-i vahdet ismini taşıyan risalelerin farklı kütüphanelerde rastladığımız nüshaları arasından en eski tarihlisi Ali isimli bir müstensihe ait olan 1075 tarihli nüshadır.¹⁵⁴ Ömer b. Abdullah isimli müstensihe ait bir diğer yazmaya ise 1077 tarihi düşülmüştür.¹⁵⁵ Müellif nüshasına rastlayamadığımız risalenin yaklaşık iki asır sonra matbû nüshaları yaygınlaşmaya başlamıştır. Bizim esas aldığımız metin ise Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye'nin 1308 tarihli ve Matbaa-i Amire'nin 1277 tarihli baskılarıdır.

Daha önce de ifade edildiği gibi elimizdeki metin temel olarak Fenârî'nin Ebherî üzerine yazdığı şerhin şerhidir. Fenârî'nin Ebherî'ye yazdığı şerhin girişinde bahsettiği cihet-i vahdet tabirinin açıklanması esasında oldukça az bir yekûn tutmaktadır. Şirvanî'nin yazdığı şerh ile metin adeta yeniden inşa edilmiştir. Elimizdeki örnek risaleyi incelediğimizde temel olarak üç ana bölüm ve alt başlıklardan oluştuğunu söyleyebiliriz: (1) Müellifin Mukaddimesi, (2) Fenârî'nin Ebherî'ye Yazdığı Mukaddimenin Şerhi ve (3) Cihet-i Vahdet Açısından Mantık İlminin Analizi. Bu bağlamda metnin genel görünümünü şu şekilde tasnif edebiliriz:

1. Mukaddime

- 1.1. Müellifin Cihet-i Vahdet Hakkında Yazmasının Sebepleri
- 1.2. Mantık Kitaplarının Giriş Kısımında Yazılanlar
- 1.3. Ebherî ve Fenârî'nin Tasarruflarının Açıklanması

2. Fenârî'nin Ebherî'ye Yazdığı Mukaddimenin Şerhi

- 2.1. Cihet-i Vahdet Kavramına Giriş
- 2.2. Cihet-i Vahdet Olgusunun İşlevi
- 2.3. Cihet-i Vahdetin Birleştirdiği Çoklukların Mahiyeti

2.3.1. Çoklukların Ortak Noktalarının Tayini

¹⁵⁴ Söz konusu nüsha Kütahya Vahit Paşa Yazma Eserler Kütüphanesi “*Haşiye ala Cihet-i vahdet*” ismiyle 00954 demirbaş numarasında kayıtlıdır.

¹⁵⁵ Şirvanî, *Cihetü'l-vahde*, müst. Ömer b. Abdullah, Kütahya Zeytinoglu Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 000829, 21 vr.

2.3.2. Çokluklar Arasında Konu ve Gayenin Önemi

2.4. Fenârî'nin “Bir Çokluğa Talip Olan Her Kişinin Hakkı” Sözüne Dair Tartışmalar

2.5. Cihet-i Vahdetin Faydası ve Yokluğunun Zararları

2.6. Gaye ve Fayda

2.6.1. Gaye ve Fayda Arasındaki Fark

2.6.2. Gaye ve Faydanın Bilinmesinin Neticeleri

2.7. Cihet-i Vahdetin Amacı

2.8. Cihet-i Vahdet-i Zatiyye

2.8.1. Zâti Araz Kavramı

2.9. Cihet-i Vahdet-i Araziyye

2.9.1. Gayenin Konuya Tabi Olması

2.10. İlme Dair İcmali Bir Tasavvur Sağlayan Başka Bir Yön: Tanım

2.10.1. Hadd ve Resm Kavramları

3. Cihet-i Vahdet Açısından Mantık İlmi

3.1. Mantık İlminin İlk Cihete Göre Tanımı

3.2. Mantık İlminin İkinci Cihete Göre Tanımı

3.3. Mantık İlminin Kısımları

3.3.1. Tasavvurat

3.3.2. Tasdikat

3.3.3. Tasavvuratın İlkeleri ve Maksatları

3.3.4. Tasdikatın İlkeleri ve Maksatları

Şîrvânî, risalenin mukaddimesinde dostlarından gelen ısrarlar sonucu cihet-i vahdet meselesi hakkında yazmaya koyulduğunu zikretmektedir. Çünkü bu mesele tüm ilimler için önemli olup bir ilmin tahsiline başlamak isteyenlerin öncelikle öğrenmesi gereken bir husustur. Bu bağlamda mantıkçıların kitaplarının giriş bahsini çok uzattığı için talebenin onca malumatı tahsil etmesinin oldukça zorlaştığını ancak Ebherî ve Fenârî'nin böyle yapmadığını ifade etmiştir.¹⁵⁶ Bu girişten sonra Fenârî'nin metninin şerhi kısmına başlayan Şîrvânî, geleneksel yazımda olduğu gibi önce metni verip gerekli kısımlarda kelime şerhini zikrettikten sonra cümlelerin uzun şerhini yapmaktadır.

Fenârî'nin ilk cümlesi olan “bir çokluğa talip olan her kişinin, birlik yönünü bilmesi gereklidir” şeklindeki ifadeleri risalenin merkezini teşkil eden *cihet-i vahdet* tabirinin ilk geçtiği yerdir. Bu noktada Şîrvânî, cihet-i vahdetin açıklamasını sunmaktadır. Buna göre genel olarak cihet-i vahdet her ne olursa olsun çoklukların kendisi sebebiyle bir gibi olmasını sağlayan yöndür. İlimler söz konusu olduğunda ise birbirinden bağımsız pek çok meselenin tek bir ilim gibi sayılıp, bu ilme tek bir isim verilmesini ve tedvinin yekpâre bir düzenle icra edilmesini sağlayan yöndür.¹⁵⁷ Cihet-i vahdetin en genel zemini her şeyin var olma noktasında ortak olmasıdır. Bu bağlamda bir birlik cihetinin derleyip toparlayamayacağı bir çokluk yoktur. Fakat Fenârî'nin sözündeki birliği sağlayan cihet, tüm birlik cihetlerini kapsamamaktadır. Dolayısıyla buradaki birlik yönü ilimlerin meselelerini toplayan birlik yönüdür.

Şîrvânî, daha sonra (ان من حق كل طالب كثرة) cümlesinde nekre şeklinde geçen çoklukların tüm çokluklara mı yoksa sadece bir kısım çokluklara mı tekabül ettiğine dair bir tartışmayı zikretmektedir. Zikrettiğine göre bir kısım şarihler “kesret”in mühmel olmasından ötürü tüm çoklukları değil bir kısmını kapsadığına kail olup, bu mananın mantığı öğrenenler için işlevsel olmadığını ifade etmişlerdir. Bazıları bu problemi nekredeki tenvinin umum bildirdiğini söyleyerek, bazıları ise belağatte mühmel lafızların külli kuvvette olduğunu ifade ederek çözmeye çalışmışlardır. Şîrvânî ise bunların problemi çözmediğini ifade etmektedir. Ona göre problem, sûr edatının (كل) kalan izafetin (طالب كثرة) tümüne şamil olduğu düşünülerek çözülebilir. Böylece cihet-i vahdetin

¹⁵⁶ Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti'l-vahde*, s. 3.

¹⁵⁷ Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti'l-vahde*, s. 4.

gerekliliğinin çokluğun talibi olan herkesi kapması mümkün olacaktır.¹⁵⁸ Risalenin Kara Halil tarafından yapılan haşiyesine göre bu hatayı yapan ilk kişi, Fenârî'nin diğer şarihi Burhaneddin Bulgârî, daha sonrakiler ise Kul Ahmet ve Abdurrahim'dir.¹⁵⁹

Cihet-i vahdetin bilinmesi ile talep edilen çokluğun tahsilinden önce talebede o çokluğa dair icmali bir bilgi hasıl olmaktadır. Cihet-i vahdetin yokluğunda ise (1) ya çokluğu tasavvur etmek mümkün olmayacak -çünkü hiçbir açıdan bilinmeyen bir şeyin talebi mümkün değildir- (2) ya da çokluk ona özgü bir cihetten değil daha genel bir cihetten tasavvur edilecektir. Çoklukları genel bir açıdan tasavvur etmekle ise hangi meselelerin matlup hangilerinin matlup olmadığına dair bir ayırım gerçekleşmeyecektir. Ancak cihet-i vahdet hakkıyla bilinirse (1) talebe kendini ilgilendiren meseleleri ayırt ettiği için herhangi bir meseleyi atlama tehlikesinden kurtulup, (2) kendisi ilgilendirmeyen meselelere gayretini boşa sarf etmemiş olur. Talep edilen çokluğun gayesini bilmek de talebenin tahsil sonucu elde edeceği faydayı bilmesine yaradığı için öğrenme şevkini artıracak, talebenin gayreti ve zamanı boşa harcanmayacaktır. Şîrvânî, ardından gaye ve fayda ayırımına gitmektedir. Buna göre fiilin sonunda ortaya çıkan semere, fayda ismini alırken fiilin kendisi için sadır olduğu şey ise gayedir.¹⁶⁰

Cihet-i vahdet-i zâtiyyenin konu, cihet-i vahdet-i araziyyenin ise gaye olduğunun gerekçelendirildiği kısımda; konunun bir şeye ait zâtî arazlardan ibaret olduğu ve zâtî bir durum olmasından ötürü cihet-i vahdet-i zâtiyye olarak isimlendirildiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla her ilmin konusu, bu ilimde zâtî arazları araştırılan şeydir. Zâtî arazlar şeye ya vasıtasız bir biçimde kendinden ya bir parçası bakımından ya da (kendine eşit) başka bir şeyden ötürü ilişkin şeylerdir. Burada Şîrvânî, cihet-i vahdet-i zâtiyye'nin niçin konu ile sınırlandırıldığına, hâlbuki yüklemde de zâtî bir durumu olduğuna dair bir sual zikredip cevaplandırmaktadır. Buna göre ilimlerin amacı konuların hallerini beyan etmektir. Oysa yüklem, konuların zatlariyle bilinmesi talep edilen sıfatlardır. Bu manadan dolayı alimler "ilimler, konuları itibariyle ayrılır" demişlerdir. Şayet bu ayırımı yüklem itibara alınsaydı tek bir ilim, pek çok farklı meseleyi barındırdığından birçok ilim haline dönüşecekti.¹⁶¹ Gayenin ifadesi olan cihet-i vahdet-i araziyye ise birçok

¹⁵⁸ Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti'l-vahde*, s. 4-5.

¹⁵⁹ Kara Halil, *Haşîye li'l-Mevla Kara Halil ala risale Muhammed Emin fi Ciheti'l-vahde*, s. 23.

¹⁶⁰ Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti'l-vahde*, s. 8.

¹⁶¹ Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti'l-vahde*, s. 11.

meselenin tek bir ilim gibi addedilmesi noktasında zâtî birlik yönünden sonra gelir. Çünkü konu, zâtî bir durum olduğu için arazi birlik yönüne nispetle daha faziletli ve tercihe şayandır. Bu bakımdan gaye meseleleri birleştiren ikincil bir yön olup, bir alettir. Zira bir şeyin mahiyet bakımından birliği sağlanmadığı müddetçe doğrultusu bakımından birliği sağlanamayacaktır. Bu noktada alet ilimlerinin gayesi olup olmadığına dair bir tartışmaya değinen Şîrvânî, alet ilmi olsun olmasın tüm ilimlerin bir gayesi ve tahsilinden sonra oluşacak bir faydası bulunmaktadır. Fakat alet ilimleri haricindekileri gayesi kendilerinin husule gelmesi iken alet ilimlerinin gayesi ise kendi dışındakilerin husule gelmesidir.¹⁶²

Alimler bir ilme başlanmadan evvel o ilme dair icmali şuuru sağlaması açısından ilmin tanımını ve resmini iki birlik yönünden biri ile yapmışlardır. Eserlerinin başında ilmin konusu ya da gayesi bakımından tarifinin zikredilmesi suretiyle talebenin körü kılavuz edinen birinin duruma düşmesinin önüne geçilmesi amaçlanır. Şîrvânî, bu meyanda mantık ilminin iki cihetten tanımını yapmaktadır. Buna göre mantık birinci yönden “ikinci akledilenlere ait zâtî arazların incelendiği ilimdir”.¹⁶³ Bununla birlikte mantığın konusu mutlak manada bunlar değildir. Çünkü böyle olsaydı ne kadar ilim varsa bunların hepsinin meselesi mantık ilminde araştırılıyor olacaktı. Bu yüzden mantığın konusu “bilinenden bilinmeyene ulaştırıcı olması bakımından” ikinci akledilirler ya da tasavvurat ve tasdikattır. Bu kaydın konulmasının nedeni mantığın diğer ilimlerden temyiz edilmesidir. Diğer bir ilmin konusu ve konunun kaydı mutlaka müsellemlenmelidir. Çünkü bir ilmi ilim yapan şey, o ilmin konusuna ait zâtî arazların o konuya yüklem olmasını gerekçelendirmektir. Bunun için ise konunun mutlaka önceden var olması gerekir.

Mantığın ikinci yönden tanımı ise “düşüncenin sahih ve fasid olanının bilindiği bir kanundur”.¹⁶⁴ Bu bağlamda mantığın tedvin edilmesinin amacı düşünen kişinin belli ilkeler ve durumlar hakkında düşünürken düşüncesinin doğrusunu yanlışından ayırması içindir. Bir şey hakkında düşünmenin amacı ise ya kavramsal (tasavvurî) bilinmeyenleri ya da yargısal (tasdiki) bilinmeyenleri tahsil etmek içindir. Böylece mantığın iki ana

¹⁶² Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti'l-vahde*, s. 12-13.

¹⁶³ Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti'l-vahde*, s. 18.

¹⁶⁴ Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti'l-vahde*, s. 24.

bölümü açıklanmış oldu: Tasavvurât ve tasdîkât. Her birinin ilkeleri ve maksatları bulunmaktadır. Tasavvurların ilkeleri, beş küllî; maksatları ise kavî-i şarihtir. Tasdiklerin ilkeleri, kaziyeler; maksatları ise kıyastır.¹⁶⁵

Şîrvânî, diğer şarihlerin açıklamalarını doğru bulmadığını ifade ederek hitama erdirdiği risalesini, meşgalesi sebebiyle bu kadar kısa tuttuğunu ve vakti olsaydı Fenârî'nin kalan kısımlarını da şerh edeceğini açıklamıştır. Bununla birlikte Şîrvânî'nin risalesi hacim bakımından diğer şarihlerden daha az olduğunu söyleyemeyiz. Kısaca tahlil etmeye çalıştığımız bu risale, cihet-i vahdet denilince akla gelen en yaygın risaledir. Her ne kadar Kul Ahmed, Burhaneddin, Kara Halil gibi önceki kısımlarda nispeten değindiğimiz farklı şarihler bulunsa da Mehmed Emin Şîrvânî'nin bu risalesi yaygınlaşmış ve diğer şarihler tarafından tahşiye edilmiştir. İşbu nedenle diğerlerinin aksine Şîrvânî'nin risalesini müstakil olarak ele almayı uygun gördük.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Şîrvânî, *Mehmed Emin ala Ciheti'l-vahde*, s. 27-30.

¹⁶⁶ Risalenin Mehmet Özturan tarafından yapılan tam Türkçe çevirisi için bkz. Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, s. 373-403.

3. Değerlendirme

Bu bölümde cihet-i vahdet kavramının mahiyetini ve gelişim serüvenini mümkün mertebe geniş bir yelpaze ile taramaya çalıştık. Saf halinin köklerini antik çağlara değin izleyebileceğimiz bu kavramın düşünce tarihi boyunca çeşitli açılardan ele alınıp değerlendirildiğini, teorik çerçevesinin ortaya konulduğunu ve bazı düzlemlerde tatbik edildiğini müşahade ettik.

Lafiz itibariyle *cihet-i vahdet* teriminin Molla Fenârî öncesi dönemde kullanılmaya başladığını söyleyebiliriz. Ancak kavramın içi doldurulmuş ve tam anlamıyla olgunlaşmış hali Fenârî ve sonrası dönemde karşımıza çıkmaktadır. İlgili bölümde incelediğimiz gibi -kullandığımız anlamda- cihet-i vahdet tabirini Fenârî öncesinde Fârâbî, İbn Sînâ ve Teftâzânî'nin kullandığını görüyoruz. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın beşli cihet-i vahdet taksimi olduğunu görmüştük. Fârâbî'ye göre ilimlerde birlik; (1) aynı öncülleri kullanmaları, (2) aynı konuyu paylaşmaları, (3) aynı amacı paylaşmaları, (4) birinin kanıtladığını diğerinin öncül olarak kullanması, (5) bir şekilde birleşik hale gelmeleri suretiyle meydana gelir. Ona göre nihai birlik yönü ise *var olmaktır*. Fârâbî'nin bu yaklaşımının birazdan göreceğimiz gibi Batı'daki ontolojik birliğe oldukça yakın olduğunu fark ettik. İbn Sînâ'nın ise konuda ortaklığı aslı addetmekle birlikte cinsten, münasebette, gayede ve ilkede ortaklık taksimine gittiğini görüyoruz. Teftâzânî'nin, Fenârî ve sonrasındaki kullanıma muvafık kaldığını ifade etmeliyiz. Bilindiği üzere cihet-i vahdet, zâtî ve arazî olmak üzere ikiye ayrılır: İlki konu birliği, ikincisi ise gaye birliğidir. Fenârî ve muhaşşîleri cihet-i vahdetin sağladığı birliğin itibârî olduğunda hemfikirdir. Yani esasında ilimler çokça meseleden ibaret olmakla birlikte mezkûr cihetler o çokluğu *birmiş gibi* ortaya çıkarırlar. Bununla birlikte konu olmaklığın bizzat kendisi hakîkî bir birliği teşkil edebilir. Mehmed Emin, Kara Halil ve Burhaneddin; doğal cismin doğa ilimlerine konu olmasını hakîkî bir birlik olarak görür. Bacon ve Comte'un da doğal birlik kabilinden bu görüşe kail olduğunu zikretmiştik. Bu bağlamda bilimlerin birliği tezinin cihet-i vahdetin altında konumlandığını söyleyebilme imkânı ortaya çıkmakla birlikte, Doğu'daki cihet-i vahdet ile Batı'daki bilimlerin birliği tezinin farklı düzlemlerde ele alındığına hükmetmek kanaatimizce daha isabetli olacaktır. Nitekim benzerliklerinin bulunması, onların tüm vasıflarında ortak olduğunu göstermemektedir.

Muhaşşîlerin konunun ne olduğuna dair tartışmalarına binaen her birinin onu, araz-i zatî olarak değerlendirdiği görülmektedir. Fenârî'nin en önemli muhaşşîlerinden Kul Ahmed araz-ı zâtîyi, “şeye kendinden yahut bir parçasından ötürü ilişen şeylerdir”, şeklinde tanımlamıştır. Peki, yalnızca konulardaki birlik mi cihet-i vahdet olarak tabir edilir? Mehmed Emin, Kara Halil, Kankarî ve Bulgârî, risaledeki “küll” lafzının yalnızca tedvin edilmiş ilimlere/çokluklara değil mutlak olarak tüm çokluklara şamil olduğu hususunda ittifaka yakın bir kanaate sahiptirler. Bununla birlikte aralarında oldukça uzun lugavî tartışmalar cereyan etmiştir. Geç dönemde cihet-i vahdetin Osmanlı fikrî gündeminden çekilmeye başladığı görülmektedir. Bu çerçevede Tehânevî'nin cihet-i vahdeti; zâtîyye (konu ve mahiyette birlik), araziyye (çokluktan hariç olarak ona arız olan) ve nisbiyye (nefsin bedene nispeti gibi) şeklindeki alternatif taksiminden başka bir açılım olmadığı tespit edilmiştir. Geç dönem ünlü mantıkçılarından Gelenbevî'nin de *mevdûiyyetü 'l-mevdû* diye tabir edilen konunun konu olma potansiyeli üzerinde durduğu fark edilmiştir.

Batı dünyası ve felsefî düşüncesine gelince, cihet-i vahdet diye tabir ettiğimiz meselenin bire bir yansımaları burada görmeyi beklemek kanaatimizce gerçekçi olmaktan uzaktır. Ancak yine de -bir önceki bölümde müşahade ettiğimiz üzere- oldukça benzer şekilde ele alındığını ve farklı açılardan değerlendirildiğini söylemek mümkündür.

İncelediğimiz kadarıyla Batı'da bu hususa yönelik beş farklı yönelim bulunmaktadır: (1) ontolojik birlik, (2) doğal birlik, (3) pragmatik ve gayeci birlik, (4) zihinsel birlik, (5) yöntemsel birlik. Ontolojik olarak bilimlerin birliğini savunanlar, tüm bilimlerin düzenlenmesi işlevini gören bir üst-bilim olduğunu varsaymışlardır. Aristo ve Flint, bunun metafizik ya da ilk felsefe olduğu görüşündedirler. Bunun dışında Flint tüm bilgi ve bilimlerin Tanrı'nın ezeli bilgisinde *bir* olduğunu ifade etmiştir. Nitekim tek olan zatın bilgisi de ayrılmaz olmalıdır. Doğal birlik ise bilimin konusunun doğa olduğunu savunanlar tarafından ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Richardson ve Bacon bilimlerin doğal nesneleri araştırması açısından bir olduğunu düşünmüşlerdir. Comte'u da pozitivist cihetiyle bu gruba dahil etmek mümkündür. Bilimlerin faydacı bir cihetle birliğini savunan pragmatistler olarak Spencer ve Neurath, onların yaşama ve insana faydalı olması bakımından aynı düzlemde olduğuna kail olmuşlardır. D'Alembert de bilimlerin gereksinimlerimizden neşet ettiğini düşünmekle bu gruba bir yönden dahil edilebilir.

Leibniz ve Bacon ise gaye tabiriyle kanaatimizce faydanın bir üst seviyesini kastetmiştir. Zihinsel birlik ise Descartes ve Kant tarafından dile getirilmiştir. Descartes küllî olarak kendini bilen zihni, bilimin ilk şartı olarak ortaya koyarken Kant, bilimlerin birliğini kategorik aklın sunduğu deneyimlerimizin birliğine dayandırmaktadır. Kant'ın doktrininin dolayısıyla bilim anlayışının ahlâkî bir veçhesi de bulunmaktadır. Yöntemsel birlik ise başta Platon'un diyalektiği ve mantıkçı-pozitivistlerin indirgeme kuramıyla temellendirdikleri şekilde bilimlerin aynı yöntemi kullanmasına atıfla ortaya konulmuştur.

Netice itibarıyla Batı'daki bilimlerin birliği tezi, İslâm dünyasındaki cihet-i vahdet anlayışına farklı yönlerden benzemektedir. İki tür cihet-i vahdet olduğunu görmüştük. Batıdaki yaklaşımlar ışığında pragmatik ve gayeci birliğin cihet-i vahdet-i araziyye ile benzer olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan incelenen konu birliğine dayanan doğal birlik cihet-i vahdet-i zâtîyye ile benzerlik arz etmektedir. Kant'ın dağınık bilgileri bilim rütbesine çıkaran teknik birliğin genel anlamıyla cihet-i vahdet ile bire bir örtüştüğünün altını çizmeliyiz. Ancak her ne kadar bu benzerlikler mevcut ise de temelde Batı'nın birlik yaklaşımının kalkış noktası herhangi bir yönden bilimleri birleştirmek iken İslâm dünyasındaki cihet-i vahdet yaklaşımının kalkış noktası dağınık olan bilgi ve meseleleri bir konuda birleştirmektir. Bu bağlamda Batı'nın birlik anlayışının genelde bilimsel metodoloji bağlamında oluştuğunu, İslâm dünyasındaki cihet-i vahdet anlayışının ise özelde bilgi teorisi çerçevesinde ele alındığını söylemek gerekmektedir.

Nihai kertede hem cihet-i vahdetin hem de birlik tezinin içi doldurulmamış bir düşünce biçimi ya da aklın verili ilkelerinden biri olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu ilke ister Kant'ın iddia ettiği gibi insanın uzun vadeli deneyimlerinden türemiş bir kategori olsun ister akla Tanrı tarafından verilmiş olsun; bedîhî ya da *a priori* bir nitelikte gibi görünüyor. Olağanüstü bir şekilde insan, şeyleri farklı cihetlerden birleştirip onları başka (ve anlamlı) bir surete büründürme yeteneğini haizdir. Esasında doğayı incelediğimizde bu gerçekliği her parçasında müşahade edebiliriz. Örneğin etrafımızda gördüğümüz canlı her şey cansız parçalardan oluşmuştur. Organizmalar hücrelerden, hücreler proteinlerden, proteinler atomlardan teşekkül etmiş ve her bir seviyede farklı özellikler vücuda gelip kendi mahiyetine katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla bütün olan şey, parça olan şeylerden farklı bir niteliğe sahip olmuştur. Yine

aynı şekilde tek tek insanlar kendilerinden daha farklı ve fazla olan aileyi, toplumu ya da kurum ve kuruluşları teşkil etmektedir.

Parçaların bir araya geldiğinde kendilerinden daha fazla bir anlam ifade edebilmesi, kanaatimizce doğanın temel ilkelerinden biridir. O halde doğadan bir parça olan insan aklının da şeyleri bir araya getirip onlara farklı bir özellik ve farklı bir cihetten bakması aslında doğaya ve kendisine verilene uygun davranması anlamına gelmektedir. İnsanın küllî bir cihete duyduğu bu ihtiyaç veya alışkanlık ya kendi içinden ya da kendi dışındaki bir şeyden kaynaklanmıştır. Düşünce tarihinde tüm ilkelerin insandan kaynaklandığını savunan hümanistler olduğu gibi bu kaynağı bizzat doğanın kendisine veya doğadan ayrı olan aşkın bir varlığa irca edenler de olmuştur. Kelâmcılar bu özelliğin her halükârda doğa-üstü ve aşkın bir varlıktan neşet ettiğini savunmuşlardır. Nitekim doğadan kaynaklansa dahi doğanın da yaratılmış (muhtes) olduğunu kabul etmişlerdir.

İKİNCİ BÖLÜM: CİHET-İ VAHDET KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE KELÂM İLMİNDE KONU VE GAYE MESELESİ

B/ilmilerin konu ve gayelerinin tespitinin ehemmiyetini önceki bölümlerde aktarmıştık. Rastgele yığılmış malumatın düzenli ve anlamlı bir şekilde kümelenmesi hem insan zihni hem de bilginin pratik alandaki etkinliği açısından alternatifsiz bir çözüm olduğu için böylesi bir kümelenmenin ölçütlerinin belirlenmesi de aynı derecede ehemmiyetli ve alternatifsiz olmak durumundadır. Bu bağlamda önceden de belirttiğimiz gibi konu ve gaye ölçütleri üzerinde durulmuştur. Konu, sözü edilen dağınık malumatın mahiyetine yönelik bir kümelemenin kalkış noktasıyken gaye, onun doğrultusuna yönelik bir birleştirmenin referansı olarak alına gelmiştir.

Kelâm ilmine gelince; gelişim süreci boyunca konu ve gaye tespitinin oldukça yoğun bir biçimde tartışıldığı görülmektedir. Nitekim kelâm, kendini küllî bir ilim olarak konumlandırmış, bu hususta kendisinin hasmı/rakibi olarak gördüğü felsefe (özellikle metafizik ya da ilm-i ilâhî) ile hangi noktalardan ayrıldığını belirlemeye özen göstermiştir. Bu amaca matuf olarak, kelâmın başlangıcından günümüze konusunun ve gayesinin ne olduğuna dair tartışmalar gerçekleşmiş, risaleler kaleme alınmış ve kelâmın kuşatıcı ve bir o kadar da ayırıştırıcı bir tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Kelâm ilminin konusu ve gayesinin tespitinin hem İslâmî ilimler için hem de kendisinin öz mahiyeti ve pratik kaygısı için “problem” olarak ele alınmasının gerekliliği de işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Nitekim kendi öz mahiyeti bakımından kelâmın -şayet varsa- postulatı olan ilkeleri ve problem olarak ele alacağı mesâil kısmı belirlenmiş olacak, pratik kaygısı bakımından ise ispat edici mi yoksa salt savunmacı mı olduğu açıklığa kavuşmuş olacaktır.

Bu bölümde, kelâmın ilk dönemlerinden klasik dönemine kadar ulaşabildiğimiz eserlerden derlenen kelâm tanımlarından hareketle; onun konusu ve gayesinin hangi evrelerden geçtiğini tespit edip, tarihsel bağlamdan uzaklaşmadan tahlil etmeye çalışacağız. Bu tahlilin amacı kelâmın diğer ilimlerden ve özellikle baş rakibi olan felsefeden ayrışma noktası olan *cihet-i vahdetinin* ne olduğu ve ne olabileceği üzerinde durmak suretiyle, problemi mümkün mertebe tasvir etmekten ibaret olacaktır. İlk dönem tasvir ve tahlil edebilecek yetkin örneklerden yoksun olduğu için başlıca kaynaklarımız

makâlât türü eserler oldu. Böylece ilk dönemlerde tartışılan meselelerin ne olduğundan hareketle bir tespit yapmaya çalıştık. Klasik, özellikle post-klasik dönem ise oldukça fazla sayıda örneği barındırdığından temsil gücü yüksek, aynı zamanda konu ve gayeyi problem olarak ele alan eserleri temel alarak değerlendirmelerde bulunduk. Bunun yanı sıra modern dönemde bu hususa dair yapılan eleştiri ve katkıları da göz önünde bulundurmaya çalıştık.

Tanımlama, kuşatma ve zapt altına alma yanında fertleri olmayan şeylerden ayırtırmaktır. Dolayısıyla tanım, özellikle ilimler söz konusu olduğunda müellifler tarafından üzerinde durulan ilk husus olmuştur. Herhangi tanımına rastlayamadığımız ilk dönemlerde kelâmın bir disiplin olarak inşasına katkıda bulunan meselelerin bize oldukça yardımcı olduğunu belirtmek gerekir.¹⁶⁷ Müteahhirîn döneminde ise bu hususta oldukça şanslı olduğumuz söylenebilir. Nitekim eserlerin mukaddimelerindeki değerli bilgilerin yanı sıra kelâmın tarifi, konusu ve gayesini tartışan müstakil risaleler dahi kaleme alınmıştır. Modern döneme gelince Müslüman dünyasının siyasi ve toplumsal sorunlarından dolayı daha çok eleştirel bir yaklaşım olduğunu görüyoruz. Ancak modern dönem, problemin mahiyetine yönelik teorik düzeyde tartışma yerine dönemin pratik-siyasi kaygılarından hareket ettiği için temel referans noktamız olmadı. Bunun yerine zikre değer gördüğümüz tartışma ve önerilere işaret etmekle yetindik.

1. Kelâm İlminin Konusu Bağlamında Tanımları

Bu kısımda, genellikle ilimler tasnifi eserlerinden derlediğimiz çeşitli tanımlar çerçevesinde kelâmın konusunun değişen yapısını ve diğer ilimlerden ayrıştırılma ölçütünün ne olduğunu tahlil etmeye çalışacağız. İlimler tasnifi eserlerinin temelde tanımlamakla yetindiğini ve müelliflerin genelde kelâmcı olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda kayda değer bir tartışmanın olmadığını müşahade ederiz. Bununla birlikte kelâmın felsefeden ayrıştırılma ölçütünün ne olduğuna dair çeşitli tahlil ve mukayeseler yapıldığını görmekteyiz. Bu meyanda birazdan göreceğimiz gibi kelâmın “İslâm kanunu”nu gözetmesi ve gayesinin farklı olması ile temayüz ettiği üzerinde

¹⁶⁷ Kelâmın bir disiplin olarak inşa sürecine dair oldukça kuşatıcı bir çalışma için bkz.; Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”, (Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

durulmuştur. Bunun yanı sıra kelâmın konusunu daraltmak suretiyle onu felsefeden ayırtıranlar da olmuştur.

İslâm tarihinde ilk ilimler tasnifinin Câbir b. Hayyân'a (ö. 200/815) ait olduğunu zikretmiştik. O, *Kitâbü'l-Hudûd* adlı eserine 'tanımlamaktan maksadın ne olduğunu' açıklamakla başlamaktadır. Câbir'e göre tanımda amaç "[tanımlanan şeyin] kendisinde olanın tanımın dışında kalmaması, kendisinde olmayanın da tanıma dahil olmaması için hakikat üzere tanımlananı kuşatmaktır".¹⁶⁸ Tanımın en meşhur şartı olan *efrâdını câmi' ve ağyârını mâni'* şartını akla getiren bu ifade, kelâmcılar nezdinde de kabul görmüştür. Ancak kelâmcılar ayırtırmanın, şeyin kendiliğini ifade eden cevheri ile değil daha ziyade var oluş formu olan arazı ile mümkün olduğu üzerinde durmuşlardır. Bu tutumu izlemelerinde zihni varlık kategorisini kabul etmemelerinin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Zira ayırık mahiyetler gibi olmayan cevherler kelâmcılar nezdinde mütecanistir. İbn Fûrek'e göre tanım; "tanımlanan ile hiçbir yolla onun parçası olmayanı [mâ leyse minhü bisebîl] ayırtıran söz"¹⁶⁹ iken Cüveynî'ye göre "onun ayrışmasını sağlayan özelliği"dir.¹⁷⁰ Bu cihetten Eş'arî gibi bazı kelâmcılar tanımlarda müşterek vasıfların zikredilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Çünkü müşterek vasıflar, tanımlananda bazen eksiklik bazen de fazlalığı gerektirdiği için kuşatmak yerine yalnızca bir kısmına işaret etmeyi gerektirir. Dolayısı ile Eş'arî'ye göre tanım "yalnızca tanımlananın türünü kapsayıp onun [fertlerinin] dahilinde olmayanı dışlayan"dır.¹⁷¹ Kelâm ilminin tanımına gelince, onun ayırtıcı niteliğine yani "cihet-i vahdet-i *araziyye*"si olan gayesine yapılan vurgunun kelâmcıların zikrettiğimiz tutumuyla ilgisinin olduğunu düşünüyoruz.

¹⁶⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâbü'l-Hudûd*, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan, ed. Mevlüt Uyanık, Ankara: Elis Yayınları, 2015, s. 34.

¹⁶⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl (hudûd ve'l-muvâzaât)*, thk. Muhammed Süleymani, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999, s. 78.

¹⁷⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh (Telhîsu't-Takrîb)*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996, I, 107.

¹⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerredü makalati's-şeyh Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1987, s. 10. Ayrıntı için bkz.; Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* XII, sy. 23 (2007/2): 80-81.

1.1. Erken Dönemde Yapılan Tanımlar

Erken dönemde kelâm ilminin üstte zikredilen tanım teorisine mutabık başı sonu belli bir tanımına rastlamak güçtür. Bu dönemden edinebileceğimiz en iyi sonuç telifleri tarayıp tartışılan ana meseleleri incelemek suretiyle alimlerin kelâmdan ne anladığını ortaya koymaktır. Erken dönemde kelâm ilminin *akâid*, *tevhid ilmi* yahut *usûlü’ d-dîn* şeklinde anlaşıldığını söyleyebiliriz. Bu isimlendirmelerin temel saiki tartışılan konuların mahiyetiyle oldukça ilintilidir. Aşağıda belli başlı kelâm tanımlarını herhangi bir mensubiyet ve kronoloji gözetmeksizin tanımda kullanılan öğeleri dikkate aldığımız bir tasnif ile sunmaya çalıştık. Bu bölümün sonuç kısmına geçmeden evvel tanımlar ışığında yaptığımız söz konusu tasnifin bir değerlendirmesi ile seçtiğimiz çağdaş iki tanım denemesine dair görüşlerimizi beyan ettik.

İlk İslâm filozofu olarak itibar edilen ve aynı zamanda ilimler tasnifinde öncü olan **Kindî**’nin (ö. 252/866?) bu hususa dair yaptığı müstakıl bir çalışması elimize ulaşmamıştır. Ancak *Kitâbü Aristotâlis ve mâ yahtâcü ileyhi fî tahsîli’l-felsefe* adlı risalesinde Kindî’nin ilimler tasnifine dair bir fikir edinilebilmiştir. Fakat burada da kelâm ilmi için özel bir tanım yapmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Kindî’nin yazdığı bir takım risalelerden hareketle onu Mu‘tezile kelâmı ile ilişkilendirenler olmuştur.¹⁷²

1.1.1. el-Fıkhu’l-Ekber

Bildiğimiz manada sistematik bir tanım yapmasa da kelâmın “el-fıkhu’l-ekber” şeklinde isimlendirilmesi çoğunlukla kendisine nispet edilen Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) bu kavramdan ne anladığına dair açıklamalarını burada zikretmek gerekir. Günümüze ulaşan ve kendisine nispet edilen beş eserinden özellikle *el-Fıkhu’l-ekber* ve *el-Fıkhu’l-ebzat* kelâma dair görüşlerinin net bir şekilde belirlenebildiği iki eserdir. Bu eserlerde bazen ilm-i tevhid, bazen de bizzat el-fıkhu’l-ekber ibaresinin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin oğlu Hammâd’ın rivayet ettiği *el-Fıkhu’l-ekber*’in girişi şöyle başlamaktadır: “Tevhidin aslı ve buna iman etmenin en doğru yolu şudur: *Allah’a, meleklerine,*

¹⁷² Bazı İslâm dışı fırkalara reddiye yazması ve salah-aslah, istitaat, tevellüd vb. hususlarda Mu‘tezile gibi düşünmesinden dolayı onun Mu‘tezile kelâmcısı olduğunu iddia edenler olmuştur. Bkz.; Mahmut Kaya, “Kindî”, *DİA*, XXVI, 41-58.

kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna, hesap, mizan, cennet ve cehenneme inandım, bunların hepsi de haktır, demek gerekir.”¹⁷³ Ebû'l-Muti' el-Belhî'nin rivayet ettiği diğer eserinde ise Ebû Hanîfe'nin fıkıh-ı ekberi şu şekilde ifade ettiği nakledilmiştir:

(a) Ehl-i kiblede olan bir kimseyi herhangi bir günahından dolayı tekfir etmemen (b) Kimseyi imandan uzaklaştırmaman (c) Marufu emredip, münkerden sakındırman (d) Senin için takdir edilenin sana mutlaka isabet edeceğini, takdir edilmeyenin de sana isabet etmeyeceğini bilmen (e) Hz. Peygamber'in ashabından hiçbirisi ile ilgini kesmemen, birini sevip diğerini sevmemezmek etmemen (f) Hz. Osman ile Hz. Ali'nin durumunu Allah'a havale etmendir.¹⁷⁴

Ebû Hanîfe'nin bu ifadeleri, döneminin siyasi amillerle şekillenen itikadî durumunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Görüldüğü üzere kelâm ilminin teşekkül döneminde başı sonu belli ve tanımı yapılmış bir ilimden söz etmek mümkün değildir. Yine de Ebû Hanîfe'nin temellerini attığı itidalli yaklaşımın Ehl-i Sünnet kelâmının nüvesini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

1.1.2. Usûlü'd-dîn

Câbir b. Hayyân, ilimleri temelde din ilimleri ve dünya ilimleri olmak üzere ikiye taksim eder. Din ilimleri de aklî ve şer'î şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kelâm ilminin doğrudan ismi geçmese de şer'î ilmin zahirî kısmında bulunduğu kanaatindeyiz. Şer'î-zahirî ilmin tanımını **“tabiata, akıllara ve tabi'î nefislere uygun tümel duruma dair umumi usûllerin bilinmesi”** şeklinde zikreden Câbir, şer'î ilimlerin genel olarak ölümünden önce ve sonraki şeylerle ilgili faydalı yolların [sünen-i nâfi'a] bilinmesine yaradığını söylemektedir.¹⁷⁵ Bu bağlamda kelâm ilmin **“dünya ve ahirete ilişkin tümel durumların usullerini araştıran ilim”** diye tanımlandığını ifade etmek mümkündür. Burada “usûl” kelimesinin bilinçli bir tercih olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Câbir'in yaşadığı dönemin, kelâmın usûlü'd-dîn yönünün ağır bastığı bir dönem olduğu söylenebilir. Câbir, dinî ilimlerden aklî olan ilm-i ilahiyyi “ilk illeti ve vasıtalı ya da sadece bir vasıtayla ondan olan şeyi bilmektir” şeklinde

¹⁷³ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ekber”, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, s. 70.

¹⁷⁴ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ebsat”, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, s. 44.

¹⁷⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 42-44.

tanımlamıştır. O halde usûlü'd-din tabiat, akıllar ve nefislerle ilgilenirken metafizik ilk illet ile ilgilenmektedir. Bu tanımlardan anlaşılan odur ki Câbir, döneminin “el-mütekellimûn fi't-tabîa” denilen kelâmcılarından haberdardır. Hayatının çoğunu Kûfe’de geçirdiği bilinen Câbir’in, daha ziyade Basra ekolüne mensup Mu‘tezile’den haberdar olması hasebiyle kelâmın tabiatçı yönüne vurgu yaptığını söylemek mümkündür. Nitekim Basra ekolünün en etkili temsilcilerinden Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm ve Câhiz’in; fizik, optik, zooloji gibi doğa bilimleri ile ilgilendiği bilinmektedir. Bunun yanı sıra İslâm toplumunda kendinden “tabiatçı filozof” olarak bahsedilen ilk alimin Câbir olduğu¹⁷⁶ da göz önünde bulundurulunca, yapılan tercihlerin ve vurguların arka planı bir nebze de olsa aydınlanmaktadır.

Kelâm ilminin *usûlü'd-dîn'in bir kısmı* olarak tanımlandığı bir diğer eser **Ebû Hayyân et-Tevhîdî**'nin (ö. 414/1023) *Semerâtü'l-ulûm*'udur. Ebû Hayyân'ın, usûlü'd-dîni daha kapsayıcı, kelâmı ise onun bir alt başlığı gibi addetmesinde temel aldığı metodik kriterin etkili olduğu görülmektedir. Nitekim o, kelâm ilminin mahza akıl ve Allah'ın kitabının temel alındığı dakîk ve celîl şeklinde iki kısmının olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁷ Mahza akıl yöntemiyle araştırılan (nazar) konularını; hüsn-kubh, imtina-imbân, vücup-cevaz, kudret-acz, tadil-tecvir ve tevhid-tekfir olarak zikreden Ebû Hayyân'ın, Farâbî okuluna mensup bir felsefeci ve Arap nesrinde Câhiz'den sonra anılan en güçlü üslupçu olduğu da göz önünde bulundurulunca felsefî kelâm döneminin kelâmını yansıttığını söyleyebiliriz.

Usûlud'd-dîn denilince bu isimde müstakil kelâm eseri yazan ünlü Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve ünlü Hanefî usulcüsü Pezdevî'yi (ö. 493/1100) anmak gerekir. Bağdâdî, her ne kadar eserinin adını zikretmese de “bu, usûlü'd-dînden on beş aslı zikrettiğimiz kitaptır” şeklindeki ifadesi¹⁷⁸ sebebiyle eseri, tabakât kitaplarında bu isimle meşhur olmuştur. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey'in bu on beş aslı kabul ettiklerini belirten Bağdâdî, her bir aslın da kendi içerisinde on beş meseleye ayrıldığını belirterek kitabının toplamda iki yüz yirmi beş meseleyi havi bulunduğunu ifade etmiştir. Muhammed Aruçi, Bağdâdî'nin zikrettiği on beş ana usulü altı bölümde

¹⁷⁶ Burhan Köroğlu, “Tabiatçılar”, *DİA*, XXXIX, 327.

¹⁷⁷ Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *Semerâtü'l-ulûm*, Şerh, ta'lik ve tahkik Enver Mahmud Zenati, Muhammed Gali Ali Berekat, Dimeşk: Dâru Ninevâ, 2009, s. 23.

¹⁷⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928, s. 1.

incelemiştir. Buna göre ilk bölüm, birinci asıldan ibaret olup *bilgi ve varlık bahislerine* ayrılmıştır. İkinci bölüm, iki ila altıncı asılları kapsayıp, *ulûhiyyet bahislerini* geniş bir şekilde ele almaktadır. Kitabın yedi ila onuncu asıllarından müteşekkil olan üçüncü bölüm, *nübüvvât bahislerini* ele almaktadır. Dördüncü bölüm, *ahiret hallerine*; beşinci bölüm *imamet bahislerine* ve altıncı bölüm ise *küfür ve bid'at ehline uygulanacak hükümlere* ayrılmıştır.¹⁷⁹

Ünlü Hanefî usulcüsü Pezdevî'de (ö. 493/1100) de usûlü'd-dîn kullanımını görmek mümkündür. Pezdevî'ye göre kelâm ilmi “*öğretilmesi/öğrenilmesi farz-ı ayn olan usûlü'd-dîn meselelerinin beyanıdır*”.¹⁸⁰ O, kitabına başlarken bidatçı ya da dalalette gördüğü mezheplerin bazı alimleri ve eserlerini zikredip bunlardan uzak durulması gerektiğini savunur. Sonrasında doksan altı meselenin Hanefî-Matürîdî çizgisine göre tartışmasını yapmaktadır. Klasik tasnife uygun olarak eserine bilgi bahisleri ve hudûs-i âlem gibi konularla başlayıp imamet meseleleri ile devam eder ve kitabını İslâm mezhepleri içinden çıkan bazı fırkaların kısaca tanıtımıyla hitama erdirir. Hanefî-Matürîdî metodunu takip eden bir diğer fakih-mütekellim olan Semerkantlı Alâüddîn Üsmendî (ö. 552/1157?) *Lübâbü'l-keâm* adlı eserinde kelâmın konusu ve gayesini dikkate alarak zikrettiği pasajda kelâm için şu ifadeleri kullanır: “*Usûlü'd-dîne dair olan “kelâm”dan maksat odur ki; doğru inancı beyan etmek, Allah’a ve sıfatlarına dair bilgiyi elde etmektir*. Ta ki mükellef (olan insan) bu ilim sayesinde sonsuz nimete erişsin ve daimî bir azaptan da kendisini korusun.”¹⁸¹

Usûlud'd-dîn ve kelâm ayrımını yapan başka bir alim İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). O, kelâmı usûlud'd-dîn'den ayırarak esasında kendi tutumunu izhar etmiştir. Kelâmı ve metotlarını eleştirileriyle tanınan İbn Teymiyye'ye göre usûlü'd-dîn ya da fıkıh-ı ekber; *Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahirete ilişkin bilgiyi tazammun eden kısımdır*. Bu ilmin aklî tartışmalar yapılan kısmına ise kelâm adı verilir.¹⁸² Ebû Hayyân ve İbn Teymiyye'nin bu ayrımında muvafakat etmesi ilginçtir.

¹⁷⁹ Aruçi, “Usûlü'd-Dîn”, *DİA*, XXXXII, 215-217; Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, s. 1-3.

¹⁸⁰ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963, s. 4.

¹⁸¹ Alâüddîn el-Üsmendî es-Semerkandî, *Alaeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-Kelâm adlı eseri*, tahkik ve neşir M. Sait Özervanlı, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005, s. 33.

¹⁸² Refik Acem, *Mevsû'ati mustalahati İbn Teymiyye (hucetü'l-İslâm)*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2003, s. 338.

Ancak zannımızca İbn Teymiyye'nin bu tutumunun temelinde kelâmı zemmetmesi ve akaide dair ilmi uğraşın usûlü'd-dîn çerçevesinde yapılması gerektiğine dair görüşü yatmaktadır. Ebû Hayyân'ın celîl/asıl kelâmın usûlü'd-dîn olduğunu, aklî yöntemi kullanan kısmının ise dakik/fer' olduğunu tasrih etmesine gelince; bu durumun, aklî/burhanî faaliyetlerin ilmi düzeydeki temsilcisini -Fârâbî'de olduğu gibi- felsefe olarak konumlandırmasından kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Usûlü'd-dîn vurgusu yapan bir diğer alim **İbnü'l-Ekfânî** (ö. 749/1348) *İrşâd*'ında usûlü'd-dîni, **“kendisinde; şeriat sahibinin tasrih ettiği görüş ve inançların aklî delillerle açıklandığı, ispat edildiği ve karşıt görüşlerin çürütüldüğü ilimdir”** şeklinde tanımlamıştır.¹⁸³ Nübüvvet meselelerinin araştırıldığı ayrı bir ilim olarak ilm-i nevâmîs'i¹⁸⁴ zikreden İbnü'l-Ekfânî, cedeli de farklı bir ilim olarak konumlandırmıştır. Ancak ilginç olan nokta İbnü'l-Ekfânî'nin “mevcûdâtın hallerini konu edinen ilim” şeklinde tanımladığı metafiziğe yüklediği misyonun kelâm ilmine benzer şekilde “inanılması zorunlu olan doğru itikadı ve kaçınılması gereken batıl itikadı kat'î deliller serdetmek suretiyle açıklamak” olarak tayin etmesidir. Bunun yanı sıra metafiziği insanın kemali ve dar-ı bekada saadete erişmek için bizzat maksud olan ilim şeklinde ortaya koyan¹⁸⁵ İbnü'l-Ekfânî, metafiziği incelediği bu kısımda tüm felsefe okullarını açıkladıktan sonra düalist grupları eleştirmiş, ardından Müslüman inanç fırkalarından ve aralarındaki ihtilaftan bahsetmiş, sonunda ise Hristiyan ve Yahudi inancını ele almıştır.¹⁸⁶ Bu hususların kelâmcıların uhdesinde gerçekleştirildiği açıkken İbnü'l-Ekfânî'nin böylesi bir misyonu da metafiziğe ilave etmesinin altında yatan temel sebep, tüm ilimlerin en üstünü ve diğer ilimlerin kendisine ihtiyaç duyduğu ilim olarak ilm-i ilahî'yi koyan felsefî anlayıştır. Nitekim İbnü'l-Ekfânî, ahirete taalluk eden faydaları haiz olan ilimlerin bile ilm-i ilahi için bir araç olduğunu, dünya maişetinin teminine yarayan ilimlerin ise bu ilme hizmet ettiğini dile getirmiştir.¹⁸⁷

¹⁸³ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd*, s. 43.

¹⁸⁴ İbnü'l-Ekfânî, Cebrail'in “nâmûsü'l-ekber” şeklinde meşhur olan ismine atıfla bu ismi verdiğini zikreder. İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd*, s. 40.

¹⁸⁵ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd*, s. 29.

¹⁸⁶ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd*, s. 39-40.

¹⁸⁷ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd*, s. 29-30.

1.1.3. İlmü't-Tevhîd ve's-sıfât

Bilindiği üzere kelâm ilminin isimlerinden biri de '*tevhid ve sıfatlar ilmi*' dir. İlk dönemde tartışılan meseleler binaen yapılan ve genellikle Ebû Hanîfe gibi selef alimleri tarafından kullanılan bu isimlendirme doğal olarak felsefî konulardan ve kelâmın dakik mesailinden soyutlanmış bir kelâm devresine işaret eder. Bunun yanı sıra bu dönemde tartışılan meseleler daha ziyade tevhid ve Allah'ın sıfatlarına dair olduğu için selef alimleri tarafından telif edilen "tevhid risaleleri" şeklinde bir literatür oluşmasına da sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla sonraki dönemlerde tevhide yapılan vurgu, kelâmın ilk dönemdeki gibi saf olması gerektiğini savunanların tutumu olmuştur. Bu bağlamda öne çıkan **İbn Haldûn**, (ö. 808/1406) *Mukaddime*'sinde görüşünü açıkça bildirmiştir. Kelâm ilmini "*imânî akîdeleri aklî deliller ile ispat edip, selef ve ehl-i sünnet mezhebinden sapmış bidat ehlini reddetmeye medar olan huccetleri kapsayan ilimdir*"¹⁸⁸ şeklinde tanımladıktan sonra iman akîdelerinden kastın tevhid olduğunu zikretmeden geçmez. Wolfson, İbn Haldûn'un *iman esasları hakkında tartışmaktır* şeklindeki bir tanımını daha zikredip, teknik olarak bu tanımdan daha açık bir tanım görmediğini beyan etmiştir.¹⁸⁹ İbn Haldûn'un selef ve ehl-i sünnet vurgusu birazdan göreceğimiz gibi, kelâmın felsefeyle karışmasını doğru bulmayan yaklaşımının bir sonucudur. İlâhiyyatın (ya da metafiziğin) mutlak varlıktan bahseden ilim olduğunu ifade eden İbn Haldûn, felsefecilerin bu ilmin en şerefli ilim olduğu ve asıl saadeti sağladığı iddialarını zikretmiştir. Buna göre; Gazzâlî felsefecilere karşı birçok reddiye tahrir etmiş, sonra müteahhirin dönemi kelâmcıları kelâm ilminin meselelerini, felsefenin meseleleriyle karıştırmışlar böylece kelâm ve felsefenin konuları birbirine benzediği için sanki kelâm ve felsefe tek bir ilim gibi addedilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*'sini ve Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *es-Sahaifü'l-ilâhiyye*'sini örnek veren İbn Haldûn, bu suretle insanların bu ilimlerin konu ve gayelerinin aynı olduğunu düşünmeye başladıklarını ifade ettikten sonra "bu iş zinhar doğru değildir" diyerek görüşünü açık bir biçimde ifade etmekten geri durmamıştır. Zira ona göre;

¹⁸⁸ Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dîmaşk: Dâru Ya'reb, 2004, II, 205.

¹⁸⁹ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 3.

Kelâm, şeriatın alınan akaidi, selevin naklettiği şekilde kabul edip bu meyanda akla ırcaya yer yoktur. Yani akli deliller olmadan akaid sabit olmaz hükmü yanlıştır. Çünkü şeriat yanında akla ihtiyaç yoktur. Kelâmcıların kullandığı akli deliller ve akıl yürütmeler ise felsefi metottaki gibi bilgi ve marifet elde etmek için olmayıp, bilakis selevin ortaya koyduğu akaidi teyit ve takviye için ve akli delillerden yardım alan ehl-i bid'at'ın şüphelerini def ve izale etmek içindir. Bu ameliye selevin naklettiği akaidi nakli delillerle sahih kabul ettikten sonradır.¹⁹⁰

İnsanların bu husustaki asıl görevinin, şer'-i şerifin getirdiklerine olduğu hal üzere inanıp başkasından yardım dilenmemek olduğunu söyleyen İbn Haldûn, naklin akıldan daha üstün ve geniş olduğunu dolayısı ile kendisini tashih için aklın nazarına ihtiyaç duymadığını ifade eder. Aynı şekilde ona göre, tabiiyyat ve ilahiyyat konularında araştırma yapmak kelâm ilminin ne konularındandır ne de kelâm ilmi onların metotlarını kullanmayı amaç edinmiştir. İki ilim arasında meydana gelen karışıklık istidlallerin matluplarının iştirak etmesinden neşet etmiştir. Bu suretle de kelâm ilminin sanki akli delillerle delil ve hüccet talep eylediği zannolunmuştur. Gerçekte durum böyle olmayıp, kelâmcıların istidlali, matlubun doğruluğunun farz edilmesiyle birlikte ehl-i ilhâdı red için kullanılmıştır.¹⁹¹ *Mukaddime*'nin zamanında Türkçe tercümesini yapan Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), İbn Haldûn'un bu meylini onaylamakla birlikte akıldan mutlak suretle vazgeçmemek gerektiğini tasrih etmiştir:

İbn Haldûn'un itirazı bazı müteahhirin kelâmcıların bu konuda ifrata düşmesi sebebiyle yerindedir. Ancak bütün bütün akli terk etmek doğru değildir. Çünkü İslâm akidesinin özelliklerinden biri de hikmet ve akıl terasisine konulup mukabele edilebilmesidir. Muhal, iki kısım olup biri akli muhal, diğeri âdi muhaldır. İslâm akaidinde mucizeler nedeniyle âdi muhal bulunabilmekle birlikte, akli muhal İslâm akaidinde yoktur. Hikmetin esası dahi akli imkân dahilinde olduğundan akaid-i İslâm hikmet karşısında meydana konulabilir ve hasımdan gelecek şüphelere akli delillerde karşı çıkılması kolay olur.¹⁹²

¹⁹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 271-272.

¹⁹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 272

¹⁹² İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, mütercim Ahmed Cevdet Paşa, haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, III, 208.

1.1.4. Dini Savunma Sanatı

Aristo felsefesi ve Meşşâi ekolünün İslâm dünyasındaki ilk temsilcilerinden olan **Fârâbî**'nin kelâm ilmine *İhsâu'l-ulûm* eserinde özel bir yer ayırdığı görülmektedir. Medenî ilimlerden saydığı kelâmın savunmacı ve cedelci tarafına vurgu yapan Fârâbî'nin kelâmı “sanat” ibaresi ile nitelemesinin nedeni de anlaşılmaktadır. Buna göre kelâm sanatı; ***“insanın kendisiyle, dinin vazedicisinin tasrih ettiği belirli/övülmüş eylemleri ve görüşleri savunma [nusra] ve söz ile bunlara karşı çıkanları çürütme [tezyif] gücü elde ettiği melekedir”***.¹⁹³ Kelâmın diğer dinî ilimlerin usullerinin savunusunu yaptığını belirten Fârâbî'ye göre her ne kadar kelâm sanat olsa da dinin savunulduğu görüşlerin teorik düzeyde tartışmasını yapan bir kısmı da bulunmaktadır. Kelâmcılardan bir kısmı, dinin savunulmasının şu görüşle olacağına kail olmuşlardır: Dinin görüşleri ve vazettiği hiçbir şey insanî/insan kaynaklı görüş, fikir ve akıllarla sınıanamaz. Çünkü dinî vaz', onlardan daha yüksek mertebededir. Nitekim onun kaynağı ilahi vahiydir, aynı şekilde onda insan aklının kuşatamayacağı ve idrak edemeyeceği ilahi sırlar bulunur. Kelâmcılardan diğer bir kısmı da öncelikle dinin ortaya koyduğu lafızları ve ibareleri olduğu gibi savunmayı gerekli görmüşlerdir. Sonra mahsusat, meşhurat, ve ma'kulata tabi olup dinle ters düşmeyenleri desteklemiş, ters düşenleri ise uzak da olsa tevil imkânı varsa tevil etmişlerdir. Tevil edilemeyenleri dine uygun yorumlayıp, dinin hak olduğunu savunmuşlardır.¹⁹⁴ Görüldüğü üzere Fârâbî, kelâm ilmini görevine/gayesine/yöntemine vurgu yapmak suretiyle tanımlamıştır. Kelâmcıların, iddia ettikleri gibi burhan ehli değil, burhanî bilgilerde güçlü zan veren cedel ehli olduğunu savunan Fârâbî'ye göre erdemli bir şehirde kelâmcılara da ihtiyaç vardır. Çünkü kendilerine dinin görüşlerinin bir şekilde öğretildiği kişiler/şehir halkı her ne kadar burhan ehli değilse de *meşhûrât* ya da *mukni 'âtı* anlamayan kişiler değildir. Bu durumda cedel (kelâmcılar) ve hitabet (vaizler), dinin görüşlerinin halk indinde doğrulanması, desteklenmesi, savunulması ve onların nefesine yerleştirilmesinde aynı şekilde şehir halkını sözle saptırmak ve dinin görüşlerini

¹⁹³ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, thk. Osman Muhammed Emin, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1949, s. 107.

¹⁹⁴ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 108-110.

çürütmek isteyen birileri (zenâdika ya da mülhide) ortaya çıktığında dini desteklemede çok büyük bir role sahiptir.¹⁹⁵

Fârâbî'nin din ve felsefeye dair görüşleri ışığında kelâmcının, halkın felsefi düzeyinde kabul edildiği fark edilir. Her şeyden önce dindeki teorik ve pratik şeyler tümel olarak felsefededir. Dindeki teorik şeylerin burhanları yahut ispatları teorik felsefede olup bu teorik şeyler dinde ispatsız olarak ele alınır.¹⁹⁶ Felsefe zaman olarak dinden önce, kelâm ve fıkıh ise dinden sonradır. Çünkü dinler felsefi hakikatlerin inandırma ve hayal ettirme yöntemiyle halka öğretilmesi amacıyla vaz olunmuştur. Bu bağlamda kelâm sanatı ikna edici şeylerin dışındakilerin farkına varmaz ve onlardan hiçbir şeyi dini görüşleri iknaya dayalı söz ve yöntemlerden başkasıyla tashih etmez. Bu yönden kelâmcı halka dahildir. Kelâmcının ulaşabileceği en yüksek sağlamlık derecesi cedeli çürütmede kullandığı için cedelci olmasıdır. Fârâbî, kelâm ilminin dinin hizmetçisi olduğu için felsefenin de hizmetçisi konumunda olduğunu da zikretmeden geçmez. Yine de kelâmcı, felsefede ispat edilen şeyleri halka cedelî olarak anlattığı için seçkinlerden olduğu sanılır. Fakat bu seçkinlik de bu dinin mensupları itibariyledir. Filozof ise bütün insanlar ve dinler nezdinde seçkindir.¹⁹⁷

Kelâm ilminin sanat ve zanaat yönüne vurgu yapan bir diğer alim; büyük Arap edebiyatçısı ve aynı zamanda Bağdat Mu'tezile okulunun önemli temsilcilerinden olan Câhiz'dir (ö. 255/869). O, bu hususa dair müstakil bir risale kaleme almış ve kendine has üslubuyla kelâm ilminin tanımını yapmış, gayesine değinmiş ve kelâmın aslî ilim olduğuna kail olmuştur. *Risâle fî sînâati 'l-kelâm* isimli eserinde Câhiz kelâmın işlevsel birçok tanımını yapmıştır. Buna göre kelâm; **“tüm sanatların ölçütü (‘iyâr)”, “tüm şeylerin eksikliği yahut râcihliğinin belirlendiği kıstas”, “tüm ilimlerin temizliğinin (safâ) ve kirliliğinin (keder) bilindiği süzgeç (râvûk)”, “her öğrenme ameliyesine bir modeldir (âlet)”**.¹⁹⁸ Kelâmın ***Rabb'in rububiyetini ve Nebî'nin hucciyetini ispatlayan bir ilim*** olduğunu¹⁹⁹ ifade eden Câhiz, aynı zamanda onun hasım olmaksızın kuvvetinin

¹⁹⁵ Fârâbî, *Kitâbü 'l-mille*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 28; Farabî, *el-Medinetü 'l-fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999, s. 91-94.

¹⁹⁶ Fârâbî, *Kitâbü 'l-mille*, s. 26.

¹⁹⁷ Fârâbî, *Kitâbü 'l-hurûf*, çev. Yaşar Aydın (Kitâbü 'l-mille'nin içinde), s. 158.

¹⁹⁸ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî el-Câhiz, *Risâle fî sînâati 'l-kelâm – Resâilü 'l-Câhiz* içinde, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetü Hancî, 1979, s. 244.

¹⁹⁹ Câhiz, *Risâle fî sînâati 'l-kelâm*, s. 245.

zahir olmayacağını ve derinliklerine inilemeyeceğini²⁰⁰ dile getirerek kelâmın cedeli yönüne de işaret etmiştir. Bunun yanı sıra kelâmcıların çoğunun fıkıh bilmesine rağmen kadı olmadıklarını ve kelâmın zemmedilmesine rağmen yine bu külfete katlandıklarını belirten Câhiz’e göre kelâmcı ismi, hem Ezrakî (Hâricî) hem de gâlî (Şî’î) fırkaları kapsar. Bunun dışında Hâricî, Rafızî ve tüm Şîa gruplarıyla birlikte Mu‘tezile’yi de kapsar. Bilakis nihai tahlilde tüm Mürci’e ve şazz mezheplerin hepsine şamildir.²⁰¹ Böylelikle zamanındaki belli başlı itikadi fırkaları da zikreden Câhiz’in dinde kelâmı, felsefedeki mantığa benzettiğini, ayrıca kelâmın pratik yönüne vurgu yapıp ilahiyyât ve nübüvvet konularını kapsadığını ifade ettiği görülmektedir.

Berîdî (?)²⁰², kelâmın zanaat olduğuna kail olan bir başka müelliftir. Şîî-İmâmî bir alim olduğu anlaşılan **Eşrafüddîn Sâid el-Berîdî el-Âbî**, kelâma dair kavramları tanımladığı *el-Hudûd ve’l-hakâik* isimli sözlüğünde, kelâmı “*sahibinin, kendisiyle yaratma, yaratıcı, caiz olan ve olmayan şeyler hakkında akıl yürüttüğü bir ilmî zanaat (sînâa ilmiyye)*” şeklinde tanımlamıştır.²⁰³

1.2. Sonraki Dönemlerde Yapılan Tanımlar

Fihrist sahibi İbnü’n-Nedîm, kitabının kelâma ayırdığı kısmında kelâm ilminin tanımını yapmamış fakat kelâm ilminin doğuşundan gelişimine değin ayrıntılı bir tarihçesini zikretmiştir.²⁰⁴ Onun çağdaşı olan **Harizmî** (ö. 387/997) ise *Mefâtihu’l-ulûm* adlı eserinde ilimleri şer‘î ve şer‘î olmayan (acem ilimleri) şeklinde tasnif etmekte ve kelâmı şer‘î ilimlerin altında zikretmektedir. Harizmî’ye göre kelâmcıların araştırdıkları konular temelde; (1) cisimler, (2) Allah’ın sıfatları ve (3) nübüvvet meseleleriyle ilgilidir. Cisimler konusunda, onların hudûsü zikredildikten sonra bu babda Dehriyye, düalistler ve ehl-i kitaptan Hristiyanlar’a reddiyeler serdedilir. Allah’ın sıfatları konusunda

²⁰⁰ Câhiz, *Risâle fî sînâati’l-kelâm*, s. 247.

²⁰¹ Câhiz, *Risâle fî sînâati’l-kelâm*, s. 250.

²⁰² Bağdatlı İsmail Paşa, künyesini el-Kâdî Şerafî’d-dîn Sâid b. Muhammed b. Sâid el-Berîdî el-Âbî şeklinde zikreder. Fakat nüshalarda vefat tarihi yer almamaktadır. Babasına dair herhangi bir bilgiye de rastlanmadığı için vefat tarihini kestirmek zordur. Bkz. Bağdatlı, *Hediyyetü’l-ârifîn*, s. 421.

²⁰³ Eşrafüddîn Sâid el-Berîdî el-Âbî, *el-Hudûd ve’l-hakâik fî şerhi’l-elfâzi’l-mustalaha beyne’l-mütekellimîn ve’l-imâmiyye*, Arapça diline trc. Hüseyin Ali Mahfuz, Bağdat: Mektebetü Divani Âli’l-Hâlisî, 1970, s. 26.

²⁰⁴ Ayrıntı için bkz.; Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid, London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation [Müessesetü’l-Furkan li’t-Türasi’l-İslâmiyye], 2009/1430, II, 555-628.

ru'yetullah, kelâm-ı ilahî, halku ef'âli'l-ibâd, istitaat, hüsn-kubh ve mürtekb-i kebîre'nin durumu gibi hususlar işlenir. Nübüvvet konusunda ise Hz. Peygamber'in nübüvveti ve imamet meseleleri tartışılır. Harizmî'ye göre bu meseleler kelâmcıların ana konularıdır. Bunun dışındaki hususlar, fûrûdan veya mukaddimeler türündendir.²⁰⁵ Harizmî'nin, Samanîler'in hüküm sürdüğü Maverâünnehir'de yaşadığına bakılırsa, kelâm ilminin yavaş yavaş klasikleşen ana konularının belirginleşmeye başladığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Mâtürîdiyye'nin etkili olduğu bu coğrafyada kelâm ilminin ana konularının daha ziyade karşıt gruplar olan Dehrîler, düalistler, Brahmanlar ve Hristiyanlarla meydana gelen tartışmalar ile şekillendiği görülmektedir.

Maveraünnehir havzasında yetişen **Şemseddin Semerkandî**'nin (ö. 702/1303) konsantre tanımı daha sonra Cürçânî ve farklı müelliflerce oldukça benimsenecektir; **Allah'ın zatı ve sıfatlarını konu edinen ve yaratılmışların ahvalinden mebde' ve me'âd itibarıyla İslam kanunu üzere bahseden ilimdir.** Kelâmın, Allahu Teâlâ'nın zatı, sıfatları ve isimlerini; melekler, enbiya, evliya, halifeler, itaatkarlar ve isyankarların ahvalini ve bunların dışında dünyada ve ahirette olan ne varsa incelediğini ifade eden Semerkandî, kelâmın bu meselelerde kendisine iştirak eden metafizikten şeriat üzere bahseden bir ilim olması suretiyle temayüz ettiğini de zikretmiştir.²⁰⁶

İncelediğimiz kadarıyla kelâm ilminin yapılan tanımlarından en çok tercih edileni ve üzerinde en çok tartışılanı İcî (ö. 756/1355) ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) tanımıdır. Bu hususa dair gerekli bilgi ve tartışmaları “kelâm ilminin konusu” başlığında zikredeceğimiz için burada yalnızca tanımları vermekle iktifa ediyoruz. **İcî**, *Mevâkıf* isimli eserinde kelâmı “*hüccetler serdetmek ve şüpheleri def etmek suretiyle kendisi vasıtasıyla dinî akîdelerin ispatına güç kazanılan ilimdir*” şeklinde tanımlamıştır.²⁰⁷ **Teftâzânî** ise fıkıh usulünün tanımından mülhem daha konsantre bir tanım zikretmiştir: “*yakînî delillerden tahsil edilen dinî akîdeleri bilmektir*”.²⁰⁸ Teftâzânî, *Mekâsıd* şerhinin aksine **Nesefî'nin** (ö. 537/1142) *Akâid*'ini şerh ettiği kitabında deliller kısmını akâid

²⁰⁵ Ebû Abdullah el-Kâtip Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyari, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989, s. 58-59.

²⁰⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 65-67.

²⁰⁷ Adudiddîn Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997, I, 31.

²⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 163.

lafzına nispet ettiği tanımı tercih etmiştir.²⁰⁹ *Mekâsıd*'da ise delilleri mutlak olarak zikretmiştir. Teftâzânî'nin bu tercihinin, *Akâid* kitabının üslubundan taviz vermemek şeklinde anlaşılabilirliğini düşünüyoruz. Nitekim akâidin delillerini yine kendisine yani akâidin kaynağı olan Kur'an'a nispet etmek selef kelâmcılarının genel tutumudur. Fakat delillerin mutlak olarak zikredilmesi, inanç doktrinlerinin akıl gibi nakil harici bir delille de savunulabileceğinin ifadesi olsa gerektir. İcî'nin en önemli şarihi olan **Seyyid Şerîf Cürçânî** (ö. 816/1413), daha sonra zikredeceğimiz onun tanımına yönelik tahlillerinin yanı sıra *Ta'rîfât* isimli eserinde kelâmı "**Allah'ın zatı ve sıfatları ile yaratılmışların hallerinden mebde' ve meâd itibariyle İslâm kanunu üzere bahseden ilimdir**" şeklinde tanımlar. Ona göre son kayıt kelâmı felsefe ilmindeki ilm-i ilâhi/metafizikten ayırt etmek içindir. Cürçânî, ayrıca eskatolojik bir kelâm tanımı daha yapar; "cennet-cehennem, sırat-mizan, sevap-ıkab gibi me'âda ilişkin bilginin elde edildiği umur hakkında araştırma yapan ilimdir".²¹⁰ Cürçânî'nin tercih ettiği tanımın ilki olduğunu söylemek mümkündür. İkinci tanımın kaynağı belli olmamakla birlikte bu, kelâmın bizzat kendisinin değil, -tıpkı İbnü'l-Ekfânî'nin zikrettiği ilm-i nevâmîs gibi- onun dahilinde olabilecek bir türe ait tanım olabilir. O halde klasik tasnife dayalı olan kelâmdan, birçok farklı ilim dalları türetilir. Fakat bu durum öncelikle cihet-i vahdet nokta-i nazarından, sonrasında ise tarihi uygulamadan uzak bir ayırıştırma olacaktır.

Müteahhirîn dönemi Mâtürîdiyye'nin son klasik temsilcilerinden olan **İbnü'l-Hümâm** (ö. 861/1457) *Müsayere* isimli eserinde farklı bir tanıma yer vermiştir: "**Kişinin (iman etmekle) yükümlü olduğu İslâm dinine mensup akideleri, delillerinden bilerek [filmen] ve taklid ederek [zannen] bilmesidir.**"²¹¹ Bu tanımın Ebû Hanîfe'nin mutlak fıkıh tanımından mülhem olduğu eserin şarihlerince zikredilmektedir. Fakat Ebû Hanîfe'de kişinin hem lehine hem de aleyhine ibaresi kullanılmaktayken, İbnü'l-Hümâm burada yalnızca aleyhine ibaresine denk düşen yükümlülük manasını tercih etmiştir. Böylelikle kişiden kat'î surette talep edilen ve fer'î ameli hükümlerden olmayan akidelerin insan üzerine bir yükümlülük olduğunu beyan etmiştir.²¹² Aynı şekilde müellif, İslâm dinine

²⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Muhammed Adnan Derviş, y.y., t.y., s. 53.

²¹⁰ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1983, s. 185.

²¹¹ Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere fî akâidi'l-münciye fî'l-âhire*, Amman: Dârü'l-Feth, 2018, s. 74.

²¹² Kemâluddîn İbn Ebî Şerîf el-Makdisî, *el-Müsamere şerhu'l-Müsayere*, Amman: Dârü'l-Feth, 2018, s. 75.

mensup olan akaidi, delillerinden bilerek yahut taklid ederek bilmesi hususunu zikretmiştir. Nitekim bazı deliller tıpkı alemin hudüsü, Tanrı'nın varlığı gibi hususların delilleriyle bilinmesi farz-ı ayndır. Bu deliller üzerine akıl yürütülmesi her mükellefe vacip olup, taklit caiz değildir. Bununla birlikte nübüvvetin şartları, madumun iadesi, kabir suali gibi hususlar ise zannî olup, bunlara takliden inanılması caizdir. Bu gibi mesailde akıl yürütmek ise her mükellefe değil, kelâm ilminin ehli olan mütekellimûna has olan farz-ı kifayedir.²¹³

Son dönem Eş'ariyye'nin Afrika'daki önemli temsilcilerinden olan **Senûsî** (ö. 895/1490) *Akîdetü'l-Kübrâ* isimli eserinde kelâmı “**ulûhiyet ve peygamber gönderme ahkamına; bunlara dair tüm haberleri ve bunlara ilişkin şeylerin doğruluğunu ve şüphelerin reddini ve problemlerin çözümünü sağlayacak kudrette deliller serdeden ilim**”²¹⁴ şeklinde tanımlamış, *Akîdetü's-Suğrâ* kitabında ise Teftâzânî'nin zikrettiğine benzer biçimde “**yakinî delillerinden iktisap edilen dinî akîdelerin kendisinde araştırıldığı ilimdir**” tanımını zikretmiştir.²¹⁵

İbn Haldûn sonrası klasik tasnif yazarlarından bazıları kelâm ilminin tanımı, konusu ve gayesini zikretmekle yetinmişler ve uzun açıklamalar vermek yerine öncekilerden nakledilen tanımlardan birini tercih etmek suretiyle konuya dair tutumlarını izhar etmişlerdir. Bu bağlamda Zekeriyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) *el-Lü'lü'n-nazîm* isimli eserinde Teftâzânî'nin tanımını tercih etmiş,²¹⁶ **Suyûtî** (ö. 911/1505) ise usûlud'dîn başlığında “**inanılması gerekli hususların kendisinde araştırıldığı ilimdir**” tanımını zikretmiştir. Bunun yanı sıra usûlud'dîn'in konularını Allah'ın sıfatları, haberi sıfatların tevil edilmemesi, kaza ve kader, peygamberlerin gönderilmesi, kabir azabı, cennet ve cehennem, imamet olarak belirlemiştir.²¹⁷ Suyûtî'nin haberi sıfatların tevil edilmemesine hususi bir konu olarak bakması ve tanımında aklî istidlâl ve cedele dair herhangi bir

²¹³ Makdisî, *el-Müsâmere*, s. 77-78; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 91.

²¹⁴ Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Umdetü't-tahkîk ve't-tesdîd fi şerhi akîdeti't-tevhîd ev Şerhü'l-akîdeti'l-kübrâ*, thk. Buka'bir Belgard el-Muaskeri, Cezâyir: Daru Kurdade, 2011, s. 103.

²¹⁵ Senûsî, *Tehzîbu Şerhi's-Senûsiyye “ümmü'l-berâhin - el-Akîdetü's-suğrâ”*, tasnif Said Fûde, Amman: Dârü'n-Nûr el-Mübîn, 2013, s. 27.

²¹⁶ Zekeriyyâ el-Ensârî, *el-Lü'lü'n-nazîm*: Abdullah Nezir Ahmed, *Hazânetü'l-ulûm fi tasnifi fünûnü'l-İslâmiyye ve mesâdiruha* adlı eserin içinde, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998, s. 145.

²¹⁷ Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *İtmâmü'd-dirâye li-kurrâi'n-Nukâye (hulâsa muhtâra min erbaa aşere ilmen)*, dirase ve tahkik Abdülkadir Muhammed el-Mu'tasım Dehman, Abdürrakib Salih eş-Şami, Mustafa Mahmud Selih, Dârülbeyza: Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse; Havalli: Dârü'z-Ziyâ, 2017, II, 41-43.

işarete bulunmaması kelâm ilminin mahiyetinin “akâid” olarak kalması gerektiğine yönelik şahsi tercihi yansıtmaktadır.

Osmanlı dönemi bibliyografya yazarlarından Taşköprîzade (ö. 968/1561), Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ve Saçaklızâde (ö. 1145/1732); İcî'nin zikredilen tanımına yer vermişlerdir. **Taşköprîzâde**, kelâmı usûlûd'dîn kapsamında değerlendirmekle birlikte (nitekim “kelâm diye anılan usûlû'd-dîn” ibaresini kullanır) felsefî konuların da bu ilme dahil edilmesinde bir beis görmemiştir. Fakat bu konuları kabul cihetiyle değil, ehl-i ilhâd'a reddiye serdetmek ya da ilkeler vaz'etmek maksadıyla yapıldığında makbuldür.²¹⁸ Taşköprîzâde'ye göre kelâm şer'î ilimlerden. Nitekim kelâmı ispat olunan şeyler şeriatta varit olmalıdır.²¹⁹ Bu meyanda şeriatta olmayan şeylerin, kitaplarda zikredilmiş olsa da kelâm ilminden addedilmediğini savunan Taşköprîzâde, Mu'tezile kelâmını, bizzat kelâm değil, kelâma benzer faaliyetler kabilinden ele almıştır. Nitekim ona göre, Mu'tezile ve benzerlerinin kelâmı belki meseleleri itibariyle şer'îdir fakat kullandıkları delil ve istidlâl metotları itibariyle şer'î değildir.²²⁰ Ancak Taşköprîzâde'de ilginç olan nokta; kelâmın ilm-i ilâhî'den gayesi itibariyle temyiz olunduğunu zikretmekle birlikte, ilm-i ilâhînin gayesini de kelâm ilmi gibi “ebedî saadeti kazanmak” şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca ilm-i ilâhînin kısımlarında meleklerle dair bilgi, ahiret hayatına ilişkin bilgi, mezhepler tarihi bilgisi gibi kelâma özgü hususiyetleri de zikretmiştir.²²¹ İncelediğimiz kadarıyla Taşköprîzâde'nin, kelâm ilmini metafizikten (ilm-i ilâhî) metotları ve ilkeleri itibariyle temyiz ettiğini tespit ettik. Nitekim o, kelâm ilminin hususiyetlerini sayarken “akîdenin kitap ve sünnette varit olması” şartını koşmuştu. Bunun yanı sıra istidlâl metotlarının da şeriata muvafık olması gerektiğini ifade ederek metot farklılığını zımnen ifade etmiştir. İlm-i ilâhînin metodu ise herhangi bir şart u kayd ile münhasır olmaksızın akıldır. Taşköprîzâde'nin felsefeyi birtakım dinî maksatlarla ilişkilendirmesi ve en üstün ilim olarak zikretmesi aynı zamanda kelâm ilmine has olan

²¹⁸ Ebû'l-Hayr İsmâuddîn Ahmed Efendi-i Taşköprülüzâde, *Mevsû'atu mustalahâti Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1998, s. 213.

²¹⁹ Taşköprülüzâde, *es-Saâdetü'l-fâhira fî siyâdeti'l-âhira*, tahkik ve tercüme Sami Turan Erel, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016, s. 154-155.

²²⁰ Taşköprülüzâde, *Mevsû'atu mustalahâti Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*, s. 207.

²²¹ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî, Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968, I, 313-316.

bazı kısımları ve gayeleri felsefeye dahil etmesinde, cem‘ ve tahkik olarak anılan felsefe ve kelâmın iç içe olduğunu kabul eden müteahhirin dönemi Osmanlı ilmî tecrübesinin bariz bir etkisi vardır.

Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*’un kelâm ilmine ayırdığı kısmında Taşköprizâde’nin zikrettiklerini aynen tekrarlamıştır. Kelâm ilminin en yüce maksat ve dünya-ahiret mutluluğuna götüren sağlam bir araç olduğunu ifade eden *Hulâsatü’l-usûl*(?) kitabından aldığı satırları iktibas etmiş ayrıca belli başlı meşhur kelâm eserlerini sıralamakla yetinmiştir.²²² İcî’nin tanımını zikreden diğer müellif **Saçaklızâde** de genel olarak herhangi bir tercih yapmadan önceki alimlerin görüşlerini aktarmakla yetinmiştir. Fakat o, kelâmın toplu bir tanımını yapmak ve bazı şerhler düşmek suretiyle temayüz eder. Buna göre kelâm; “*Kendisinde Allah’ın zatı ve sıfatları, mebde’ ve me‘âd bakımından yaratılmışların hallerinin İslâm kanunu üzere araştırıldığı ilimdir*”.²²³ Saçaklızâde’ye göre kelâm, metafizik ve tabii felsefeden İslâm kanununu esas alması itibariyle temayüz eder. Nitekim ilkinde Allah’ın zatı ve sıfatları, ikincisinde ise varlıklar araştırılır. İki araştırma da -ister hakikate muvafık olsun ister muhalif- felsefecilerin aklı kaideleri üzeredir. *Şerhu’l-Mevâkıf* kitabından alıntılacağı bir pasajda akîdenin şeriattan alınması gerektiğine dair bazı kısımlara şerh düşen Saçaklızâde, şunları zikreder:

“Şeriattan sayılsın” sözüyle anlatılmak istenen muhtemelen, bu inanca mukabil bir karşılık alması manasındadır. Zira kendisine şariat gelmeyen biri aklî delillerle Allah’ı bulsa ve aklî sıfatlarını bilse Allah nezdinde o mü’mindir ve ahirette imanına karşılık bir mükafat verilir. Kendisine şariat gelip o dine girmeyen kişiye gelince, aklî delillerle tanrıyı bulmasına karşılık imanına bir mükafat verilmez.²²⁴

‘Kelâm ilmi kat‘i deliller üzerine kurulmuştur’ yargısını Aliyyü’l-Kârî ve Fahreddin er-Râzî’nin aksi yöndeki ifadelerini²²⁵ öne sürerek eleştiren Saçaklızâde,

²²² Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, 2007, s. 1197.

²²³ Saçaklızâde, *Tertîbü’l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1988, s. 143.

²²⁴ Saçaklızâde, *Tertîbü’l-ulûm*, 1988, s. 144.

²²⁵ Saçaklızâde’nin zikrettiğine göre Aliyyü’l-Kârî, *el-Fıkhu’l-ekber* şerhinde “kelâmcıların delilleri hiçbir hastaya şifa vermemiş ve susuzu kandırmamıştır, bilakis çoğunu şaşkınlığa düşürmüştür” demiştir. Râzî ise *Mefâtihu’l-gayb* tefsirinde “felsefecilerin metodu ve kelâmcıların yollarına baktım ki onlar ne şifa ne de kandırıcıdır” ifadesini kullanmıştır. Ancak mezkûr müelliflerin bu sözleri mutlak surette kelâmcıların delillerinin kati olmadığını göstermez. Nitekim Râzî’nin kendisi bizzat felsefe ve kelâmın en derinlikli meseleleriyle uğraşmıştır. Aliyyü’l-Kârî ise daha ziyade naklî ilimlerle ilgilenen bir alimdir. Kaldı ki bu→

kelâm ilminin mebâdi (ilkeler) ve mekâsıd (maksatlar) olmak üzere iki kısmı bulunduğunu söyler; ilk kısmının bilgi, nazar ve umur-i amme bahislerini; ikinci kısmının ise usul-i selase'nin aklî ve naklî deliller serdedilerek ispatlanan ve muhalifler ile mücadele hususlarını içerdiğini nakletmiştir.²²⁶

Son dönem ilimler tasnifi yazarlarından **Sıddık Hasan Han** (ö. 1307/1890) *Ebcedü'l-ulûm*'unda İznîkî'nin (ö. 821/1418) araştırdığımız kadarıyla günümüze ulaşmayan *Medînetü'l-ulûm* kitabından aktardığı tanımı zikretmiştir. Hemen hemen İcî'nin tanımının aynı olan bu tanımı zikreden Sıddık Hasan; kelâmın, felsefeden “İslâm kanunu üzere” olmasıyla ayrıldığını ifade eder. Ardından kelâm ilminin konusuna dair değişim ve tartışmalara değindikten sonra kelâmın gayesine dair tahlillerini ortaya koymaktadır. Kelâm ilminin en üstün ilim olduğunun altını çizen Sıddık Hasan, bu görüşünü kelâmın şeri yahut şeri olmayan bir ilimde ispat edilen hiçbir ilkesinin bulunmadığı yargısıyla temellendirmektedir.²²⁷

1.3. Yeni İlm-i Kelâm Döneminde Yapılan Tanımlar

Yeni İlm-i Kelâm dönemi alimlerine baktığımızda genel olarak önceki tanımların tekrarlandığını ve tahlil edildiğini fark etmekteyiz. Bu bağlamda Abdülatif el-Harpûtî'nin (1842-1916) (1) “Allah'ın zatı, sıfatları, mebde' ve meada taalluk eden fiillerinden İslâm kanunu üzere bahseden ilim” ve (2) “yakinî delillerinden istinbat edilen dini akîdeleri bilmek bakımından malumun hallerinden bahseden ilim” tanımını zikrettiğini görürüz.²²⁸ Hüseyin el-Cisr (1845-1909) de ilm-i tevhidin tanımı olarak ikincisini tercih etmiştir.²²⁹ İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) ise üstteki birinci tanımın yanı sıra İcî'nin tanımına da yer vermiştir.²³⁰ Yeni ilm-i kelâmın Mısır'daki önemli temsilcilerinden olan Muhammed Abduh (1849-1905) mahiyeti itibariyle benzer olsa da

→sözleri zikredildiği bağlam dışında değerlendirmek doğru değildir. Müellifler kitaplarının maksadı ve okuyucu kitlesine göre değişiklik hatta bazen çelişiklik arz eden sözleri kullanmaktan geri durmamıştır. Bunun yanı sıra her söz kendi sahibinin şahsi kanaatini ifade ettiği için içerisinde bulunduğumuz bağlamda mezkûr müelliflerin sözü hüccet teşkil etmeyecektir. Bkz. Saçaklızâde, *Tertibü'l-ulûm*, 1988, s. 146-147.

²²⁶ Saçaklızâde, *Tertibü'l-ulûm*, 1988, s. 149.

²²⁷ Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, II, 67-69.

²²⁸ Abdülatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330, s. 10.

²²⁹ Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa et-Tarablûsî el-Cisr, *Kitâbü'l-inâyât'r-rabbaniyye fî tercümeti Kitâbi'l-husûn li-muhafazati'l-akâidi'l-İslâmiye*, trc. Demircili Kemaleddinzâde Mehmed Nurullah, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1328, s. 5.

²³⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara: Umran Yayınevi, 1981, s. 1.

farklı bir tanım yapar: “ilm-i tevhid; Allah’ın varlığından, O’nun üzerine sabit olması gerekli olan, caiz olan ve O’ndan nefyedilmesi gereken sıfatlardan, risaleti ispat için peygamberlerden ve onlar üzerine gerekli olan, onlara nisbet edilmesi caiz olan ve ilişkisi mümteni olan hallerden bahseden ilimdir”.²³¹ Görüldüğü üzere Yeni ilm-i Kelâm döneminde tanıma dair kayda değer bir açılım olmamıştır. Bunun yerine daha ziyade metot ve ilave muhteva bakımından değişimler olması gerektiği savunulmuştur.

1.4. Çağdaş Tanım Denemeleri

Günümüz ihtiyaçlarına göre kelâm ilminin yeniden tanımlanması gerektiğine dair pek çok görüşten yalnızca Hanefî’nin görüşünü zikretmiştik. Fakat Hanefî’nin yeni bir tanım yapmaktan ziyade eski tanımları eleştirmeye odaklandığını gördük. Dolayısıyla modern dönemde kelâmı yeniden tanımlama girişimlerinden seçtiğimiz çağdaş iki tanımı örnek vermeden değerlendirme kısmına geçmenin uygun olmayacağını düşündük.

İlahiyat camiasında kelâm disiplinine ve Türkiye’de kelâm ilminin gelişimine önemli katkıları bulunan Prof. Dr. Bekir Topaloğlu (ö. 2016) kelâm araştırmalarına dair yazdığı bir çalışmada şu tanımı tercih etmiştir: **“İslâm dininin iman esaslarını ve davranışlarla ilgili temel ilkelerini naslardan hareketle belirleyen, onları nasların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip aklî yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandıran bir ilimdir”**.²³² Tanımda kelâmın üç temel esası tek tek zikredilmeyip iman esasları ibaresi tercih edilerek iman esaslarının yalnızca bu üç konuyla sınırlı olmadığına işaret edilmiştir. Aklî yöntem ile eleştiri-cevaplama metodu zikredilmek suretiyle önceki tanımlarla ortak zeminde buluşulmuştur. Bunun yanı sıra genellikle hukuk ve ahlâkın meseleleri dahilinde ele alınan “davranışlarla ilgili temel ilkeleri belirleme” görevi de kelâm ilminin sorumlulukları arasına katılmıştır. Böylelikle müellif; kelâmın yalnızca teorik yönü olan salt aklî bir ilim olmasının doğru olmadığına, aksine onun topluma karşı sorumlu olan ve sosyo-etik yönü de bulunan bir ilim olması gerektiğine dair kanaatini izhar etmiştir. Topaloğlu, tanımda geçen “davranış” ibaresinden maksadın dini davranışın ifası değil, dini davranış ilkelerinin dinden

²³¹ Muhammed Abduh, *Risâletü’l-Tevhîd*, haz. Bessam Abdülvehhab el-Câbî, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2001.

²³² Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004, s. 5; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 181.

kaynaklandığına inanmak olduğunu beyan ederek iman-amel münasebeti tartışmalarını hissettirecek bir saik olmadığını zikretmiştir.²³³ Dolayısıyla tanımda uygulamanın kendisi değil, onların ilkelerinin tespitine bir işaret söz konusudur.

Topaloğlu'nun kelâm ilmi tanımında radikal bir açılım bulunmamakla birlikte davranışların ilkelerini de konuya dahil etmesi ve kapsayıcı ifadelerle başvurması günümüz kelâm ilminin klasik dönemdeki gibi kendi alanına sıkışıp halktan uzak metafizik kaygılarının artık anlamsız olduğu düşüncesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim tarihsel süreçte İslâm hukukunun günümüzde karşılığı kalmamış, tasavvuf müessesesi ise çözülmeye yüz tutmuştur. Müellife göre kelâm ilmi ilk önce imanı tahkik ardından imanın gerektirdiği amelleri yaptırım bazında değil ilkesel bazda vaz etme görevini üstlenmelidir.

Bu kısımda değerlendirmeye aldığımız diğer kelâmcı akademisyen ise Prof. Dr. Hüseyin Atay'dır. Topaloğlu gibi Atay da kelâm camiasında öncü olup kelâm ilminin Türkiye'de gelişmesine katkı sağlamıştır. İslâm inanç esaslarına dair yazdığı ders kitabı mahiyetindeki bir çalışmada Atay, kelâm ilmini teoloji ya da **Tanrıbilim** olarak anılabilen felsefî bir disiplin şeklinde izah etmiştir.²³⁴ Aristoteles'in nazari ilimleri taksimindeki metafizik ilminin yahut da "ilâhiyyât"ın kelâm ilminin adı olması lazım gelirken İslâm felsefesinde kullanılan bir terim olduğunu beyan eden Atay'a göre kelâm; Yunan filozoflarının eserinde geçen akıl, tartışma gibi çeşitli manalara gelen *logos* kelimesinin karşılığı olarak Arapça'ya çevrilmiştir. Bunu yanı sıra kelâm ve mütekellim terimlerinin Yunancadan yapılan tercümelerde *theologians* ibaresinin karşılığı olarak zikredildiğini söylemektedir.²³⁵ Bu ifadelerden Atay'ın kelâmı belirsiz olsa da bir metafizik olarak telakki ettiği anlaşılmaktadır. Ancak sonraki satırlarda "kelâm" teriminin şartsız olarak İslâm'da felsefenin doğuşundan önce, özel bir düşünce sistemine ad olduğunu ve bunu temsil edenlere de sadece mütekellimûn denildiğini beyan etmiştir.

Tarih boyunca kelâmın çeşitli tanımlarına değinen Atay, kelâmın **"Allah'ın zatından ve sıfatlarından, malumdan gerçeğe ulaşmak üzere bahsedilen ilim"** şeklinde

²³³ Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 6.

²³⁴ Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992, s. 7.

²³⁵ Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, s. 9-10.

tanımlanmasını daha doğru bulmaktadır.²³⁶ Buna göre filozoflarla kelâmcıları aynı işte müşterek kılmanın bir mahzuru olmadığını düşünen Atay'ın, bununla birlikte kelâmda bir mesaj iletme, harekete geçirme ve muhataba etki etme gibi anlamlar bulunduğunu ifade ederek filozoftan farklı olarak kelâmcının pratik görevine işaret ettiği söylenebilir. Fakat söz konusu çalışmasının çoğu yerinde kelâmı “İslâm dininin felsefi disiplini” olarak tabir etmekten de kaçınmamıştır. Buna göre kelâm, iman esaslarını felsefi düşünceye açar, onları tartışır ve nasıl doğru anlaşılmalı gerektiğini ortaya koyduktan sonra insanlara sunar. Dileyen iman eder, dileyen reddeder.²³⁷

Atay'ın kelâm ilminin felsefe disipliniyle ayrılacak bir tarafı olmadığını hissettirmesine karşın iki disiplini tamamen eş-değer görmeyip felsefeyi geniş bir yelpazede değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Son dönemde ağırlıklı olan görüşlerden birinin de sosyal bir kelâm ilmi inşa etmeye yönelik olduğunu zikretmiştik. Yine çağdaş ilahiyat akademisinden Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'ün konuyla ilgili kaleme aldığı *Sosyal Teoloji* kitabındaki yorumlarını da burada zikretmek istiyoruz. Kelâmın dönüştürücü rol üstlenmesi gereken bir disiplin olduğuna dair görüşlerini beyan eden Düzgün'e göre; önce insanın kendisini, sonra yaşadığı dünyayı dönüştürecek, dinamik ve devrimci sosyal teolojinin dört temel özelliği bulunmalıdır:

- (1) Harekete geçirici (katalitik); dünyayı pasif bir şekilde yorumlamayı değil, aktif bir şekilde değiştirmeyi mümkün kılan değerler üzerinde kurulmalıdır.
- (2) Sosyal durağanlığı (katalepsi) yorumlayıcı; insanların neden harekete geçemediklerine dair mantıklı bir açıklama getirmelidir.
- (3) Durağanlığı giderici; dönüşümü engelleyen unsurları temizlemeli (katarsis), zihinsel donukluğa çare bulmalıdır.
- (4) Dönüşümü sağlayan büyük bir olayın (katastrof) gerçekleşmesini sağlamalıdır.²³⁸

Bu ifadelerine bakıldığında Düzgün'ün teolojiyi dinin insana dönük yüzü ile ilişkilendirdiğini ve önerdiği sosyal teolojinin hususiyetlerine²³⁹ nazaran şâyi kullanımının dışında bir teolojik alanı kastettiğini söylemek mümkündür.

²³⁶ Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, s. 14.

²³⁷ Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, s. 18, 28.

²³⁸ Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, Ankara: Otto Yayınları, 2017, s. 121-122.

²³⁹ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 11-15.

1.5. *Ta'rifü İlmi'l-Kelâm* Adlı Risale ve Bazı Tartışmalar

Kelâm ilminin çeşitli tanımlarını zikretmeye ve analiz etmeye çalıştığımız bu bölümde müstakil bir başlık açmaya uygun gördüğümüz mezkûr risale, Celâleddîn Devvânî (ö. 908/1502) tarafından telif edilmiş olup, İcî ve Teftâzânî'nin tanımına yaptığı şerh ve analizlerden ibarettir. Risalenin içeriğine geçmeden evvel yararlandığımız nüshanın tahkikini yapan Tunuslu muasır kelâmcı Nizâr Hammâdî'nin ilm-i kelâmın mertebelerine dair yorumunu aktarmak istiyoruz. Muhakkike göre kelâmın üç mertebesi vardır: (1) akâid mertebesi, (2) usûlûd'd-dîn mertebesi, (3) kelâm mertebesi. Akâid mertebesi Allah ve rasulü hakkında inanılması gereken iman esaslarının (yüzeysel olarak) incelendiği kısımdır. Taklitle olsa bile bu mertebenin öğrenilmesi tüm Müslümanlar üzerine icma ile farz-ı ayndır. Usûlûd'd-din mertebesi ise akaid esaslarının her birinin sem'î ve aklî delillerle ortaya konulduğu kısımdır. Bu mertebe sonraki mertebede olduğu gibi tafsili değil, icmali bir metodun takip edildiği mertebedir. Usulcülere göre bu mertebeyi anlama kapasitesi olan herkesin tahsil etmesi vaciptir. Çoğu fukaha nezdinde ise müstehaptır. Kelâm mertebesine gelince, birinci ve ikinci mertebeleri şamil olup, bunların yanı sıra akaidin ispatına ulaştıran ilkeleri arz etmesi ve muhalif mezheplerin şüphelerini ret ve çözüm cihetiyle tahlil edip ortaya koyması ile ayrılmaktadır. Muhakkik alimlerin ittifakı bu ilmin farz-ı kifaye olduğu yönündedir.²⁴⁰ Sonrasında Tunuslu Mâlikî fakihi İbn Arafe'nin (ö. 803/1401) kelâm tanımına²⁴¹ yer veren muhakkikin bu tanımı tercih etmesinde, muhatap kitlesinin coğrafi-mezhepsel yönünün ve tanımın tüm mertebeleri içerdiğini düşünmesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.²⁴²

Risalenin içeriğine dönecek olursak; Devvânî, İcî'nin mezkûr tanımı üzerinden yaptığı yorumlarda dilsel analiz metodunu temel almıştır; “şüpheleri bertaraf etmek ve kesin deliller serdetmek suretiyle kendisi ile dini akîdelerin ispatına güç kazanılan ilimdir” (علم يُقْتَدَرُ معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة). Devvânî'ye göre buradaki *ilim* lafzından maksat, onun en genel manası olan “şeyin suretinin zihinde belirmesi/hasıl

²⁴⁰ Nizâr Hammâdî (thk.), Celâleddîn Devvânî, *Ta'rifü ilmi'l-kelâm*, Havâlli: Dârü'z-Ziyâ, 2018, s. 11-12.

²⁴¹ Ulûhiyyet hükümleri, peygamber gönderme ve onların haberlerinin doğruluğu hakkında ve bu hususlara tevakkuf eden mesaili araştıran ve bunların ispatına dair kuvvetli deliller serdeden ilimdir ki bu, itirazları bertaraf etme şüpheleri çözüme kavuşturma aracıdır. Bkz. İbn Arafe, *el-Muhtasarü'l-kelâmî*, thk. Nizâr Hammâdî, Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2014, s. 78-79.

²⁴² Nizâr Hammâdî (thk.), Celâleddîn Devvânî, *Ta'rifü ilmi'l-kelâm*, s. 16.

olmasıdır”. Cürcânî de aynı manaya işaret etmiş, böylece mezkûr delillerde hata edenin bilgisini de kapsamasının murat edildiğini ifade etmiştir.²⁴³ Veyahut mutlak manada tasdiki ifade eder. Mutlak manada tasdik burada mantık terimi olarak değil, doğrulamak manasındaki imanî bir terimdir. Burada ilmin en genel manasının kelâmcılar nezdinde makbul olmayıp, mantıkçı ve felsefeciler nezdinde makbul olduğuna dair bir itiraza Devvânî, “durum böyle olsa da kelâmî meseleleri tasavvur eden ve diğer fırkaları ilzama güç kazanan hiçbir kelâmcının söz konusu meseleleri tasdik etmemesi düşünülemez. Nitekim alim, öğrendiği ilmin meselelerine dair kendinden bir tasdik hasıl olan kişidir” şeklinde bir cevap serdetmiştir. Bunun yanı sıra kelâmcıların hilafına olsa dahi mantıkçıların ilme dair tanımının daha yaygın ve anlayışa daha yakın olduğunu beyan etmiştir. Nitekim tanımda mecaz kullanımı -inkârî olmadığı sürece- caizdir.²⁴⁴ İlmin hususi manasındaki (burada müdevven ilim olan kelâm ilmi) *ilim* ise ya [kelâma] özel meselelerden ibarettir ya da ona taalluk eden önermelere işaret etmektedir. Nitekim mezkûr manada ilim, müdevven ilimlerin cinsi mesabesindedir. Ya da çokça tekrar sonucu kişide hasıl olan melekedir. Bu açıklamalardan sonra İcî’nin güç yetirme [يُقْتَدِرُ] ibaresi ile birliktelik bildiren “ma‘a [مع]” edatını kullanmasının sebebine dair tahlillere girişen Devvânî, güç yetirme ibaresinin tam bir kudrete delalet ettiğini “ma‘a” tabiriyle de tam bir birlikteliğe işaret olduğunu söylemektedir. Dolayısı ile akîdelerin ispatına ve şüphelerin reddine tam kudretli olmak yalnızca kelâm ilmi ile birliktelik neticesinde mümkündür. Delillerin suretlerinin bilinmesi ve istenen konumu korumaya yarayan cedel ilmine gelince, bu ikisinde tam bir güç yetirebilme söz konusu değildir. Bunu kabul etsek dahi (bu kudretin) akaide ilişkin bir hususiyeti bulunmamaktadır.²⁴⁵ Kaldı ki, delillerin suretlerinin bilinmesi nazar etme ameliyesi için yeterli olmayacaktır. Ancak yine de delillerin suretlerinin bilinmesi olmaksızın ne nazar ne de istidlâl mümkün olabilir.

Devvânî tahlillerine şu şekilde devam eder; müellif “iktidar” lafzını “ispat” lafzına tercih etmiştir. Çünkü akîdeyi (bilfiil) ispat etmek gerekli değildir [bilakis bilkuvve ispat yeterlidir]. Yine “ma‘ahu” edatını yaygın kullanımına rağmen “bihi” edatına tercih etmiştir. Burada, bâ (باء) harf-i cerriyle vehmedilebilecek hakiki sebepliliği -Eş‘arî olması hasebiyle- kabul etmediğine dair işaret vardır. Yine “dini akîdeleri ispat” ibaresini

²⁴³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 131.

²⁴⁴ Devvânî, *Ta’rîfü ilmi’l-keîâm*, s. 41.

²⁴⁵ Devvânî, *Ta’rîfü ilmi’l-keîâm*, s. 44; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 132.

“tahsil” ibaresine tercih etmiştir. Bununla kelim ilminin semeresinin, akaidin diğer gruplara karşı ispatı olduğunu hissettirmek istemiştir. Yine akaidin -her ne kadar bir kısmı müstakillen akla istinat etse de- şeri ilimlerden sayılabilmesi için şeriattan elde edilmesi gerektiğini belirtmek içindir.²⁴⁶ Zira tahsil başkasından elde etmedir, ispat ise var olanı ortaya koymaktır. Burada ispatın tahsile ve kesbe hamledilmesi caiz değildir. Çünkü bu durumda akaidin bilgisi ilm-i kelâmın semeresinin haricine çıkmış olur ki bu durumun butlanı ortadadır.²⁴⁷

Üstte müellifin bâ harf-i cerrini sebepliliği kabul etmemesi sebebiyle tercih etmediğini söylemiştik. Peki, “bi-irâdi” sözündeki bâ harfi neden tercih edilmiştir? Devvânî, buradaki bâ harfinin sebebiyet değil, vasıta ve yardım manasını ifade ettiğini dile getirmektedir. Durum böyle olsa bile, âdi sebebiyet kastedilip, hakiki sebebiyetin kastedilmesi mümkün değildir. Yine tanımda geçen hüccet ve şüphe kelimeleri de hakikatte öyle oldukları için değil, akaidi ispat etmeye çalışan kelamcının iddiasına göre şekillenmektedir.

Devvânî’ye göre bu tarif, ilm-i kelâmın kendisi için olup -her ne kadar bunu malumu için de uygulayabilsek de- malumu için değildir. Şârih (Cürcânî), kitabından (*Şerhu’l-Mevâkıf*) başka yerlerde, ilimlerin isimlerinin önermelerine ya da mütaallakları olan meselelerine ya da melekenin kendisine ıtlak edilebileceğini zikretmiştir. Ancak tahsili kastedilip başlanılan ilmin ya tasdik ya da mesailinden ibaret olduğunu söylemiş, üçüncüsünü ise zikretmemiştir. Çünkü bir ilme başlayan öncelikle onun önermelerini yahut da mesailini tahsil kastını taşır. Fakat meleke kesp etmeye gelince bu, ilk ikisi gerçekleştikten sonra ancak gerçekleşir. Dolayısıyla ilim öğrenmeye ilk başlanılan şey ve ilimden kasıt bu, yani meleke kesbi, değildir.²⁴⁸

Cürcânî, ilave olarak akâidden kastın amel olmaksızın bizzat itikadın kendisi olduğunu zikretmiştir. Nitekim şeriattan alınan hükümler iki kısma ayrılır: (1) İlkinde sadece itikad amaçlanır, tıpkı “Allah kâdirdir, alîmdir” sözümüz gibi. İşte bu kısım “itikadî”, “asli” ve “akâid” olarak isimlendirilir. İlm-i kelâm bunların korunması adına tedvin edilmiştir. (2) İkincisinde ise sadece amel amaçlanır. Tıpkı “vitr vaciptir, zekât

²⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 133.

²⁴⁷ Devvânî, *Ta’rîfü ilmi’l-keâm*, s. 52-53.

²⁴⁸ Devvânî, *Ta’rîfü ilmi’l-keâm*, s. 65-66.

farzdır” sözümüzdeki gibi. Bu kısım “ameli”, “fer‘i” ve “zahiri hükümler” olarak isimlendirilir. Fıkıh ilmi bunun için tedvin edilmiştir.²⁴⁹

İcî’nin şarihi Cürcânî’ye de yer veren Devvânî ardından Teftâzânî’nin tanımına intikal eder:

Bil ki *Mekâsıd* sahibi ilm-i kelâmı “yakini deliller (kullanmak suretiyle) dini akîdeleri bilmektir” (العلم بالعقائد الدينية من الأدلة اليقينية) şeklinde tanımlamıştır. Bu sözü esnasında akaidin sınırsız olduğuna da işaret etmiştir. Dolayısıyla bu ilimde muteber olan, beşer takati nispetince tüm akîdeleri bilmeye çalışmaktır ya da buna ilişkin bir meleke kesbidir ki bu suretle tahsil edende yeterli bir şekilde akîdeyi tahsil ve ortaya koyma gücü şartları belirginleşsin. Aslında tarifinde her ikisine de ihtimal vardır. Sonra *Mevâkıf*’ta zikredilen tarifteki ilimden maksadın meleke olduğunu iddia etmiştir. Derim ki: Fıkıh ve diğer ilimlerin tanımında itiraz edilen şeyler bu tanıma -yani Teftâzânî’nin tanımına- da getirilebilir.²⁵⁰

Devvânî’nin zikrettiği itirazlar şöyledir: (1) Eğer bu tanımdaki ilim tasdik manasında ise akaidin sınırsız olduğunu takdir edersek -ki tanımda buna işaret vardır- akaidi bilmek imkansızdır. (2) “Beşerî takat ölçüsünde” kaydı getirilecek olsa, bu sefer de beşer takatinin her zaman müsavi değil bilakis muhtelif olduğu itirazı getirilir: (a) Bu şekilde her insanın gücü ölçüsünde kelâmcı olması ya da olmaması mümkündür. Örneğin mübtedi bir alimin gücü yalnızca kelâmın bir meselesini öğrenmeye yettiği için kelâmcı sayılması, gücü daha fazlasına yetebileceği için de binlerce meseleyi bilen derin bir alimin ise kelâmcı sayılmaması gerekir. (b) İbareyi insan türünün hepsinin zımnındaki bütün güce nispetle ele aldığımızda ise, insan fertlerinin hiçbirinin alim olmaması gerekir çünkü fertler, türün gücünün imkanına yetişemez. (c) Eğer ibareden maksat beşer takati ölçüsünde “yakın”ı kapsamak şeklinde ele alınacak olsa bu “yakın”ın de mertebeleri bulunmakta olup, her zaman hakka’l-yakîn manasını gerektirmez.²⁵¹ Devvânî, bu doğrultuda birkaç farazi itirazı daha sıralamıştır.

Devvânî’nin bu itirazları, Teftâzânî’nin tanımındaki akaidin sınırsız olduğu ön kabulüne istinat ettiği için geçerli olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Devvânî, Teftâzânî’nin kelâm tanımını, fıkıh usulünün “tafsili delillerinden istinbat edilmesi

²⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 134.

²⁵⁰ Devvânî, *Ta’rîfü ilmi’l-keîâm*, s. 66-67.

²⁵¹ Devvânî, *Ta’rîfü ilmi’l-keîâm*, s. 67-68.

suretiyle şer'î ahkâmın bilgisi" şeklindeki tanımından mülhem olarak ortaya koyduğunu zikretmektedir. Evet, bu ilham Teftâzânî tarafından da dile getirilmiştir.²⁵² Fakat Devvânî'nin, şer'î ahkâm sınırsız olduğu için tanımlar arasında kıyas yaparak dini akaidin de sınırsızlığına dair işaret olduğunu söylemesi, şeklen doğru kabul edilse bile hakikatte doğru değildir. Nitekim, icma ile sabittir ki inanılacak hususlar vahyin tamamlanması ile sona ermiştir. Dolayısı ile Devvânî'nin birinci itirazının geçerli olması mümkün görünmemektedir. Bu sonuca, Eş'ariyye mezhebinde imanın artması ve eksilmesinin caiz olduğu şeklinde karşı bir itiraz gelebilir. Bu karşı itiraz, Teftâzânî'nin mutaassıp bir Eş'arî olmadığı aksine Mâtürîdîyye'nin bazı görüşlerine de meylettği hususu ile bertaraf edilebilir. Kaldı ki, Eş'ariyye'nin tümü, imanın kemiyet olarak artıp eksileceği görüşünde değildir. Nitekim Cürcânî'ye göre de "Akîdeler sınırlıdır. Onlarda bir artma olmaz. Bundan dolayı akîdeleri kuşatmak ve ispat etmek insanın gücü dahilindedir. Akîdelerin kendisi değil sadece delil yönleri ve şüpheleri defetme yolları fazlalaşır"²⁵³ Bu suretle Devvânî'nin iddiasının hilafına olan görüşü tercih etmiştir.

Devvânî'nin ikinci itirazına gelince, bize göre bu itirazın da geçerli olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Nitekim bu itiraz, birinci itirazın doğru olduğu kabulüne dayanmaktadır. Birinci itirazın ise geçersiz olduğu kanısına varmıştık. Fakat tartışma çerçevesinde bunu teslim etsek bile yine itirazın güçlü bir tarafı bulunmamaktadır. Zira -her ne kadar Teftâzânî başka bir yerde ilk dönem kelâmına ilişkin olarak zikretse de-²⁵⁴ "beşerî takat ölçüsünde" ibaresinin bu tanıma eklenmesi baştan doğru değildir. Beşerî takatin muhtelif olduğuna yönelik tali itirazların ise farazi itirazlar olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim tanımda beşerî takat ölçüsünü kullanırsak bunun muhatap kitle tarafından derinlemesine sorgulanması gerçekçi değildir. Evet, bu

²⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 165.

²⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 135.

²⁵⁴ Teftâzânî, fıkıh ilminin (Ebû Hanîfe gibi) bazı büyük zevat tarafından "kişinin kendi lehine ve aleyhine olanları bilmesidir" şeklinde tanımladığını; bunlardan amele taalluk edenlere fıkıh, itikada taalluk edenlere ise fikh-ı ekber denildiğini zikreder. Böylece şeriattan olmayan ve şeriâtın ferî/amelî hususuna dayanan ilimler fikh-ı ekber tanımından çıkmıştır. Allah'ın ve Hz. Peygamber'in ilmi de tanımdan hariçtir. Fakat sahabenin buna dair yani akaide dair bilgisi -her ne kadar bu şekilde isimlendirilmese de- kelâm olarak kabul edilebilir. Amele dair bilgisi de -her ne kadar böyle bir tasnif faaliyeti olmasa dahi- fıkıhtır. Bu durum, beşer takati ölçüsünde yakînî deliller üzerine icra edilen nazardan iktisap edilen akaidin tümüne dair bilgiye taalluk etmesi halinde mümkündür. Yahut da mezkûr şeylere müteallik olan meleke olması halinde mümkündür ki böylece kendilerinde yetecek surette akaid bilgisini hatırlayabilecek ilkeler ve şartları haiz olurlar. İşbu son manaya *Mevâkıf* sahibi yaptığı kelâm tanımı ile işaret etmiştir. Ayrıntı için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 164-165.

ölçünün belirlenmesi oldukça güçtür. Fakat muhatap kitle olan alimler ve talebeler nezdinde teamül haline gelen uygulamalar elbette bu ölçünün doğru bir şekilde takdir edildiğinin göstergesidir.

Devvânî tarafından zikredilen; Teftâzânî'nin, İcî'nin tanımına düştüğü şerhe dair tahlil ise bir cihetle haklı kabul edilmelidir. Hatırlatma babından zikretmek gerekirse, Teftâzânî'nin şerhi; İcî'nin tanımındaki ilimden maksadın bildiğimiz manada ilim değil, meleke kesp etme manasında olduğunu iddia etmek şeklindeydi. İcî'nin tanımındaki kendisiyle (...) kudreti kazanılan ilim ibaresindeki kudret lafzından yola çıkarak mezkûr *ilim*, meleke şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Teftâzânî, iktidar lafzından muradın ilmi öğrenme ile birlikte normal olarak (âdî) ortaya çıkan mutlak kudret olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte bu kudretin husulünün zaruri değil âdî bir gereklilik olduğunu zikretmiştir.²⁵⁵ Bu noktada melekelerin ancak ilmin önermelerini önceden tasdik ve meselelerini tahsilden sonra olacağı, sözü daha kuvvetli görünmektedir. Dolayısıyla tanımındaki ilimden maksadın hem tasdik hem tahsil hem de melekelerin tümünü şamil olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Devvânî'nin risalenin sonunda ifade ettiği kudret ve teheyyü' (belli melekeleri ortaya çıkarmaya âmâde olma) farkını burada zikretmek zannımızca faydalı olacaktır. Kudret, teheyyü' den daha özeldir. Nitekim okuma yazma bilmeyen ümmî biri buna hazırdır (müteheyyîdir) fakat öğrenmediği sürece buna kâdir değildir.²⁵⁶ O halde İcî'nin tanımındaki kudreti, “kişinin mezkûr melekeleri icra etmeye dilediği anda güç yetirebilmesi” şeklinde yorumlamak mümkündür.

Cürcânî ve Teftâzânî'nin her biri iki tanımda da geçen “dinî akîdeler” ibaresindeki dinin ister doğru ister yanlış olsun Hz. Muhammed'in dinine mensup olan akîdelere işaret ettiği hususunda hemfikirdir. Dolayısıyla Mu'tezile gibi hasımlar tarafından icra edilen batıl akaidin ispatına dair güç yetirme ameliyesi ya da batıl akaide dair bilgi onları kelâmcı olmaktan çıkarmamaktadır.²⁵⁷ Her iki alimin de muasır olup, birbirleri ile görüştükleri hatta aynı sultana (Timur) hizmet ettikleri bilinmektedir. Bu durumun aralarında ufak da olsa çekişmelere sebebiyet verdiği aktarılır. Aynı itikadî mezhebe mensup olmalarına rağmen Teftâzânî'nin Neseî'nin tanımını, Cürcânî'nin ise İcî'nin

²⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 166.

²⁵⁶ Devvânî, *Ta'rîfü ilmi'l-keîâm*, s. 71.

²⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 165; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 135.

tanımını tercih etmesi ilginçtir. Muhtemelen aralarındaki tartışma ortamı ve yetiştikleri ilmi çevrenin farklılığı bu tercihlerine yön vermiştir.

1.6. Kelâm İlminin Tanımına Yönelik Modern Bir Eleştiri: Hasan Hanefî Örneği

İslâmî ilimler için modern anlamda bir yenilikçilik anlayışına sahip olan ve kendisini “İslâmî sol” akımına mensup olarak tanımlayan²⁵⁸ muasır düşünür Hasan Hanefî, İslâm akaidine dair yazdığı *Mine'l-akîde ile's-sevra (Akîde'den Devrim'e)* isimli kitabında klasik dönemde yapılan kelâm tanımlarını ele alıp çeşitli tenkitlere tabi tutmuştur.

Öncelikle dinde kelâm ilminin felsefedeki mantık gibi olduğunu söyleyen Hanefî, bu ilmin usûlû'd-dîn olarak isimlendirilmesini daha doğru bulur. Çünkü kelâm, şeriatın muhkem kılınmasını sağlayan yegâne ilimdir. Kelâm olarak tesmiye olunan kısmın ise akaid tarihinden ibaret kalacağını belirten Hanefî'ye bu ilmin özü ve nazarî kısmı “usûlûd'd-dîn”dir.²⁵⁹ Kelâm ilminin kendisine göre en çok tercih edilen tanımı olan “yakîni delillerden dini akîdelerin bilinmesi” tanımını eleştirilerinin merkezine koyan Hanefî'ye göre bu tanıma bir de “hüccetler getirme ve şüpheleri defetme” yöntemi eklenmiştir. Böylece Teftâzânî ve İcî'nin tanımlarının bir karışımı üzerinden eleştirisini sunmayı planlayan Hanefî, söz konusu tanımların dinin pek çok akîdesi olduğunu ima ettiğini ifade eder. Hâlbuki ona göre akîde esasında birdir; Allah'ın varlığı, âlemi yaratması ve nefsin sonsuzluğu/ahiret hayatı.²⁶⁰

Hanefî'nin bu tanıma getirdiği tenkitleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Dini akîdelerin sıhhatine dair deliller gerçekten var mıdır, yoksa deliller bunları kullanan kişinin niyetine yönelik kullanılabilir mi? Nitekim delil bir araçtır ve nasıl kullanıldığı bununla hedeflenen şeye bağlıdır.
- Kelâmcı aynı anda bir şeyin hem doğruluğuna hem de yanlışlığına delil getirebilir. Nitekim kelâm tarihinde teşbih ve tenzih anlayışının aynı zaman diliminde delilleriyle ispat edildiği vakidir.
- Aynı konu üzerinde herkesin ittifak halinde olabileceği bir teori mümkün müdür?

²⁵⁸ İlhami Güler, “Hasan Hanefî ve ‘İslami Sol’”, *İslâmiyât V* (2002/2): 155.

²⁵⁹ Hasan Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevra: el-mukaddimâtü'n-nazariyye*, Beyrut: Darü't-Tenvîr, 1988, I, 57.

²⁶⁰ Hasan Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevra: el-mukaddimâtü'n-nazariyye*, s. 66-67.

- Gerçekten de “doğru akîde” ve “yanlış akîde” diye bir ayrım var mıdır? Yoksa sadece “iktidarın akîdesi” ve “muhalefetin akîdesi” mi vardır?
- Akîdelerin birinin delillerle ispat edildiğini varsayalım, bu gerçekten de birini ikna etmiş midir?
- Deliller başka deliller ile reddedilebilir. Bu, avamın iki arada bir derede ve şüphe içinde kalmalarına, bilinemezci olmalarına ve en sonunda küfre kadar varmalarına sebebiyet vermektedir.²⁶¹

Hanefî'nin bu tenkitlerinin yaşadığı dönemin sosyo-politik koşullarına göre şekillendiği barizdir. Genellikle kelâmın delil teorisine yönelik olan tenkitlerin haklı olduğunu söylemek güçtür. Örneğin; ilk tenkit delil getirenin niyeti ve amacının delalet örgüsüne katılması gibi bir hatayı içermektedir. Yine, bir akidenin hem doğruluğuna hem de yanlışlığına aynı zaman diliminde delil getirmek ikisinin de doğru olduğunu göstermez. Kaldı ki bir kelâmcının birbirine zıt, farklı akideleri aynı anda savunduğu görülmemiştir. Kelâm teliflerindeki giriş bahisleri zamanlarının ilim çevrelerince kabul edilen objektif bir delalet zemini kurmaya çalışmalarının bir göstergesidir. Hanefî, klasik zamanın geçmesi ile bilimsel paradigmalara değişimini sorumlu olmadıkları halde kelâmcıların üzerine yüklemiş görünmektedir. Son tenkitlerinin ise tarihi vakıya uymadığını eklemek gerekir. Nitekim, insanlar kelâmcıların -iddia edildiği gibi- farklı delilleriyle ne kafir olmuşlardır ne de agnostik. Aksine tüm kelâm ekollerinin iddiası temelde bir yaratıcının varlığı, peygamber gönderdiği ve ölümden sonra yaşamın varlığı konusunda hemfikirdir. Yalnızca kullandıkları delil yöntemleri farklı olup ayrışma kelâmın çoğu zaman iman nesnesi olmayan dakik konularındadır.

Sonraki satırlarda Hanefî'nin akîdeyi (ya da akaid ilmini) nazari bir felsefe olmaktan çıkarıp devrimci bir harekete dönüştürmek istediği anlaşılmaktadır. Nitekim ona göre “Aslında akîde toplumun ortaya koyduğu bir sistemdir. Dolayısıyla bu akîde, toplumun suskun tabakasının sesi olup, hareket mekanizmasını çağrıştırır. Esasında akîde tarihi (mezhepler tarihi), devrim tarihinin bir cüzünü teşkil eder. Dinler tarihi ise insanlık tarihinin bir cüzüdür.”²⁶²

²⁶¹ Hasan Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevra: el-mukaddimâtü'n-nazariyye*, s. 68.

²⁶² Hasan Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevra: el-mukaddimâtü'n-nazariyye*, s. 69.

Hanefî kelâm ilminin yeni bir tarifinin yapılması için belirli hususların göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade eder. Buna göre “usûlü’-d-dîn” Müslümanların sorularına cevap vermek için teşekkül etmişti. Dine karşı olan tehlikeler şirk, teşbih, temsil vb. idi. Şimdi ise dinin önündeki en büyük tehlikeler, Müslüman topraklarının sömürülmesi, kimliklerinin ve özgürlüklerinin alınması olmuştur. O halde kelâm ilminin meseleleri asrın ihtiyaçlarına göre şekillenmelidir: (a) Başı sonu belli açık bir ideoloji ortaya koyabilmelidir ki Batı’nın ideolojisine denk olsun. (b) Bu ilim yalnızca nazarî yönü olan bir ilim değil, bilakis fiili devrim ideolojisinin tahkikine çalışan bir amelî görevi de olan bir sistem olmalıdır. (c) Usûlü’-d-dîn’in görevi yalnızca aksiyon değil, âlem-i İslâm’ın birliğine hizmet eden eylem planı yapmak da onun görevi olmalıdır.²⁶³ Buna rağmen Hanefî’nin yeni bir tarif yaptığı görülmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla akâidin tarihselliğini savunan Hanefî’ye göre;

Yeni kelim ilmi Allah adına bir konuşma değildir. Bilakis o, Allah hakkında bir konuşmadır -ki bu konuşma, mütekellimin konuşmasından türemiştir. Dolayısıyla kelim ilmi, *kelamullah* değildir. Yeni kelim ilminin metodolojisi, eski kelamcılarının yaptığı gibi, akideyi müdafaa etmek değil; bilakis o, yenilikçilerin anladığı şekliyle, problemleri analiz etmek ve realitenin formülasyonu için sorunların çözümlemesini yapmaktır. Bu ilmin gayesi de ahiret hayatında kurtuluş değildir. Bilakis o, realiteden uzaklaşmak yerine, yeniden ona dönmek, toplumun ve bireyin yabancılaşmasına son vermek ve dünyanın akışına istikamet kazandırmaktır. Şu hâlde akâid ilmi, bir bakıma, insanların dünya görüşlerini belirleyen ve onlara farklı yaşam biçimleri sunan çağın ideolojilerine benzetilmektedir. Dolayısıyla akâid, yaşamın düzenlenmesinde bir araçtır, bizatihi kendisi gaye olamaz.²⁶⁴

Kuşkusuz kelâmda yenilik ve dinamizm sorunu Hanefî’den önce dile getirilmeye başlanmıştı. Hasan Hanefî’nin farkı daha devrimci bir yenilikten yana, ana paradigmanın dışında kabul edilen “sol” görüşün temel alınarak aksiyon merkezli ve toplumsal ilerlemeli bir tecdidi savunmasıdır. Gördüğümüz kadarıyla Hanefî’ye göre kelâm ilminin dinamizm ve yenilik sorununu gidermesi halinde bu ilmin mahiyetini değiştirse bile her türlü fedakârlık yapılmalıdır. Örneğin; Hanefî’ye göre akâidin amacı şayet insani bir durum ve toplumsal bir nazariye kurmak ise, akâidin ispatı akılla değil eylemle

²⁶³ Hasan Hanefî, *Mine’l-akîde ile’s-sevra: el-mukaddimâtü’n-nazariyye*, s. 72-75.

²⁶⁴ Hasan Hanefî, “Kelâm İlminin Tarihselliği”, çev. İbrahim Aslan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLV* (2004/1): 281.

olmalıdır.²⁶⁵ Yeni ilm-i kelâm döneminde görülen “içtimaî ilm-i kelâm” akımı Hanefî’nin tutumuyla benzerlik arz etse de söz konusu akımın radikal bir devrim söylemi bulunmamaktadır. Hanefî, kelâmın yeni bir tanımını yapmasa da konusu, gayesi ve yöntemine dair çeşitli tenkitler ve öneriler dile getirmiştir. Bu hususun detayını münasebet düştükçe sonraki kısımda tahlil edeceğiz.

Günümüz Türkiye’inde de kelâmın değişmesi gerektiğine yönelik genel kanaat bulunmakla birlikte henüz geniş çaplı ve tüm camianın ittifak ettiği bir dönüşüm planı gerçekleştirilememiştir. Muhafazakâr bir ıslahatı savunanlar olduğu gibi yenilikçi ve sosyo-dinamik bir tecditten yana olanlar da bulunmaktadır. Yine de her sene düzenlenen koordinasyon toplantıları ile bu konu gündemde tutulmaya devam etmektedir.

1.7. Tanımlar Işığında Bir Tasnif

Mütekaddiminden müteahhirine yapılan kelâm tanımlarını belli müellifler özelinde kısaca zikredip bazı itiraz ve tahlilleri de böylece irdeledikten sonra zihnimizde belirsiz bir tasnif ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu tasnifi belirginleştirmek istediğimizde karşımıza dörtlü bir tasnif çıktığını söyleyebiliriz. Her biri kendi nokta-i nazarından olmak üzere kelâm tanımlarının; (1) usûlûd’dîn, (2) ilmü’t-tevhîd, (3) dini savunma sanatı/melekesi, (4) diğer tanımlar şeklinde taksim edilebileceğini fark ettik.

Usûlûd’dîn niteliğinde ısrar eden müelliflerin çoğunlukla erken dönemde yaşayan ve kelâmcı kimliğinin ikinci planda geliştiği alimler olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Câbir b. Hayyân, Tevhîdî, İbnü’l-Ekfânî ve Pezdevî’nin ya kelâmcı olmadıklarını ya da kelâmcı kimlikleri ikinci planda kalan kişiler olduklarını görüyoruz. Üsmendî’yi kendi ekolünün erken dönem kelâmcısı olarak kabul edebiliriz. Bunların dışında Suyutî ve İbn Teymiyye’de ise şahsî dinî görüşlerinin kendilerini kelâmı saf hale getirmeye sevk ettiğini söylemek mümkün görünmektedir. Böylece kelâm sadece şer’î konularla ilgilenip dinin asıllarını tahkim edecek ve felsefî meselelerden arınmış bir dinî ilim mesabesinde kalacaktır. Bağdâdî’nin kelâm tanımı yapmamasına karşın usûlûd’dîn kavramından yana olması dikkate değerdir. Kendisinin aynı zamanda bir fakih ve fırak müellifi olduğunu göz önünde bulundurursak Bağdâdî’nin üstteki kimlikli yargımızın

²⁶⁵ Hasan Hanefî, *Mine’l-akîde ile’s-sevra: el-mukaddimâtü’n-nazariyye*, s. 69.

dışında kaldığını görürüz. Nitekim Bağdâdî, Eş'ariyye ekolünün sistematize edilmesinde önemli rol oynamış ve daima kelâmcı kimliği ile ön planda olmuştur. *Usûlü'd-dîn* isimli eserinin fırak tasnifine dair eseri ile birlikte değerlendirilmesi sonucu Bağdâdî'nin, Ehl-i Sünnet (Eş'ariyye) akâidini hülâsa etme kaygısında olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise müellifin tarihsel bağlamda usûlü'd-dîn tercihini daha anlamlı kılmaktadır. Pezdevî'nin de aslen usûlcü olduğunu göz önünde bulundurursak yaptığı tercihi anlamlandırabiliriz. Diğer müelliflerde ise felsefî kişiliklerinin bir tezahürü olarak kelâmı yalnızca usûlü'd-dîn alanına hasredip varlık araştırmasını en üstün ilim olan felsefenin yapması gerektiği fikri daha baskın görünmektedir.

İlmü't-tevhîd niteliğini ilginç bir şekilde Ebû Hanîfe, İbn Haldûn ve Abduh gibi farklı çevrelerden alimlerin tercih ettiğini görmekteyiz. Ebû Hanîfe, *el-fıkhu'l-ekber* tabirinin mimarı olmasının yanı sıra *ilmü't-tevhîd* hususunu da zikretmiştir. En erken kelâmcılardan kabul edebileceğimiz Ebû Hanîfe'nin fıkıh bilgini olması ve karşılaştığı farklı dini grupların tercihinde rol oynadığı bariz olmakla birlikte zamanındaki ayrılıkçı Müslüman hareketlerin de tevhide vurgu yapmasında oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz. İbn Haldûn ve Abduh'un ise donmuş gelenekten sıyrılarak kelâmı, kurucularının tavsif ettiği gibi anlamlandırmaya çalıştıklarını müşahade etmekteyiz. Fakat İbn Haldûn'un kurtulmaya çalıştığı gelenek nazarî felsefe birikimi iken Abduh'un ki ise birliği engellediğini düşündüğü dini geleneklerin tümüdür.

Kelâmı bir *sanat* ve *meleke* olarak görenleri Câhiz, Fârâbî ve Berîdî olarak tespit ettik. Berîdî aynı eserinin başka yerinde usûlü'd-dîn'i tercih etmiş, Câhiz ise kelâmın kıstas ve ölçüt hususiyetleri üzerinde durmuştur. Esasında bir erken dönem kelâmcısı olarak Câhiz'in *kelâmü'd-dîn* ve *kelâmü'l-felsefe* gibi özgün bir ayırım yaptığını görmekteyiz. Tevhid ve tabiat kavramları perspektifinde ürettiği bu ayırma dair Câhiz, şöyle demiştir:

Dinî kelâmını, felsefî kelâmı miktarınca iyileştirmeyen kişi, kelâmın alanlarını kuşatıp bu sanatta yetkin (mütemekkin) ve liderliğe uygun bir kelâmcı olamaz. Nitekim bizim nezdimizde asıl âlim/kelâmcı bu ikisini kendinde toplayandır. Doğru olan, *tevhidi* tahkik etmekle birlikte *tabiat* kanunlarının hakikatlerini yerli yerine koymaktır.²⁶⁶

²⁶⁶ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1969, II, 134.

Tevhidin, ancak doğal hakikatlerin iptali ile mümkün olacağını iddia eden kişinin kendi acziyetini dini kelâma (el-kelâmü fi't-tevhîd); doğanın tevhid ile ilişkilendirildiğinde hakikatinin bozulacağını söyleyen kişinin ise kendi acziyetini felsefî kelâma (el-kelâmü fi't-tabâ'i) yüklemiş olduğunu ifade eden Câhiz'e göre böyle bir kişiden fayda umulmaz.²⁶⁷ Görünen o ki Câhiz, tabiatçı hocası Nazzâm ile tabiatları reddeden erken Mu'tezilî ve Cebrî kelâmcılar arasındaki mücadelenin sonucu böyle bir ayrıma (yahut birleştirmenin gerekliliğine) gitmiştir.

Fârâbî'nin ise kelâmı cedel/retorik olarak gördüğü için sanat şeklinde tanımladığını söyleyebiliriz. Nitekim mantikî kıyasın öncüllerinin farklı olmasına göre söz konusu kıyas çeşitlerinin *beş sanat* (es-sinaâtü'l-hams) dalında kullanıldığını ortaya koyan Fârâbî'ye göre retorik yahut cedel sanatında kullanılan kıyas meşhûrât ya da müsellemler sayılan öncüllerden oluşmaktadır.²⁶⁸ Daha önce de zikrettiğimiz gibi bu tasnif Aristo'nun *Organon* isimli mantık külliyyatının son beş kitabı temel alınarak teşekkül etmiştir.

İşbu üç kısmın dışındaki diğer tanımlar; genellikle kapsayıcı olmuş ve kelâmın hem teorik hem de pratik yönünü ihtiva eden tanımlar tercih edilmiştir. Oldukça konsantre bir tanım olan Teftâzânî'nin tanımı, usulü ön plana çıkarırken İcî'nin tanımı ise metot ve gayeye vurgu yapmaktadır. Semerkandî'nin kapsayıcı ve konuları ön plana çıkaran tanımı da başta Cürçânî ve Harpûtî olmak üzere son dönem alimleri tarafından kullanılmıştır. Senûsî de kelâmın işlevi ve konularını zikrettiği uzun tanımı ile tasnifteki diğer kısımlardan temayüz etmektedir. Diğer tanımlar içerisinde dikkat çekici olanı ise İbnü'l-Hümâm'ın tanımıdır. Herhangi bir konu ve gaye zikretmeksizin bilgi şeklinde tanımladığı kelâmın (a) Allah'ın zatı, (b) sıfatları, (c) fiilleri ve (d) sem'ıyyât konuları olmak üzere dört ana erkân ile ilgilendiğini ifade etmiştir.

²⁶⁷ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, s. 135.

²⁶⁸ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 64.

1.8. Değerlendirme

İncelediğimiz kadarıyla kelâm ilmini tüm alanlarıyla kuşatıcı bir tanıımı elde etme kaygısı içinde olmaksızın tarih boyunca pek çok tanım tercih edilmiştir. Nitekim böylesi bir kaygı beklentisi içinde olmak da gerçekçilikten uzak olacaktır. Zira tanıımı yapan müelliflerin kendi tarihsel ve çevresel koşullarını veyahut kendi kişisel birikimlerini dikkate almaması makul değildir. Aynı şekilde kelâm ilminin mahiyetinin yapılan tanımlara tesir ettiği gerçeği de izahtan varestedir.

Tanımların değişim periyotlarına bakılacak olursa erken dönemde kelâm ilminin daha ziyade *usûl* olarak görüldüğü fark edilecektir. Bu bağlamda kelâmın kullandığı usullerden olan savunma ve cedelin ön plana çıkarıldığı, aynı zamanda pratik yönünden ötürü sanata benzetildiği de görülecektir. Erken dönem kelâmının tartıştığı konuların salt metafizikten çok Allah-insan ilişkisi ekseninde ilerlediğini göz önünde bulundurduğumuzda o dönemdeki tanımların mahiyeti anlam kazanmaktadır. Yine mezkûr dönemde kelâm ilminin muhatap kitlesinde önemli bir yer işgal eden politeist ve düalist akımlar dikkate alınarak *tevhid ilmi* olarak görüldüğünü de zikretmek gerekir. Erken dönemde Allah'ın zatı ve sıfatları ve bunlarla ilişkisi bulunan halku'l-kur'ân, ru'yetullah, halku ef'âli'l-ibâd gibi konular kelâmın ana meseleleri olmuştur. Nübüvvet ve mead konularının yanı sıra daha sonra eklenecek olan imamet konusu, kelâm ilminin toplumsal durumu yakından takip ettiğinin önemli bir göstergesidir.

Müteahhirîn dönemi başlangıcına değin kelâm ilminin toplumun düşünsel ihtiyaçlarını karşıladığı, dolayısı ile bir kimlik krizine girmediği görülür. Felsefi birikimin İslâm dünyasına aktarılması sonucu kelâmcı alimler karşılarında belli bir metafizik iddiasında olan hatta Müslüman kimliğine mensup kişilerce benimsenen bir birikim buldular. Bu dönemde kelâm ilminin konusunun ne olduğu tartışmaları zirveye çıkmıştır. Nitekim kendisini eşyanın en geneli olan varlığı inceleyen ilim şeklinde tanımlayan felsefe, kelâm ilminin karşısındaki en büyük rakip konumuna gelmiş ve tabii olarak dönüşmesine etki etmiştir. Bu etkileşim kelâm ilmi tanımlarına da yansımış ve müteahhirîn döneminde kelâm ilminin tanımına -felsefe tarafından burhanî olmadığı eleştirisine karşı- yakînî deliller kullandığına yönelik ibareler eklenmiştir.

Müteahhirîn dönemi, kelâm ve felsefenin bazen iç içe geçtiği bazen de hasım konumunda olduğu bir etkileşim ortamını teşkil eder. Bilimlerin felsefeden istiklaliyetini kazanmaya başlaması sonucu kelâmın felsefeden temayüzü meselesi de tartışılmaya başlamıştır. Bu bağlamda kelâmın İslâm kanunlarını dikkate aldığı ve eşyaya, Allah’a işaret etmesi bakımından yaklaştığı üzerinde hemen hemen ittifak edilmiştir. Netice itibariyle ilk dönemlerde dinin usulü olarak zikredilen kelâm, felsefi mirasın tercüme edilmesi sonucu dönüşmüş ve son dönemde felsefe ile olan metafizik yarışında külli bir ilim iddiasını korumaya gayret etmiştir. Modern döneme yaklaştıkça teorik kaygısından ziyade artık pratik işlevselliğinin tartışılmaya başlandığı bir ilim dalı haline gelmiştir.



2. Kelâm İlminin Konusu ve Meseleleri

Birinci bölümdeki ilgili kısımlarda cihet-i vahdet kavramı ve bu kavramın erken versiyonlarında, ilimlerin birbirinden temayüzünün temelde konuları vasıtasıyla mümkün olduğuna değinmiştik. Bu sebepten dolayı “konu” ilimlerin zâti hususiyetlerinden olduğu için *cihet-i vahdet-i zâtiyye* olarak adlandırılmıştır.

Konu (mevzu) mantık ıstılahında “kendisi üzerine başka bir şey(i hamletmek) suretiyle hüküm verilendir” şeklinde tanımlanmıştır.²⁶⁹ Örneğin insan canlıdır, sözümüzde canlılığın -ki bu da mahmuldür- kendisine hükmedildiği konu/mevzu insandır. Bunun dışında mevzu, “arazların kendilerine has kılınan mahalleri”, “zihinde var olan bir durum”²⁷⁰ ve “suretle birleştiği durumdaki madde”²⁷¹ şeklinde de tanımlanmıştır. İlimlerdeki konuya gelince, herhangi bir ilimde zatî durumlarının (araz-ı zâtî) araştırıldığı şey konu olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla her ilim bizzat araştırdığı şey için vaz olunmuştur. Örneğin insan bedeninin tıp ilminin konusu olması gibi. Çünkü insan bedeninin sıhhat ve hastalık açısından durumları tıp ilminde araştırılır.

Herhangi bir şeyi tanımlarken konu, vazgeçilmez bir unsur olarak taayyün etmiştir. Nitekim konu, pek çok farklı meseleyi birleştirip belli bir amaç dahilinde araştırılmasını sağlayan cihettir. Meseleler belli bir doğrultuda birleşse bile konu olmaksızın zeminden yoksun olacakları için herhangi bir ilmin kemal üzere talebi mümkün olmayacaktır. İşbu yüzden ilimlere başlamadan evvel o ilmin *cihet-i vahdet-i zâtiyyesi* olan konunun kavranması beklenir. Böylelikle pek çok açıdan ilim talibinin çabası boşa sarf edilmeyecektir.

Kelâm ilminin konusunu belirleme kaygısı, felsefe ya da metafizik ile nispeten aynı araştırma alanları ile ilgilenmesinden neşet etmektedir. Teşekkülünde böyle bir problemi olmadığı görülen kelâm ilmi, felsefî ilimlerin İslâm dünyasına aktarılması sonucu oluşan ekoller ve disiplinlerin herhangi bir dinî mensubiyet gözetmeksizin salt aklî metotlarla küllî mefhumları açıklama faaliyetleri sonucu, kendisini onlardan ayıracak cihetin ne olduğunu tespit etme ihtiyacını hissetmiştir. Önceki kısımda zikrettiğimiz

²⁶⁹ Ebû'l-Hasen Seyfüddîn b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-Mübîn fî şerhi meâni elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, thk. Hasan Mahmud eş-Şafî, Kahire: y.y., 1983, s. 74.

²⁷⁰ Cürânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 236.

²⁷¹ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 76.

ilimler tasnifi eserlerinin bazılarında görüldüğü gibi bazen kelâm ile metafizik ilminin konularının ayrışma noktası tam olarak belirginleştirilmemiş, bazen de gayesine ve bakış açısına atıf yapılmak suretiyle bu iki ilmin birbirinden temayüz ettiğini savunanlar olmuştur.

Kelâm ilminin konusunun ne olduğu sorusunu yanıtlamak, erken dönem kelâmî faaliyetlerden sayabileceğimiz reddiye türü eserlerin yanı sıra makâlat kitaplarını da tetkik etmeyi gerektirmektedir. Her ilim dalında olduğu gibi erken dönem telifleri maalesef zamanın tesirine dayanmamış ve birinci el kaynaklardan günümüze oldukça az malumat ulaşabilmiştir. Bu noktada makâlat türü eserler o dönem hakkında bilgi temini için en önemli kaynaklardır. Bu suretle kelâm ilminin doğuşunda tartışılan meselelerin büyük bir çoğunluğunu Eş‘arî ve Belhî’nin *Makalât* eserlerinden telakki ettik. Ayrıca ilk dönem kelâmına dair önemli araştırmacılardan Josef van Ess ve Michael Cook’un konuya dair çalışmaları da yararlandığımız ana kaynaklar arasında yerini aldı.

Müteahhirîn dönemine baktığımızda bizzat konuya dair tartışmalara yer verildiği için bu döneme dair kaynaklar açısından zengin olduğumuzu ifade etmeliyiz. Bu kaynaklar arasından en seçkinleri Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Mekâsıd* ve Cürçânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf* isimli eserleridir. Bu şerhlerde kelâmın konusuna dair geniş tahliller yer almaktadır. Ayrıca Kâdî Urmevî’nin konumuz ile bizzat alakalı olan *Risâletü’l-Garrâi fi’l-fark beyne nev‘ayyi’l-ilmi’l-ilâhî ve’l-keâm* adlı risalesi ana kaynaklarımız arasındadır. Bunların yanı sıra kelâm ilminin konusuna dair doğrudan yahut dolaylı olarak değinen müteahhirîn dönemi alimlerinin eserleri de tetkik edilmiştir.

2.1. İlk Dönem Kelâmında Tartışılan Meseleler

Mezhepler tarihi ve makâlat yazarları, Müslümanlar arasında çıkan ilk ihtilaf konularının genellikle dördünde görüş birliği içerisinde. Bunlar; (1) imâmet/hilâfet tartışmaları, (2) Hz. Osman’ın icraatları ve katli, (3) Cemel Vakası, (4) Sıffîn Savaşı ve Hakem Olayıdır. Bazıları ilk ihtilafları Hz. Peygamber’in sağlığına kadar geri götürürken bazıları ise Hz. Peygamber’in ölümünün hemen ardından patlak veren hilâfet meselesi ile başlatırlar (Bkz. Tablo 3).

Belhî (ö. 319/931) [Kitâbü'l-Makâlât]	Eş'arî (ö. 324/935-36) [Makâlatü'l-İslâmiyyîn]	Bağdâdî (ö. 429/1037-38) [el-Fark beyne'l-firâk]	Şehristânî (ö. 548/1153) [el-Milel ve'n-nihal]
İmâmet/Hilâfet Tartışmaları Ridde Tartışmaları Hz. Osman'ın İcraatları Hz. Ali'nin Hilafetine Biat Cemel Vakası Sıffin Savaşı ve Hakem Olayı Hâriciyye ve Şîa Tartışmaları	İmâmet/Hilâfet Tartışmaları Hz. Osman'ın İcraatları ve Katli Hz. Ali'nin Hilafetine Biat Cemel Vakası Sıffin Savaşı ve Hakem Olayı	Hz. Peygamber'in Ölümü Hz. Peygamber'in Defin Yeri Tartışmaları İmâmet/Hilâfet Tartışmaları Fedek Arazisi ve Hz. Peygamber'in Terekesi Zekât Vermeyenlerle Savaş Tartışmaları Yalancı Peygamberlerle (Tuleyha, Müseylime, Secâh ve Esved) Mücadele Ridde Savaşları Rum ve Acemlerle Mücadele* Hz. Osman'ın Katli Hz. Osman'ın Katli Üzerine Tartışmalar Cemel ve Sıffin Savaşı ile Hakem Olayı Sahabe Devrinin Sonunda Ortaya Çıkan Kader Tartışması	Mahlûkat Arasında Çıkan İlk İhtilaf İblis'in fitnesidir. İslâm Toplumu İçinde Çıkan İlk Fitne Ganimet Taksiminde Hz. Peygamber'e "Adil ol!" İhtarıdır. Uhud Günü Münafıkların Fitneleri Allah'ın Zatı ve Fiilleri Konusunda İleri Geri Konuşanlar* Kalem ve Kırtas Olayı Üşame Ordusunun Gönderilmesi** Hz. Peygamber'in Ölümü Hz. Peygamber'in Defin Yeri İmâmet/Hilâfet Tartışmaları Fedek Arazisi ve Hz. Peygamber'in Mirası Zekât Vermeyenlerle Savaş Tartışmaları Hz. Ebû Bekir'in Ölmeden Önce Hz. Ömer'i Halife Tayin Etmesi Hz. Ömer'in Ölümünden Sonra Şura Tartışmaları Hz. Osman'ın İcraatları ve Katli Cemel Vakası ve Sıffin Savaşı ile Hakem Olayı
Fırka Tasnifi (6):	Fırka Tasnifi (10):	Fırka Tasnifi (8):	Fırka Tasnifi (4):
Şîa Havâriç Mu'tezile Mürcie Âmme Haşviyye	Şîa Havâriç Mürcie Mu'tezile Cehmiyye Dırâriyye Hüseyniyye Bekriyye Âmme Ashâb-ı Hadis Küllâbiyye	Ravâfız Havâriç Mu'tezile/Kaderiyye Mürcie Neccâriyye Dırariyye-Bekriyye-Cehmiyye Kerrâmiyye Müşebbihe	Kaderiyye Sıfâtiyye Havâriç Şîa
		* Buraya kadar Müslümanlar adl, tevhid, va'd ve vâid gibi usulü'd-dîn konularında ittifak halinde, fıkıh konularında ise ihtilaf halindeydiler.	* Münafıkların ortaya attığı fitneler. ** Bu iki ihtilafın dini tesiri yoktur. Yalnızca içtihadî ihtilâflardır.

Tablo 3: Müslümanlar Arasındaki İlk İhtilâflar

Şehristânî'nin sınıflandırmada esas aldığı dörtlü yöntem; (a) sıfatlar ve tevhid, (b) kader ve adl, (c) va'd-vâid ve esmâ-ahkâm, (d) sem', akıl, risalet ve imameti dikkate alan bir yaklaşım idi.²⁷² Hem Şehristânî hem de Bağdâdî'nin fırka tasnifleri Hz. Peygamber'in "73 fırka" hadisine mutabıktır. Dolayısıyla ana fırkaları toplamda yetmiş üç adet alt fırkaya ayırmaya özen göstermişlerdir. Belhî'nin, Ebû Hanîfe'ye dayandırılan Doğu-Hanefî fırak geleneğine benzer bir biçimde altılı tasnife uyduğu görülür. Eş'arî'nin ise herhangi bir geleneğe bağlı kalmaksızın kendi onlu tasnifini yaptığını görmekteyiz.²⁷³ İtikâdî bölünmeyle sonuçlanan Hakem Olayı'nın yanı sıra Cemel Vakası'nın da ırcâ fikrini doğurduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla yazılı kaynaklar üretilmeden evvel Müslümanların itikâdî problemlerinin en erkeni büyük günah işleyeninin durumu idi. Bunun yanı sıra Allah'ın ilim sıfatı bağlamında kader probleminin de oldukça erken bir devirde başladığını görmekteyiz. İmamet tartışması ise bu ikisinden de önceye uzanmakla birlikte itikâdî bir husus olarak ele alınması daha geç bir döneme tekabül eder.

Yazılı kelâm faaliyetlerinin reddiye türü eserler üzerinden teşekkül ettiği bilinmektedir. Bu hususta Mu'tezile mezhebinin öncü olduğunu söylememiz gerekir. Nitekim erken dönem Mu'tezile literatürü bu açıdan oldukça zengindir.²⁷⁴ Kelâm ilminin Mu'tezilî düşüncenin dahilinde teşekkül ettiğini kabul edenler olduğu gibi doğuşuna zemin teşkil eden olaylar zincirini hesaba katmak suretiyle Hâriciyye ve Mürcie mezhebinin bu hususta öncü olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.²⁷⁵

²⁷² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 27-28.

²⁷³ Fırka tasniflerine dair geniş bir çalışma için bkz.; Kadir Gömbeyaz, "İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri", (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

²⁷⁴ Mu'tezile alimleri reddiyelerini genellikle Hristiyan, Yahudi ve düalist inanç gruplarına karşı telif etmiştir. Bu kabilden Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) *Elf mes'ele fi'r-red 'ale's-seneviyye*, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849) *Kitâb 'ale'l-mecûs ve Kitâb 'ale's-seneviyye*, Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815) *er-Red 'ale'nasârâ*, yine Ebû'l-Huzeyl'in *Kitâb 'ale'l-yehûd ve Kitâb 'ale'n-nasârâ*, Câhiz'in (ö. 255/869) *er-Redd 'ale'n-nasârâ ve'l-yehûd*'u ilk dönem telifleri arasında zikredilebilir. Bu eserlerin hiçbirisi günümüze ulaşamamıştır.

²⁷⁵ Wolfson'a göre Şehristânî, kelâmın Vâsıl'ın kurduğu Mu'tezile'den evvel zuhur ettiği görüşündedir. Wolfson bu görüşüne delil olarak onun "kelâm ilminin görkeminin Harun er-Reşid'in saltanatı esnasında başladığı" ifadesini zikretmiştir. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 43. Ayrıca İbn Sa'd'ın Mürci'e'nin büyük günah işleyenlerin durumu hakkında "konuştuklarını" zikretmesi ve İbn Kuteybe'nin de Gaylân'ın cüzi irade hakkında tartışmasını "yetekellem" olarak sunmasını, kelâmın Mu'tezile öncesi nüvelerine delil gösterir. Bkz.; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâş, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981, s. 484; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, çev. ed. Adnan Demircan, çev. Mahmut Polat, İstanbul: Sıyer Yayınları, 2015, VIII, 95; 335. Naklen: H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 4. →

Elimize ulaşan en erken dönem eserleri arasında iki Hasan'ın kadere dair risaleleri önem arz etmektedir. Birisi Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) küçük oğlu Hasan'ın (ö. 100/718), diğeri ise meşhur Basralı âlim ve zâhid olan Hasan'ın (ö. 110/728) yazdıkları bu risaleler birbirinden farklı doğrultudadır. Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında yazıldığı anlaşılan bu risalelerin birinde katı cebrî anlayışın diğesinde ise mutlak hür iradeci tutumun yanlış olduğunu kanıtlama çabası göze çarpar. Hasan b. Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'ye insanın fiillerinde mutlak yetkisi olduğunu savunan Kaderiyye fırkasına karşı yazılan bir risale nispet edilmektedir. İbn Sa'd, kendisinin ircâ hakkında konuşan ilk kişi olduğunu kaydeder²⁷⁶ ve ayrıca *Kitâbü'l-İrcâ* isimli başka bir risale de kendisine nispet edilmektedir.

Hasan b. Muhammed'in Kaderiyye'ye reddiye babında yazdığı risale incelendiğinde farazi soru-cevap metodunu kullanmak suretiyle istitaat, Allah'ın meşiet ve kötülük, eceller ve rızıklar, irade, hidayet ve dalâlet gibi konuları Kaderiyye'nin aleyhine olabilecek bazı durumları zikretmek suretiyle herhangi bir tercih yapmaksızın yalnızca onların görüşünü çürütmek için yazdığı görülmektedir. Örneğin şu pasaj mutlak istitâatin götürebileceği bazı sorunlara dikkat çekmektedir:

Allah'ın Ademoğullarından olan peygamberleri hakkında (şöyle bir durum olursa) ne dersiniz? Diledikleri takdirde emrolundukları vahyin tebliği ve şeriat ile ameli değiştirmeleri kabilinden olmak üzere Allah onlara tebliği terk etme gücü [istitaat] ve yolu sunmuş mudur? Yoksa ne tebliği terk etme ne de onda bir eksiltme yahut artırmaya güç yetiremeyip kullar bu konuda zorunluluk altındalar mıdır? Eğer evet, derlerse kerih gördükleri en büyük şeyi kabul etmiş olurlar. Çünkü bu durumda peygamberler diledikleri

→ Taşköprülüzâde, kelâmî şer'i ilimlerden addettiği için Mu'tezile yöntemini bizzat kelâm değil, kelâma benzer faaliyetler kabilinden ele almıştır. Ona göre Mu'tezile ve benzerlerinin kelâmı belki meseleleri itibariyle şer'îdir, fakat kullandıkları istidlaller itibariyle şer'î değildir. Bkz.; Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde*, II, 150; Watt ve Fuat Sezgin'e göre kelâmda öncü rol oynayanlar Hâricilerdir. Watt, Hâriciyye hareketini Hz. Osman'ın katline değin götürmektedir. Çünkü Hâriciler kendilerini Hz. Osman'a karşı olan isyancıların devamı olarak görürler. Watt'a göre Osman'ın katline sebep olan isyanların ana nedeni bedevî tarzı yaşayışın değişmeye başlamasıdır. William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 11-14; Sezgin ise Wellhausen'den naklen, Hâricileri "nazarî sapkınlığın" öncüleri ve dolayısıyla kelâmın kurucuları olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte kelâmın bir ilim olarak ortaya konulmasında Hasan el-Basrî ile Mu'tezile'nin fikir babaları olarak kabul edilen Gaylân ed-Dimeşkî, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi şahsiyetlerden bahsetmektedir. Bkz.; Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015, I, 677-687.

²⁷⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, VIII, 95; 335.

takdirde Allah’a tevhid ile ibadet etmeyip itaatte bulunmama konusunda özgürdür.²⁷⁷

Hasan b. Muhammed’in bu risalesi her ne kadar bir görüş bildirmese de istitâat, irade, kötülük, eceller, rızıklar, imanda artma ve eksilme, teyit ve maûnet, fiillerin mahiyeti gibi pek çok farklı konunun hicri birinci asırdan itibaren Müslümanların itikadî problemleri arasına girdiğini göstermektedir. Bu noktada geç dönemde ortaya çıkan bazı görüşlerin de zikredilmesi risalenin nispet sorununu artırmaktadır. Josef van Ess bu risalenin Abdülmelik b. Mervan tarafından yazdırıldığını ve hicri 73 yılına tarihlendirilebileceğini zikretmektedir.²⁷⁸ Şayet bu tarihlendirme doğruysa bu risale *Kitâbü’l-İrcâ* ile birlikte elimize ulaşan en erken kelâm teliflerindendir. Yine van Ess tarafından neşredilen *Kitâbü’l-İrcâ*’nın Hasan tarafından Abdülvâhid b. Eymen isimli bir azatlı köleye yazdırılıp, bu risaleyi insanlara okumasının emredildiği anlaşılmaktadır. Fıglalı’ya göre bu risale Hasan’ın, Abdullah b. Zübeyr’in öldürülmesinden sonra babasının Abdülmelik b. Mervân’a biat etmesi sonucu onun adımlarını güçlendirmek amacıyla yazılmıştır. Bununla birlikte eserin nispeti hususunda bazı şüpheler de bulunmaktadır.²⁷⁹ Risalenin içeriğine bakıldığında Cemel ve Sıffîn gibi olaylara katılan Müslümanlar ile Hz. Ali ve Hz. Osman hakkındaki hükmün tehir edilmesi anlamındaki ircâ görüşünün ilk şeklini gündeme getirdiği görülür. Hasan b. Muhammed risalede Müslümanlar arasındaki fitneden sonra kendi görüşünü soranlara cevaben şunları zikreder:

Bizim görüşümüzü soranlara gelince; biz öyle bir topluluğuz ki Allah Rabbimiz, İslâm dinimiz, Kur’ân önderimiz ve Muhammed peygamberimizdir. O’na dayanır ve işlerimizi Allah’a ve Rasûlüne havale ederiz. İmamlarımız olarak Ebu Bekir ve Ömer’den razıyız. Onlara itaat edilmesini arzu eder isyan edilmesinden hoşnut olmayız. Bize düşmanlık edenlere onlar adına biz de düşmanlık ederiz. Müslümanlar arasındaki ilk ayrılık²⁸⁰ ehlinin hükmünü ircâ/tehir ederiz. Ebu Bekir ve Ömer’in

²⁷⁷ Hasan b. Muhammed İbnü’l-Hanefiyye, “Risâle fi’r-reddi ale’l-kaderiyye”, *Anfaenge muslimischer theologie -- Bidayetu ilmi’l-kelâm fi’l-islâm: risaletâni fi’r-reddi ale’l-kaderiyye mine’l-karni’l-evvel li’l-hicre*’nin içinde, thk. Josef van Ess, Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977, s. 11.

²⁷⁸ Josef van Ess, *Anfaenge muslimischer theologie*, s. 279.

²⁷⁹ Josef van Ess, “Das Kitâb al-Irgâ des Hasan b. Muhammad b. Al-Hanafiyya”, *Arabica* XXI (Leiden, 1974/1): 21; Ethem Ruhi Fıglalı, “Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye”, *DİA*, XVI: 331.

²⁸⁰ Hasan b. Muhammed, burada Cemel ve Sıffîn hadisesini kastetmektedir. Nitekim bu ibarenin Sâlim b. Zekvân’ın (ö. 100/718[?]) *Sîre* isimli kitabında Mürçi’e hakkında öne sürdüğü itirazlara karşı yazıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, çev. Harun Yıldız, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 81-82.

imameti(nin meşruiyeti) için çalışırız. Çünkü ümmetten hiç kimse onlar(ın imameti hususunda) ne savaşmış ne ihtilaf etmiş ne de şüpheye düşmüştür. *İrcâ* ancak bu hususlarda insanları suçlayan fakat bizim görmediğimiz kimseler hakkındadır.²⁸¹

Risalenin genel planına bakılınca müellifin, Sâlim b. Zekvân'ın (ö. 100/718[?]) *es-Sîre* isimli kitabında geçen ircâ karşıtı bazı görüşlerine cevap maksadı taşıdığı fark edilmektedir.²⁸² *Sîre*'nin yetmişli yılların başında yazıldığına dair kanaat bulunmakla birlikte Michael Cook 72/691 tarihi üzerinde görüş bildirmektedir.²⁸³ Bu husus ise ircâ fikrinin hicrî yetmişli yıllardan daha öncesine uzandığını ifade etmektedir. *Kitâbü'l-İrcâ*'da ayrıca Ehl-i Beyt'i imam kabul eden, ircâ görüşüne karşı çıkıp Ümeyyeoğulları ve Kur'ân'a iftira atmakla suçlanan Sebe'iyye şeklindeki bir fırka zikredilir. Muhtar es-Sekafi'ye (ö. 67/687) tabi Keysâniyye grupları olduğu anlaşılan bu fırka, risaleye göre Kur'ân'ı tahrif etmiş ve Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın onda dokuzunu gizlediğini iddia etmiştir.²⁸⁴

Sâlim'in *Sîre*'sinde Hz. Peygamber'den itibaren meydana gelen olaylara dair bilgiler ve buna dair birtakım analizler yer almaktadır. Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemine dair herhangi bir tenkide rastlanmazken Hz. Osman ve Ali dönemindeki olaylarla ilgili halifelerin tercihlerine tenkitler getirilmiş ve özellikle Hz. Ali'nin Sıffin Savaşı sırasında hakeme başvurusu hususunda Allah'ın yolundan yüz çevirdiği ve hakeme razı olanların Müslümanların en şiddetli düşmanları olduğu iddia edilmiştir. Hz. Ali'nin emrine muhalefet eden ilk Hâricîler'den (el-muhakkimetü'l-ûlâ) övgüyle bahsedilirken Ezârika ve Necedât fırkasının görüşleri açık bir şekilde eleştirilmiştir. Mürcie reddiyesi ve kendilerine Sâlim tarafından “fetene” denilen bir gruba dair tenkitlerden sonra İbâdiyye mezhebinin temel görüşleri aktarılmıştır. Mürcie reddiyesi esere ayrı bir önem katmaktadır. Çünkü kanaatimizce kelâmın öncü metotlarının ortaya çıkmasına sebep olan

²⁸¹ Van Ess, “Das Kitâb al-Irgâ des Hasan b. Muhammad b. Al-Hanafiyya”, s. 23.

²⁸² Nitekim *Sîre*'de Mürci'e'den bahseden “bizim görmediğimiz ve yetişemediğimiz ilk ayrılık meselesinde ise verilecek hükmü erteleriz. Çünkü onlar bu hadiselerle yetişemedikleri için onu görmediklerini ileri sürmüşlerdir” şeklinde bir pasaj geçmektedir. Bu cümleler *Kitâbü'l-İrcâ*'nın üstte zikredilen pasajları ile “sonra bazı insanlar ircâ fikrini bize karşı ayıplamışlar ve ircâ ne zaman geçerli olur diye sormuşlardır” ibareleri ile paralellik arz etmektedir. Aynı zamanda mezkûr Batılı araştırmacıların tarihlendirmelerini esas aldığımızda *Sîre*'nin daha önce yazıldığına dair bir kanaat bulunmaktadır. Bkz.; Sâlim b. Zekvân, *Sîre*, s. 82; Van Ess, “Das Kitâb al-Irgâ des Hasan b. Muhammad b. Al-Hanafiyya”, s. 23.

²⁸³ Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 90-91.

²⁸⁴ Van Ess, “Das Kitâb al-Irgâ des Hasan b. Muhammad b. Al-Hanafiyya”, s. 23-24.

karşılıklı reddiye literatürünün elimize ulaşan en erken telifleri görünüşe göre *es-Sîre ve Kitâbü'l-İrcâ*'dır.

Başta zikrettiğimiz iki Hasan'dan ikincisi olan Hasan el-Basrî'nin *Kader Risalesi* de erken Kaderiyye'ye dair elimize ulaşan ilk eserlerdendir. Van Ess, risaleyi en erken hicri 75 en geç 80 yıllarına tarihlendirmekle²⁸⁵ birlikte Cook bu tarihlendirmeyi doğru bulmamaktadır. Ona göre van Ess'in tarihlendirmesi risalenin bir nüshasında geçen Haccâc b. Yusuf'u hesaba katmaktadır.²⁸⁶ Fakat Haccâc'a yapılan referans daha otantik olan diğer nüshalarda bulunmamaktadır. Cook, risalenin tarihlendirmesini Abdülmelik b. Mervân'nın ölümü olan 86'ya kadar ileri çekmiştir.²⁸⁷ Her şekilde risalenin Kaderiyye'nin en erken otantik kaynağı olduğuna dair bir kanaat hasıl olmuştur. Hasan b. Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'nin aksine bu risale Cebrî anlayışa karşı yazılmıştır. Risalenin başında geçen cümlelerden anlaşıldığı gibi halife, Hasan el-Basrî'nin “kader meselesine” daha önce görmediği bir tarza yaklaştığını öğrenmiş ve kendisine görüşlerini özetleyen bir risale yazmasını talep etmiştir.²⁸⁸ Hasan, ona uzunca bir mektup yollamıştır. Bu risale kader meselesine Kur'ânî ve bütüncül bir bakış açısını temsil etmesi bakımından ehemmiyeti haizdir. Hasan, risalenin genelinde Allah Teala'nın kullarına zulmedici olmadığını ve küfür gibi çirkin işlere razı olmadığını beyan etmiş, bunların Allah'ın kaza ve kaderinden neşet ettiği kabul edildiği takdirde Allah'ın bu fiillerden razı olması gerektiğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra Allah'ın kullarına zorlayıcı olmadığını bilakis “dilediğiniz gibi amel edin”²⁸⁹ ve “bu, işledikleri amellere karşılıktır”²⁹⁰ gibi ayetler birlikte değerlendirildiğinde insanın dilediğini yapmakta özgür olduğunu savunmuştur. Hasan'ı Kaderiyye'nin öncülerinden kabul eden Mu'tezile tarihçileri risalenin adalet eksenli özgür irade ve Allah'ın kötülöklere razı olmayacağına dair belirgin pasajlarından

²⁸⁵ Van Ess, *Anfaenge muslimischer theologie*, s. 18.

²⁸⁶ Bu nüsha, aslına bakılırsa risalenin müstakil bir nüshası değildir. Zeydî alim İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) *Tabakâtü'l-Mu'tezile* isimli biyografik eserinde yaptığı nakillerdir. Buna göre Hasan'a mektup yazan kişinin Haccâc olduğu zikredilmektedir. Bununla birlikte Cook'un yorumu daha isabetli görünmektedir. Nitekim İbnü'l-Murtazâ'nın nakillerinde Hasan'ın mektup sahibinden “emîr” diye bahsettiği görölmektedir. Bkz.; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut: el-Ma'hadü'l-Almanî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2009, s. 19.

²⁸⁷ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 118-120.

²⁸⁸ Hasan b. Ebî'l-Hasan el-Basrî, “Risale fi'l-kader”, thk. Muhammed İmare, *Rasâilü'l-adli ve't-tevhîd* içinde -- Kahire: Dârü's-Şurûk, 1988, s. 111.

²⁸⁹ el-Fussilet 41/40.

²⁹⁰ el-Vâkıa 56/24.

esinlenmiş olmalıdır. Özellikle İbnü'l-Murtazâ'nın Hasan'dan yaptığı nakiller onun Mu'tezile'nin üçüncü tabakasından sayılması için yeterli olmuştur:

Asılmak üzere olan bir hırsızın yanından geçen Hasan, “Seni bu hale ne getirdi?” diye sormuştur. Hırsız “Allah’ın kazası ve kaderi” diye cevap verince Hasan, “Yalan söyledin. Allah hem senin hırsızlık yapmanı dileyecek hem de asılmana hükmedecek öyle mi?!” demiştir.²⁹¹

Hasan’ı Mu'tezile'nin öncülerinden zikredenler arasında Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) da onun faziletinden ve zühdünden söz etmişlerdir.²⁹² Belhî ve İbnü'l-Murtaza'nın yaptığı bir nakile göre Hammâd b. Eyyûb adında bir şahıs Emevî idaresinin cebrî anlayışı savunması sebebiyle onu kader hakkındaki sözleri hususunda uyarmıştır. İbnü'l-Murtazâ, bunun üzerine Hasan’ın fitne zamanı olduğu için suskunluğu tercih ettiğini yani “takıyye” yaptığını öne sürmüştür.²⁹³

Josef van Ess’in neşrettiği; Ömer b. Abdülaziz’in/Ömer II (ö. 101/720) Kaderiyye’ye reddiyesini içeren başka bir risale, Hasan el-Basrî’nin Mu'tezilî müelliflerin iddia ettiği gibi Kaderiyye mezhebinin reislerinden olmadığını salık vermektedir. Eğer bu risale otantik ise Kaderiyye’nin bazı görüşlerinin Hasan’ın kader anlayışı ile paralellik arz etmediğini söylemek mümkündür. Cook’un metin ve tarihsel bazı incelemeleri sonucu risalenin Ömer b. Abdülaziz’e nispeti sorunlu olsa da tarihlendirmesi hicri ikinci yüzyıldan erken olamaz.²⁹⁴ Dolayısıyla bu risalenin Hasan-ı Basrî’nin risalesinden daha geç dönemde Ömer b. Abdülaziz’e atfedilmiş olma ihtimali daha kuvvetlidir. Risalenin başında muhataplarını zikreden Ömer, şöyle demiştir:

Bu mektup Allah’ın kitabına muhalefet/ret hakkı bulunmayan, Allah’ın dışında kimsenin sınırlayamadığı ve önceki amellerde işleyen kudretini -ki ondan kaçış yoktur- yalanlayan ve bana mektup yazanlardır.²⁹⁵

²⁹¹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 21.

²⁹² Ebû'l-Kâsım el-Belhî, “Zikru'l-Mu'tezile min kitâbi'l-Makâlât”, s. 35-37; Kâdî Abdülcebbâr, “Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile”, s. 181-191 -- *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, tahkik ve neşir Eymen Fuad Seyyid, Beyrut: Darü'l-Farabi; Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2017/1439.

²⁹³ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 24.

²⁹⁴ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 136.

²⁹⁵ Ömer b. Abdilaziz, “Risale fi'reddi 'ale'l-Kaderiyye”, *Anfaenge muslimischer theologie - Bidayetu ilmi'l-kelâm fi'l-islâm: risaletâni fi'r-reddi ale'l-kaderiyye mine'l-karni'l-evvel li'l-hicre*'nin içinde, thk. Josef van Ess, s. 43.

Risalede aktarılanlara göre Kaderiyye'den oldukları anlaşılan bu gruba Ömer'den "Allah'ın kulların amellerini ve varacakları son yeri bildiği" sözü ulaşınca bunu kabul etmeyip kullardan herhangi bir fiil sadır olmadıkça Allah'ın bunu bilmediğini iddia etmişlerdir. Bu bağlamda risalenin muhataplarının Mu'tezile'den ayrı olarak Kaderiyye-i Hâlısa denilen gruptan olduğunu söyleyebiliriz. Ma'bed el-Cüheni'nin (ö. 83/702) kader hakkında konuşan [tekelleme] ilk kişi olduğu, Gaylân ed-Dımaşkî'nin (ö. 120/737) ondan kader fikrini telakki ettiği söylenir.²⁹⁶ Hem Ma'bed hem de Gaylân, Emevî idaresi tarafından katledilmiştir. Darekutnî'nin (ö. 385/995) Zührî'den naklen rivayet ettiğine göre Gaylân, Ömer b. Abdülaziz'in huzurunda iken halifenin ona kader hakkında konuşup konuşmadığını sorması üzerine Gaylân bunu yalanlamıştır. Ömer'in ona Yâsîn Sûresi'ni okutup kendisini ikna etmesinden sonra kader fikrinden dönmüştür.²⁹⁷ Bu olayın aksine başka rivayetler²⁹⁸ ve Gaylân'ın katlini de hesaba kattığımızda rivayetin asılsız olduğunu söyleyebiliriz. Watt'a göre Ma'bed'in kader hakkında konuşan ilk kişi olarak şöhret kazanması, Kaderiyye i'tizalinin "sofu muhaddisler" arasında başladığı gerçeğini saklamak içindir.²⁹⁹ Watt, bu iddiasını destekleyici deliller sunmamakla birlikte Eş'arî, Ma'bed'in kader görüşünü Sûsen adlı Iraklı Hristiyan bir mürtetten aldığını zikretmiştir.³⁰⁰ İbnü'n-Nedîm ise Belhî'den naklen kader ve i'tizalin ilk defa - muhtemelen Sûsen ile aynı kişi olan- Sinseveyh olarak bilinen Ebû Yûnus el-Esvârî (?) tarafından dile getirildiğini zikretmiştir.³⁰¹ Ancak Belhî, *Makâlât*'ında kader hakkında konuşan ilk kişinin [mütekellim] Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) olduğunu kaydetmektedir.³⁰² Her ne şekilde olursa olsun kaderin hicri birinci yüzyılın ikinci yarısında açıkça tartışılmaya başlandığını ifade edebiliriz. Bu bağlamda Ömer b.

²⁹⁶ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995, I, 13-16; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyanü fırkatî'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kâhire: Dârü't-Türâs, t.y., s. 18-19; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 484.

²⁹⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed Dârekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Mu'tezilî*, dirase ve tahkik Muhammed b. Abdullah Âl-i Amr, Riyad: Darü't-Tevhid, 2006, s. 106-107.

²⁹⁸ Örneğin İbnü'l-Murtazâ, Gaylân'ın Ömer b. Abdülaziz'e onu halifeliğin tehlikeleri hususunda uyarıcı bir mektup yazdığını bunun üzerine Ömer'in bu konuda kendisine yardımcı olmasını talep ettiğini içeren bir mektup nakletmektedir. Bkz.; *İbnü'l-Murtazâ*, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 25-26.

²⁹⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 104.

³⁰⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 14.

³⁰¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1: 557

³⁰² Belhî, *Zikru'l-Mu'tezile min kitâbi'l-Makâlât*, s. 25.

Abdülaziz'in kendi çağdaşı olan Gaylân ve takipçilerini kastettiği söylenebilir. Ömer'in Allah'ın meşietini mutlak kabul ettiği, şu pasajda açıkça görülmektedir:

Cehaletinizle Allah'ın “Artık dileyen iman eder dileyen inkâr eder” (el-Kehf 18/29) sözündeki meşietin; hidayet ve dalâletin hangisi arzu edilirse ona taalluk edeceğini iddia ettiniz. Halbuki Allah bir diğer ayette “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” (et-Tekvîr 81/29) demiştir. Dolayısıyla onların dilemesi Allah'ın dilemesine bağlı olup Allah dilemedikçe söz olsun amel olsun tâatten hiçbir dilekleri gerçekleşmez. Çünkü Allah kendi elinde olanı (meşietini) insanlara temlik etmemiş ve peygamberleri vasıtasıyla yasakladığı şeylerde insanları serbest bırakmamıştır. Peygamberler insanların hidayeti için uğraşmış ve Allah'ın hidayet ettiği kimseler hariç hidayete erişememişler, şeytan da onları saptırmaya çalışmış; Allah'ın ilminde sapacağını bildiği kimseler hariç kimse sapmamıştır.³⁰³

Ömer'in iddiasına göre Kaderiyye; Allah'ın ilminin insanların iradesine etki etmediğini,³⁰⁴ azap edilecekleri önceden haber verilen milletlerin dileselerdi azaptan kurtulabileceklerini, dilediklerinde Allah'ın bilgisinden çıkıp O'nun bilmediği başka bir duruma girebileceklerini,³⁰⁵ Allah'ın insanlara önceden kudret verip onları tâat ve masiyet hususunda serbest bıraktığını ve Allah'ın bir topluluğu rahmetine yahut azabına has kılmaktan beri olduğunu,³⁰⁶ Allah'ın kendi meşietini kulların meşietine tabi kıldığını³⁰⁷ ve katil(öldürme) fiilinin ecele tabi olmadığını³⁰⁸ düşünmektedir.

Bu nakiller erken Kaderiyye'nin Mu'tezile'ye özellikle özgür irade ve istitaat hususlarında öncülük ettiğini anımsatmaktadır. Maktulün eceli hususunda ise Ebû'l-Huzeyl'in de içinde bulunduğu genel görüşe muhalif bir grup bulunmaktadır.³⁰⁹ Kaderiyye'den nakledilen bu görüşler çoğu yönden Hasan el-Basrî'nin görüşlerine uymamaktadır. Dolayısıyla kötülüklerin Allah'a nispet edilemeyeceği ve insanın fiillerinden ahlakî olarak sorumlu olması haricinde Hasan'ın Kaderiyye'ye nispet edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki özgür irade savunuculuğu Hasan'dan önce neşet etmiş olmalıdır.

³⁰³ Ömer b. Abdilazîz, “Risâle fi'r-reddi 'ale'l-Kaderiyye”, s. 44.

³⁰⁴ Ömer b. Abdilazîz, “Risâle fi'r-reddi 'ale'l-Kaderiyye”, s. 45.

³⁰⁵ Ömer b. Abdilazîz, “Risâle fi'r-reddi 'ale'l-Kaderiyye”, s. 48.

³⁰⁶ Ömer b. Abdilazîz, “Risâle fi'r-reddi 'ale'l-Kaderiyye”, s. 47.

³⁰⁷ Ömer b. Abdilazîz, “Risâle fi'r-reddi 'ale'l-Kaderiyye”, s. 52.

³⁰⁸ Ömer b. Abdilazîz, “Risâle fi'r-reddi 'ale'l-Kaderiyye”, s. 53.

³⁰⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 257.

Öyle görülüyor ki Müslümanlar arasında akîdevî yahut teolojik olarak tartışılan ilk mesele büyük günah işleyeninin durumu sorunu ve bu sorunun doğal bir sonucu olan kader ve özgür irade meselesidir. Sıfat tartışmalarını ise bu meselelerin üzerinde inşa edildiği zemin olarak telakki edebiliriz. Bu meselelere getirdikleri bakış açıları ile fırka olmayı başaran Mürcie, Hâriciyye ve Kaderiyye'ye dair elimize ulaşan kaynakların karşıt gruplara yazılan reddiyeler ya da bizzat halifenin isteğiyle telif edildiği müşahede edilmektedir. Dolayısıyla ilk dönem teolojik tartışmaların sosyo-politik zeminle olan sıkı irtibatları düşünülmezsizin değerlendirilmesi gerçekçi olmayacaktır.

İrcâ fikrinin erken formunu Cemel Vakası ve Sıffîn Savaşı akabinde pek çok sahabinin takındığı bir tavır olarak kabul edebiliriz.³¹⁰ Hasan b. Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'nin bildiğimiz anlamda ircâ fikrini *Kitâbü'l-İrcâ*'da savunduğunu görmüştük. Sâlim'in *Sîre*'si de Harîcî görüşün erken dönem temsilcisi ve Mürcîî fikri hedef alan bir polemiktir. Hâriciyye, teolojik aşırılığı sebebiyle ircâ fikri kadar farklı ekollerce sahiplenilmemiştir. Ancak ironik bir şekilde Mürcie'nin kelâmî bir mezhep olarak sayılması tarihi olarak kuşkuluyken Hâriciyye'nin bugüne kadar devam eden bir kolu dahi bulunmaktadır. Kader fikri ise Gaylân'dan sonra Basra'da özellikle Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) tarafından yayılmış ve Mu'tezile'nin kader konusundaki fikrî telakkisi oturmaya başlamıştır. Vâsıl b. Atâ'ya ait elimize ulaşan detaylı bir belge bulunmamaktadır. Bibliyografik eserlerden nakledilen birkaç şiiri ve bazı hutbelerine bakıldığında belagatte usta olduğu aşıkardır.³¹¹ Amr b. Ubeyd ise hadis rivayet ettiği için rical kitaplarında yerini almıştır. Dârekutnî'nin Amr'ın haberlerine dair kaleme aldığı müstakil bir eseri bulunmaktadır. Bu eserde muhtemelen kader hakkında konuştuğu için Amr'ı kötöleyen haberler zikredilmiştir. Buna göre Amr'ın; hadisler konusunda yalancı olduğu,³¹² bazı hadisçiler hakkında çirkin sözler söylediği,³¹³ va'd ve

³¹⁰ Van Ess, Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824) *Nekâiz*'de zikrettiği I. Yezîd tarafından kuşatılan Kabe'nin savunması için toplanan Hâriciyye, Mürcie ve Şî'a gruplarındaki Mürcie ibaresinden ne Hâricî ne de Şîî, Abdullah b. Ömer gibi tarafsız olanları kastettiğini ifade etmiştir. Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, ing. çev. John O'Kane, Leiden: Brill, t.y.'den naklen Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Nekâizu Cerîr ve'l-Ferezdek*, ed. Anthony Ashley Bevan, Leiden: E.J. Brill, 1905, I, 118.

³¹¹ Vâsıl'a atfedilen bir hutbe için bkz.; *Nevâdiru'l-Mahtûtât*, thk Abdüsselâm Harun, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1972, I, 117-136.

³¹² Dârekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Mu'tezilî*, s. 96.

³¹³ Dârekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Mu'tezilî*, s. 99-100.

va'idi ayıramadığı ve sahabenin bazılarının şahitliklerini kabul etmediği³¹⁴ iddia edilmektedir. Bu ithamların taraflı olduğu aşikardır. Nitekim Mu'tezile tarihçileri de Amr'ın zâhid ve âbid biri olduğunu, kırk defa yayan olarak haccettiğini, kırk gece akşam namazının abdestiyle sabah namazlarını eda ettiğini zikretmektedir. Bunun yanı sıra Süfyan b. Uyeyne'nin 'Basra'da Amr gibi alim birisi olmadığı' sözü de Yahya b. Maîn ve Süfyan es-Sevrî gibi muhaddis münekkitler tarafından nakledilmiştir.³¹⁵

Basra ve Kûfe'nin sosyal, politik ve teolojik kırılmalarda merkezi teşkil ettiği bilinmektedir. Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ve Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) temsil ettiği kaydedilen³¹⁶ Mu'attıla ve Müşebbihe gibi uç görüşlerin yanı sıra bunların ikisini de doğru bulmayan³¹⁷ Ebû Hanîfe (ö. 150/767) böylesi karışık zamanlarda orta yolu bulmaya çalışan bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte her üçünün de Mürce'ye nispet edildiği görülür.³¹⁸ Kûfe'de ipek tüccarlığı ile uğraşan Ebû Hanîfe genel anlamda "kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir" şeklinde tanımladığı fıkıhın hem furû kısmını tedris etmiş hem de tevhid ilmi olarak isimlendirdiği ve el-fıkhu'l-ekber teriminin mimarı olarak akide ile ilgilenmiştir.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen akideye dair beş risalesinde de ümmetin ayrılığa düştüğü hususlarda orta yolu benimsediği görülür. Örneğin öğrencisi Ebû'l-Mutî' el-Belhî'nin (ö. 199/814) rivayet ettiği ve *el-Fıkhu'l-ebîs* şeklinde anılan bir risalesinde; Belhî, Ebû Hanîfe'ye "Fıkıh-ı Ekber nedir?", diye sormuştur. Ebû Hanîfe, "Ehl-i kıbleden olan bir kimseyi herhangi bir günahından dolayı tekfir etmemen, kimseyi imandan

³¹⁴ Dârekutnî, *Ahbârü Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Mu'tezilî*, s. 100-102.

³¹⁵ Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu Uyunü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Raciî Kürdi, Abdülhamid Kürdi, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Darü'l-Feth, 2018/1439, s. 162; Kâdî Abdülcebâr, "Tabakâtü'l-Mu'tezile", s. 213; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 36.

³¹⁶ Eş'arî, Mukâtil'in teşbih taraftarı olduğunu ve Allah'ın insan şeklinde bir cüssesinin bulunduğu kail olduğunu kaydeder. Cehm'in ise Allah'ı diğer varlıklara benzetmemek için O'na "şey" bile demediğini zikretmektedir. Şehristânî ise Mukatîl'in Sıfâtiyye'den olduğunu Cehm'in ise mutlak cebri savunduğunu zikretmiştir. Bkz.; Eş'arî, *Mâkâlât*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 230, 308, 406. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 87, 104.

³¹⁷ İbn Hacer'in aktardığına göre İbrahim b. İshâk, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: Doğudan bize iki habîs görüş (sahibi) geldi; sıfatları iptal eden (muattıl) Cehm ile teşbih ehli (müşebbih) Mukatîl. Yine Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini aktarır: Cehm tenzihte aşırıya gitti ve Allah için "şey" bile denilemeyeceğini iddia etti. Mukatîl ise ispatta aşırıya gitti ve Allah'ı yarattıklarına benzer kıldı. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Riyad: Vizaretü's-Suuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad, t.y., VI, 396. Ayrıca bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire: Dârü'l-Maarif, 1119, I, 234.

³¹⁸ Eş'arî, *Mâkâlât*, (2019), s. 205, 213, 229.

uzaklaştırmaman, marufu emredip, münkerden sakındırman, senin için takdir edilenin sana mutlaka isabet edeceğine, takdir edilmeyenin de sana isabet etmeyeceğini bilmen, Hz. Peygamber'in ashabından hiçbiri ile ilgini kesmemen, birini sevip diğerini sevmemezlik etmemen, Hz. Osman ile Hz. Ali'nin durumunu Allah'a havale etmendir" şeklinde cevap vermiştir.³¹⁹ Oğlu Hammâd'ın rivayet ettiği *el-Fıkhü'l-Ekber* risalesinde ise tevhidin aslını ve iman edilecek hususları sıralayarak zamanının amentüsünü tesis etmiştir:

Tevhidin aslı ve buna iman etmenin en doğru yolu mükellefin şöyle demesidir: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna; hesap, mizan, cennet ve cehenneme inandım, bunların hepsi de hakır.³²⁰

Ebû Hanîfe'nin Mürcie fırkasından sayılmasının sebebi *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı diyalektik eseri ile Basra fakihlerinden Osmân el-Bettî'ye yazdığı mektuptaki açıklamalarıdır. Kendisine ircân ne demek olduğunu soran öğrencisine Ebû Hanîfe, "iyi olarak bildiğin iki topluluğun birbiriyle savaştığını gördükten sonra hiçbirinin lehine ya da aleyhine delil bulunmadığı için hüküm vermemektir" şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca "günah işleyenlerin cennetlik ve cehennemlik olduklarını söylemeden haklarındaki hükmü geciktirmektir" diyerek ircâ tavrını ortaya koymuştur.³²¹ İlk açıklamasının Hâriciyye taraftarlarının dışındaki genel bir tutum olduğunu söyleyebiliriz. İkincisi ise Mürcie'nin tutumuna yakın olsa da Ebû Hanîfe'nin günahların iman bağıını koparmasa bile ona zarar verdiğine dair ifadeleri³²² sebebiyle Mürcie'den sayılması mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe kendi zamanında bile ircâ fikri sebebiyle suçlanmıştır. Nitekim Osmân el-Bettî'ye tam da bu sebepten dolayı mektup yazmıştır:

Zikrettiğin Mürcie hususuna gelince; bidat ehli onları bu isimle isimlendirdi diye bu konuda konuşan topluluğun suçu nedir? Halbuki bunlar adalet ve sünnete riayet eden bir topluluktur. Onlara bu ismi düşmanları vermiştir.³²³

Ebû Hanîfe'nin risalelerine genel olarak baktığımızda; kelâm ilminin klasik tasnifiyle paralellik arz eden ilâhiyyât, nübüvvât, sem'îyyât şeklindeki ayrımın artık

³¹⁹ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, "el-Fıkhü'l-ebser", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, s. 44.

³²⁰ Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", s. 70.

³²¹ Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", s. 23.

³²² Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", s. 55.

³²³ Ebû Hanîfe, "Risâle ilâ Osmân el-Bettî", s. 84.

oturmayla başlamış olduğunu görüyoruz.³²⁴ Ek olarak imamet, nüzûl-i İsa, Hz. Peygamber'in anne-babasının durumu ve mest üzerine mesh hususunun da şeâir temelinde tartışıldığı müşahede edilmektedir. Mahiyeti itibariyle akidevî konulardan olmayan bu hususların zikredilmesi muhtemelen Kur'an ve sünneti merkeze alan "orta yol İslâmı"nı vurgulamak içindir. Temîmî'nin Yahya b. Nasr'dan naklettiğine göre Ebû Hanîfe; "Ebû Bekir ve Ömer'i üstün tutar, Ali ve Osman'ı da severdi. Kadere iman eder ve kader hakkında da konuşmazdı. Mest üzerine mesh ederdi. Zamanının en alim ve en muttaki zatı idi."³²⁵ İmamet meselesinin Hâriciyye ve Şîa'dan; mest üzerine mesh hususunun ise Ca'feriyye Şî'ası'ndan ayrılığı ifade etmek için zikredildiğı kuvvetle muhtemeldir.

Mu'tezile, Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılan Vâsıl ve Amr'ın kurduğı kabul edilen tevhid ve adalet vurgulu bir mezhep olarak, kelâm ilminde tartışılan meselelere yön vermiştir. Kâdî Abdülcebbâr ve İbnü'l-Murtazâ, Mu'tezile'nin birinci neslinin sahabeden teşekkül ettiğini zikrederek mezhepsel silsileyi Hz. Peygamber'e dayandırmak istemişlerdir.³²⁶ Fakat Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Mu'tezile ricalini Vâsıl ve Amr'dan başlatmıştır.³²⁷

Vâsıl'ın ilmini Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'nin küçük oğlu Ebû Hâşim'den telakki ettiğı ve Amr b. Ubeyd ile birlikte Hasan el-Basrî'nin meclisine iştirak ettiğı bilinmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Vâsıl'ın *el-menzile beyne'l-menzileteyn* prensibinin mimarı olduğunu zikreder. Vâsıl'ın bu fikriyle Hâriciyye ve Mürcie arasında bir tutumu benimsediğı görülür. İbnü'l-Murtazâ, Zeyd b. Ali'nin çoğı fikrini Vâsıl'dan almasına rağmen bu prensibi reddettiğini zikretmektedir. Vâsıl'ın Cehm b. Safvân ile münazara ettiğı, Maniheizm/Mâneviyye taraftarlarına bir reddiye yazdığı (*Kitâbü Elf Mes'ele fi'reddi 'ale'l-Mâneviyye*) ve öğrencilerini dünyanın dört bir yanına yolladığı bilinmektedir.³²⁸

³²⁴ Özellikle *el-Fıkhu'l-ekber*'deki konuların ele alınış sırası bunu teyit etmektedir.

³²⁵ Takıyyüddîn b. Abdülkâdir et-Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad: Dârü'r-Rifâi, 1989, I, 110.

³²⁶ Belhî ve İbnü'l-Murtazâ, şöyle bir silsile zikreder: Vâsıl ve Amr > Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed > Muhammed b. Ali (İbnü'l-Hanefiyye) > Ali b. Ebî Tâlib > Hz. Peygamber. Bkz.; Belhî, *Makâlât*, s. 161; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 7.

³²⁷ Belhî, *Makâlât*, s. 159.

³²⁸ Belhî, *Makâlât*, s. 160; Kâdî Abdülcebbâr, "Tabakâtü'l-Mu'tezile", s. 203, 211-212; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 34-35.

Genellikle Vâsıl'ın gölgesinde kalan Amr'ın Mu'tezile nezdinde itibarı büyüktür. Vâsıl ile dostlukları onu kız kardeşiyle evlendirmesi ile perçinlenmiştir. Fakat Amr'ın büyük günah işleyeninin durumu hakkında Vâsıl ile fikir ayrılığına düştüğü görülür. Önceleri Hasan el-Basrî'nin görüşünü benimseyen Amr'ın, Vâsıl ile yaptığı tartışmalar sonucu bu fikrinden vazgeçtiği nakledilir. Bir rivayete göre Vâsıl, Amr'a: "Hâriciyye büyük günah işleyeni kafir-fasık, Mürcie mümin-fasık, Şîa kafir-i nimet/kafir-i hâricî³²⁹ fasık, Hasan (el-Basrî) ise münafık-fasık olarak isimlendirmiştir. Biz ise ihtilaf edileni değil, ittifak edileni alıyoruz" deyince Amr, Vâsıl'a tabi olmuştur.³³⁰ Bu ifadelerden anlaşılan odur ki *el-menzile beyne'l-menzileteyn* fikri Vâsıl'dan önceye uzanmaktadır.

Vâsıl'ın halkası Basra'da Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ve öğrencisi İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) gibi kelâmcılar tarafından ekol haline gelmiştir. Pers düalist teolojisinin Basra ve Kûfe'de etkili olduğu, ayrıca tercüme hareketlerinin de zirve noktasını teşkil eden bir döneme tekabül ettiği için Basra ekolünün tabîi ve felsefi ilimlerle de meşgul olduğu görülmektedir. Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Huzeyl'in Seneviyye ve Mecûsilerle yaptığı münazaraları ihtiva eden *Mesâil* isimli bir kitabı olduğunu kaydeder. Yine zikrettiğine göre Nazzâm, hac için yolculuğa çıktığı vakit felsefe kitaplarını görmüş, Ebû'l-Huzeyl ile bu hususlarda -dakîku'l-keâm ya da latîfu'l-keâm- münazara ettiğinde onun sürekli bu hususlarla iştigal ettiğini düşünmekten kendini alamamıştır.³³¹ Bu nakilden anlaşılan odur ki tercüme hareketlerinin etkisi yalnızca Bağdat ile sınırlı kalmamıştır.

Bağdat'ta Halife Me'mûn (813-833) Beytü'l-Hikme'yi kurduğunda Mu'tezile sarayda etkindi. Mu'tasım iktidara geçtiğinde ise Ebû'l-Huzeyl'e de talebelik eden İbn Ebî Duâd (ö. 240/854) halifenin başdanışmanı olmuştu. Leukippos ve Demokritos tarafından bina edilen ve Epiküros'un da devam ettirdiği³³² bölünemeyen atom fikri tercümelerin de etkisiyle kelâmcılar nezdinde itibar görmüştür. Eş'arî'nin aktardıklarına bakılırsa atomculuğa dayalı cevher ve cisim teorisi dokuzuncu yüzyılda dakîku'l-keâm'ın ana tartışma meselelerinden biriydi. Nazzâm ve Hişâm b. Hakem dışında ilk

³²⁹ Küfür kelimesinin, terim anlamında değil de sözlük anlamıyla kullanılarak küfrân-ı nimet ya da nankörlük anlamında kullanılmasına küfr-i hâricî denilir. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 192.

³³⁰ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 38.

³³¹ Kâdî Abdülcebbar, "Tabakâtü'l-Mu'tezile", s. 254.

³³² Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, I, 49-51; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 357-358.

kelâmcıların hemen hemen tamamı atomculuk fikrini kabul etmiştir.³³³ Özellikle Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl arasındaki hareket tartışması dönemin tabiat/fizik tartışmalarının canlılığına işaret eder.³³⁴ Bununla birlikte kelâmcıların tabiat tartışmalarının bir fizikçi gibi bilimsel olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim cevher, araz ve cisim tartışmaları Allah'ın kudreti bağlamında gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla kelâm ilminin tabiata belli bir bakış açısıyla (cihet-i vahdet) yaklaştığını söylememiz gerekir. Bu bakış açısının ise tabiatçı filozofların bakış açısı ile aynı olmadığı kesindir. Zira Demokritos, atomların sayısının sonsuz olduğunu iddia etmekte ve felsefesinde herhangi bir yaratıcı bulunmamaktadır.³³⁵

Bağdat Mu'tezile'sinin temsilcileri çoğu zaman Basra'dan istifade etmişlerdir. Nitekim kurucu Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) hocası Basra'dan Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) idi. Bu bağlamda Bağdat, her ne kadar Mu'tezile'nin yükselişinde ön planda olsa da Basra'nın derin etkisi yadsınamaz. Ebû Reşid en-Nîsâbü'rî (ö. V/XI. yy.), Basra ve Bağdat ekollerinin arasındaki ihtilaflı konulara dair bir kitap telif etmiştir. Müellif Basra ekolüne mensup olduğu için ekolün temsilcisi Ebû Ali el-Cübbâi ile Bağdat temsilcisi Belhî arasındaki tercihi Basra lehinde kullanmıştır. Telifte bakıldığında genellikle iki ekolün tabiat görüşleri karşılaştırılmaktadır. Bunların dışında istitaat/kudret, bilgi ve nazar konularındaki ihtilaflar da zikredilmiştir. Telifte göre nihai tahlilde kelâmın celîl konularında genel olarak müşterek olan iki ekol dakîk konularında oldukça ihtilaflıdır.³³⁶

Kelâmcıların yalnızca Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla değil tabiat ile ilgilendiğine dair en önemli temsilci Câhiz'dir (ö. 255/869). *Kitâbü'l-Hayevân* gibi geniş bir zooloji eseri vücuda getiren Câhiz, aynı zamanda büyük bir Arap edebiyatçısıydı. Ancak Câhiz'in bu eserde bilimsel kaygılar ile zooloji araştırması yaptığını söylemek güçtür. Nitekim o, kitabındaki canlı tasnifinde yaratılanların kendinden daha üstün bir varlığa işaret etmeleri bakımından tasnifini esas almıştır.³³⁷ Aynı şekilde cevher ve araz tartışmalarının

³³³ Eş'arî, *Makâlât* (2019), s. 428-434.

³³⁴ Bu hususa dair bir çalışma için bkz. Mehmet Bulgen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 77-113.

³³⁵ Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, I, 50.

³³⁶ Ayrıntı için bkz.; Ebû Reşid Saîd b. Muhammed b. Saîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid, Beyrut: Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1979.

³³⁷ Tahsin Görgün, "Kitâbü'l-Hayevân", *DİA*, XXVI, 106-108.

yaratıcının kudreti bağlamında tartışıldığını zikretmiştik. O halde Mu‘tezile bağlamında tabiat ehli kelâmcıların hakikate bağımsız bir akıl ışığında yaklaştığını söylemek kanaatimizce mümkün olmayacaktır. Ancak hüsün ve kubuh eksenindeki Mu‘tezilî yaklaşımın dogmatik aklı da dışladığını söylememiz gerekir.³³⁸

İlk dönem kelâmcıları arasında tartışılmaya başlanan bir başka mesele ise bilgi meselesidir. Bilgi meselesi erken dönemde “Allah’ın varlığına ilişkin bilginin mahiyeti” eksenindeydi. Bu soruşturmanın evvelinde ise bilginin mahiyeti ve bilgiyi elde etme yollarının sistematik olmasa da ilk dönemde tartışma konusu edildiğini müşahade ederiz. İman ve küfrün neliği sorunuyla oldukça ilişkili olan bilgi meselesini gündeme getirenler büyük ihtimalle Cehm ve taraftarlarıydı. Bunun yanı sıra Eş‘arî, ilk dönem Şî‘-Rafizî alimlerinin de bilgiye dair tartışmalarını aktarır. Rafizîlerin iman yahut küfür bağımsız bir şekilde bilgiye yaklaşımları konusunda aralarında Şeytânüttâk (ö. 160/777), Hişâm b. Hakem, Ebû Mâlik el-Hadramî (?) ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî’nin (ö. 310/922) de bulunduğu sekiz fırka aktaran³³⁹ Eş‘arî; bilgiyi, iman mahiyeti bağlamında tartışan on iki Mürcîî fırka daha zikretmektedir. Buna göre Cehm, iman Allah’ı bilmek (marifet), küfrün ise O’nu bilmemek (cehl) olduğunu iddia etmiştir.³⁴⁰ Diğer fırkalar ise iman bilgisi olduğunu ikrar etmekle birlikte söz konusu bilginin kapsamına giren hususlarda ihtilaf etmişlerdir. Eş‘arî’nin zikrettiği sekizinci fırka ise diğerlerinden ayrılmaktadır. Gaylân ve taraftarının benimsediği bu fırkaya göre iman, Allah’ı ikinci bir bilgi [el-ma‘rifetü’s-sâniye] ile bilmektir. Çünkü Gaylân’a göre birinci bilgi [el-ma‘rifetü’l-ûlâ] zorunludur. Birincinin kapsamına eşyanın muhdes ve tedbir edilmiş olduğu bilgisi girmektedir ve bu tür bir bilgi zarurîdir. Eşyanın bir muhdisi ve müdebbiri olduğunu bilmenin ise iktisabî olduğunu söylemek suretiyle marifet kavramına dair ikili hiyerarşik bir tasnif önermiştir.³⁴¹ Dolayısıyla Gaylân ve taraftarlarına göre peygamber ve Allah katından nass yoluyla gelen hususları bilmek ikinci bir bilgi ile yani iktisabî bir bilgi türüdür. İşbu bilgi ise iman ta kendisidir. Tanrı’nın bilgisinin zarurî değil iktisabî olduğunu söyleyenlerden biri de Ebû’l-Kâsım el-Belhî’dir. Ona göre bilgi, mahiyete

³³⁸ Şehristânî, Cehm’in ve Mu‘tezile’nin bilgilerin (maarif) şariat gelmeden önce akılla bilinebileceğine kail olduklarını aktarır. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 89.

³³⁹ Eş‘arî, *Makalât* (2019), s. 102-104.

³⁴⁰ Eş‘arî, *Makalât* (2019), s. 204.

³⁴¹ Eş‘arî, *Makalât* (2019), s. 208.

uygun olan inançtır.³⁴² Belhî'nin duyular, haber ve aklın nazarını kabul etmeyen gruplara karşı serdettiği soru-cevap şeklindeki reddiyelerine bakılınca klasik kelâmın üçlü bilgi tasnifine de muvafık olduğu fark edilmektedir.³⁴³

Vâsıl b. Atâ'nın bilgiyi elde etme yollarına dair müstakil bir eser telif ettiği söylenir. İbnü'n-Nedîm'in naklettiğine göre talebelerinden adı bilinmeyen bir kişinin derlemesinde Vâsıl'a, *Kitâbü's-Sebîl ilâ ma'rifeti'l-hakk* isimli bir kitap nispet edilmektedir.³⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr ve İbnü'l-Murtazâ, Vâsıl'ın beş duyunun yanı sıra aklın da bilgiyi elde etme yollarından biri olduğuna dair bir nakil zikretmektedir. Buna göre Sümeniyye'den³⁴⁵ bir grup Cehm b. Safvân'a gelip ondan tanrısının beş duyudan birine mahal teşkil edip etmediğini sorunca Cehm, bu soruya olumsuz cevap vermiştir. Şu hâlde tanrısının meçhul olduğunu söyleyen Sümeniyye karşısında cevapsız kalan Cehm, durumu Vâsıl b. Atâ'ya bildiren bir mektup yazmıştır. Vâsıl'ın cevabı ise şöyle olmuştur:

(Beş duyu dışında) altıncı bir cihet daha şart koşman gerekir. Bu da *delil*dir. Böylece “bilgiler beş duyu ve delilin kapsamından çıkmaz” diyebilirsiniz. Delili şart koştuğun zaman seni yalanlayıp şüpheye düştüğünü söyleyeceklerdir. Artık onlara; yaşayan ile ölüyü, deli ile akıllıyı ayırabiliyor musunuz, diye sor. Muhakkak bunu kabul edeceklerdir ki bu da ancak *delil* ile bilinir.³⁴⁶

Kâdî Abdülcebbâr, Vâsıl'ın haberin bilgi değerine dair kanaatini bildiren pasajlar aktarmaktadır. Buna göre Vâsıl, “yalan üzere birleşmenin [tevâtü'] ve aktarıcılarının atlanması [irşâl] durumunun imkânsız olduğu haberler hüccettir. Bunun mümkün olduğu haberler ise metruktür” demiş ve haberin hâss ve âmm olmak üzere ikiye ayrıldığını ve bunların delaletinin de farklı olduğunu söylemiştir.³⁴⁷ O halde klasik kelâm kitaplarının girişinde bahsedilen bilgiyi etme yollarının üçü de Vâsıl tarafından tasrih edilmiştir. Ebû

³⁴² Racha el-Omari, *The Theology of Abul-Qasim al-Balkhi /al-Ka'bi (d. 319/931)*, ed. Hans Daiber, Anna Akasoy, Emilie Savage-Smith, Leiden: E.J. Brill, 2016.

³⁴³ Belhî, *Makâlât*, s. 549-559.

³⁴⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, ed. Abdülkadir Coşkun, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 528.

³⁴⁵ Hindistan menşeli bir dini grup olan Sümeniyye, beş duyu vasıtası dışında hiçbir bilgi elde edilemeyeceğini savunur. Bkz. Ahmet Güç, “Sümeniyye”, *DİA*, XXXVIII, 132-133.

³⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, “Tabakâtü'l-Mu'tezile”, s. 210-211; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 34.

³⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, “Tabakâtü'l-Mu'tezile”, s. 203.

Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) Vâsıl'ın bu hususta ilk kez söz söyleyen kişi olduğunu naklede:

Vâsıl, “hakikat dört cihetle bilinir: konuşan Kitâb, üzerinde ittifak bulunan haber, aklın hücceti ve icmâ” diyen ilk kişiydi. Yine haberin doğruluğu ve yanlışlığının ölçütünü insanlara ilk kez Vâsıl öğretmişti.³⁴⁸

Belhî, *Makâlât*'ında elimize herhangi bir eseri ulaşmayan Mu'tezilî zevatın tek kaldığı konuları zikretmek suretiyle belirli bir tasnif yapmaktadır. Bu nakiller erken dönem Mu'tezile'nin hangi konular üzerinde tartıştığını bilmemiz açısından önemlidir. Belhî'nin naklettiğine göre;

- Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, fiilin üzerinde etkili olan kudretin fani olduğuna, cennet ehlinin fiillerin zorlama altında olduğuna ve sonunda daimî bir sükûna bürüneceklerine, Allah'ın ilminin ve kudretinin Allah'ın kendisi olduğuna ve amellerin Allah'a itaat kastı olmaksızın işlense bile itaat olabileceğine kail olmuştur.
- İbrâhîm en-Nazzâm, ruhun insanın kendisi olduğunu ve ruhun latîf bir cisim olup kesîf olan bedende müdahil bulunduğunu, insanın istitaat olmaksızın bizzat kendisinin güç yetirici olduğunu ve hareket-sükûn hariç diğer tüm arazların aslında cisimde toplanmış (kâmin) bulunduğunu, Kur'an'ın nazm ve telifinin benzerini getirmeye güç yetirilebileceğini fakat Allah'ın bunu engellediğini iddia etmiştir.
- Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), birbirine zıt arazlarda bu zıtlığının sebebini teşkil eden “manalar” bulunduğunu, insanın cisim olmadığını ve fiillerinde muhtar olduğunu ve irade dışında hiçbir fiilin olmadığını iddia etmiştir.
- Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö. 218/833), Allah'a delalet eden şeylerin arazlar değil cisimler olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca sıfatlarının ezeli değil, muhdes olduğuna kail olmuştur. Ayrıca Müslüman birinin, murtet olduğunu kesin olarak bildiği kişiyi -kendisine zarar verme ihtimali olmasa bile- öldürebileceğini söylemiştir.
- Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), *lütuf* ve *aslah* konusundaki görüşlerinde tek kalmıştır. Ona göre Allah'ın karşı konulamaz bir lütfu bulunmaktadır. Ayrıca

³⁴⁸ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, s. 255.

Allah'ın nihayetsiz olduğu için kullarına *aslahı* yaratması muhaldir. Bunun yanı sıra kulların fiillerinin *tevellüd* yoluyla gerçekleşebileceğini söylemiştir.

- Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), bilgilerin zaruri olduğunu, bilgileri zaruri olmayanların ise sair hayvanlar gibi insanların işlerini gören ve mükellef olmayan sınıftan olduğunu öne sürmüştür. Ayrıca kulların irade haricinde bir fiili bulunmadığını iddia etmiştir.
- Câhiz ise bilgilerin fitrî/doğal olmakla birlikte bilme eyleminin ihtiyar olmaksızın kulların fiilleri olduğuna kail olmuştur. İrade dışında hiçbir fiil olmadığı hususunda Sümâme ile muvafık olsa da diğer fiillerin tabiatlarına muvafık bir biçimde kullara tensip edildiğini söylemektedir.³⁴⁹

Eş'ariyye ve Mâtüridiyye kelâmının yükselişi ile kelâm ilminin ana konuları da belirginleşmiş ve bilgi bahisleri ile başlayan klasik telif geleneği ilâhiyyât, nübüvvât, sem'îyyât ve imâmet şeklinde ele alınmaya başlanmıştır. Örneğin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'ine bilgiyi elde etme yollarını; duyular [iyân], haber [ihbâr] ve akıl [nazar] olduğunu beyan ederek başlamış,³⁵⁰ ardından mezkûr telif sırasına uygun bir biçimde meseleleri ele almıştır. Bu bağlamda tarihsel olarak klasik telif geleneğinin ve Sünnî kelâmın ilk örneğini teşkil etmektedir.³⁵¹ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin eserlerinde genellikle Mu'tezile başta olmak üzere bidatçi gruplara karşı Sünnî kelâmın ilkelerini sıraladığını görmekteyiz. Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *el-İnsâf* isimli eseri klasik tasnife uygun olarak yazılsa da genellikle dönemin problemlerini öne çıkaran bir üslup tercih edilmiştir. Müellifin *Temhîdü'l-evâil* adlı eserinin diğerinden daha sistematik bir biçimde ele alındığını söyleyebiliriz. Her iki eserinde de öncelikle bilgiyi elde etme yolları ele alınmış, ardından yaratılmışların taksimi adında bir bölüm açılmıştır.³⁵² Sünnî kelâmın tüm ana konularını ele alan bu eserler Eş'ariyye alimleri için örneklik teşkil etmiştir. Varlık taksiminin meseleler arasına girmesi, kelâmın bilgiden sonra varlık

³⁴⁹ Belhî, *Makâlât*, s. 163-167.

³⁵⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018, s. 83.

³⁵¹ Bekir Topaloğlu, "Kitâbü't-Tevhîd", *DİA*, XXVI, 117-119.

³⁵² Ayrıntı için bkz. Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhisu'd-delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986, s. 24; Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecüzü'l-cehl bihi*, tahkik Habib b. Tahir, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Maarif, 2011.

araştırması yaptığına delalet etmektedir. Bu bağlamda bu tür bir araştırma sahasının Mu‘tezile kelâmının düşüşünden sonra da devam ettiğini söyleyebiliriz.

Sonuç itibariyle ilk dönem kelâmında tartışılan meselelerin salt teolojik meseleler olmayıp, daha ziyade politik bir duruşun sonucu şeklinde tezahür ettiğini gördük. Zikrettiğimiz gibi Müslümanlar arasında itikadî bölünmeyle neticelenen ilk tartışma büyük günah işleyenin durumudur. Mürcie ve Hâriciyye ekolleşmesinin zeminini bu problem teşkil etmekle birlikte her iki görüşün de ilk etapta politik bir duruş yahut sosyolojik bir tavır olduğunu söyleyebiliriz. Bu mesele aynı zamanda iman ve küfrün mahiyeti bağlamında bilgi meselesinin de doğuşuna kaynaklık etmiştir. Böylelikle bilginin ne olduğu ve bilgiyi elde etmenin vasıtaları erken dönem kelâmının öncü meseleleri arasında yerini almıştır. Bu konuda Revâfız ve Mürcie’nin pek çok görüş dile getirdiğini, iman-bilgi ilişkisinde Cehm ve Gaylân’ın dikkat çekici tahlillerde bulunduğunu müşahade ettik. Ayrıca Vâsıl’ın ilk kez üçlü bilgi anlayışını sistematize ettiğini gördük.

Kulların fiillerinin bir sonucu olan iman ve küfür, Allah’ın sıfatlarından özellikle irade bağlamında tartışılmış ve böylece kelâmın belki de en köklü ve yön verici meselesi olan kader tartışmaları zuhur etmiştir. Bu tartışmaların merkezinde Ma‘bed ve Gaylân’a nispet edilen Kaderiyye-i hâlisâ’nın bulunduğunu görüyoruz. Halife ve devletin cebir yanlısı olması sebebiyle yazılı kelâmın ilk örnekleri olan *reddiyeler* üretilmiş ve kelâmın meselelerinin üzerine bina edildiği *cedel* metodunun doğuşunu sağlamıştır.³⁵³ Bu konuda iki Hasan’ın kadere dair birbirine zıt doğrultuda yazdığı risalelerini incelemiştik. Farklı doğrultuda olsalar da her iki risalenin de nasslarla olan sıkı ilişkisi göze çarpmaktadır. Bu hususu dikkate almak suretiyle erken dönem kelâmının bir nevi tefsir faaliyeti olduğunu savunabiliriz.³⁵⁴

Erken dönemde tartışılan bir diğer ana mesele ise Allah’ın sıfatlarıdır. Sıfat anlayışının iki aşırı ucu olan ta‘til ve teşbihin, Cehm ve Mukâtil tarafından savunulduğunu ve Ebû Hanîfe’nin her iki anlayışı da yediğini zikretmiştik. Ebû

³⁵³ Bu hususa dair ayrıntı için bkz. Güdekli, “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”, s. 45-54.

³⁵⁴ İlyas Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005): 14; Ömer Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23 (2007): 76, 87.

Hanîfe'nin tüm sıfatları ezeli kabul edip onları belirli bir tasnife tabi tuttuğunu görürüz.³⁵⁵ Sıfat tartışmaları üstte zikredilen meselelerin zeminini teşkil etse de erken dönemde onların gölgesinde kaldığını söyleyebiliriz. Sıfatların genellikle ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu tartışılmakla birlikte geç dönemde zuhur eden “ahvâl” ve “meânî” teorisinin erken kullanımının Abbâd tarafından dile getirildiğini görmüştük.

Kelâmın bilgi teorisinin öncelikle iman ve küfrün mahiyeti bağlamında tartışıldığını sonraki yüzyılda ise salt bilginin kaynaklarının ne olduğu sorununa çözümler önerildiğini müşahade ettik. Bu sıçrayış, kelâmın nass-bağımsız tartışmalarının önünü açmış, bilginin mahiyeti sorunu beraberinde varlığın mahiyeti sorununu da ortaya çıkarmıştır. Felsefî mirasın İslâm dünyasına aktarılması kelâmın varlık araştırmasını perçinlemiştir. Basra'nın öncülüğünde Bağdat ekolünün de yükselişi ile birlikte resmî Mu'tezile'nin ilk alimleri; cismin tabiatı, cevher ve arazın konumu, hareket ve sükûn, kûmün ve zuhur gibi tabii konular üzerinde görüş bildirmiş, hatta Câhiz gibi zoolojiye dair eserler yazanlar dahi olmuştur. Bu noktada belirtmek gerekir ki kelâmın “hakikat araştırması” filozoflarınki gibi olmamış, bilakis görünen hakikatin ardındaki metafizik hakikatin varlığını ispat sadedinde gerçekleştirilmiştir. Mu'tezile'nin kısmen nass-bağımsız yaklaşımına gelince bu, onların hasma karşı herkesçe müsellemler hüccetleri kullanmayı tercih etmesinden ileri gelmektedir. Tabiat tartışmaları dakîkû'l-kelâm bağlamında kabul edildiği³⁵⁶ için Mu'tezile'nin -beş prensip dışında- yekpare bir görünüm arz etmediği hemen fark edilmektedir.

Nihai tahlilde erken dönem kelâmdaki en temel meselelerinin “büyük günah işleyenin durumu probleminin farklı cihetlerinden ibaret olduğunu” söylemek yerinde olacaktır. Yazılı kelâm faaliyetlerinin mütekaddimîn dönemi, bu meseleler üzerinden ilerlemiş ve müteahhirîn öncesi dönemde usûl-i selâse olarak bilinen ana konular belirginleşmiştir. Tali meselelerden olan imamet ise en başta salt politik iken sonradan teolojik mahiyete büründüğü için sistem dışı bir olgudur.

³⁵⁵ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ekber”, s. 70-72.

³⁵⁶ Saîd Fûde; kelâmın celîl konularının usûl-i selâse gibi ana meseleler, dakîk konularının ise tabiiyyat meseleleri şeklinde anlaşıldığını, hâlbuki Eş'arî başta olmak üzere hiçbir alimin böyle bir çıkarımda bulunmadığını söylemektedir. Ona göre celîlû'l-kelâmdan kasıt, külfetli bir nazar süreci olmaksızın anlaşılabilen meseleler iken dakîkû'l-kelâm ise tersi durumdaki meselelerdir. Dolayısıyla usûl-i selâsenin her birinin kendi içerisinde dakîk ve celîl konuları bulunmaktadır. Ayrıntı için bkz. Saîd Abdüllatif Fûde, *Risâle fî beyâni celîli 'l-kelâmi ve dakîkihi*, Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015, s. 41-67.

2.2. Kelâm İlminin Konusuna Dair Tartışmalar: Müteahhirîn Dönemi

Müteahhirîn dönemi sadece kelâm ilmi için değil, diğer İslâmî ilimler için de bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Mütakaddimîn ve müteahhirîn dönemi arasında keskin bir ayrım bulunmamasına karşın geçiş döneminin en etkili aktörü kuşkusuz Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Gazzâlî, klasik dönemin birikimini tahkik yoluna gitmiş ve kendi zamanındaki ilimlere eleştirel bir gözle bakmayı tercih etmiştir.

Kelâm ilmi özelinde Gazzâlî'nin yaptığı en radikal değişim ise şüphesiz kelâmın konusunu genişletmesidir. Kelâma dair yazdığı *el-İktisâd fi'l-itikât* ve *Kavâidü'l-akâid* isimli eserlerinde kelâmın ana konularını dörde ayırsa da *Mustasfâ*'sında kelâm ilminin konusunu “var olması bakımından varlık” olarak zikretmektedir.³⁵⁷ Diğer iki kitabında ise kelâmın ana konularını; (a) Allah'ın zâtı, (b) sıfatları, (c) fiilleri, (d) sem'iyât konuları şeklinde zikretmiştir.³⁵⁸ Gazzâlî'nin artık varlık merkezli bir kelâm ilmini benimsemesi felsefî ilimlere bakış açısıyla alakalıdır. Metodik bir şüpheci olarak kabul edebileceğimiz Gazzâlî'nin felsefe kitaplarını mütalaa ettiği ve bu hususa dair *Mekâsıdu'l-felâsife*'yi telif ettiği bilinmektedir. Eleştirel tabiatı onu, İslâm filozoflarının takip ettikleri yöntemlerin yanlışlıklarını açıklamaya itmiş ve bu hususa dair *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazmaya sevk etmiştir. Bu eserinin başında zikrettiğine göre İslâm filozoflarının sapkınlığa düşmesinin temel nedeni Sokrates, Eflâtun ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarının tabii ilimlerdeki incelik ve zekalarına hayran kalmaları ve bu hayranlıklarının onları dini küçümsemeye sevk etmesidir. Yine zikrettiğine göre bu eseri yazmadaki amacı; Yunan filozoflarının metafiziğe ilişkin bilgilerinin tutarsız olduğunu kanıtlayarak İslâm filozoflarının kendi eleştirdikleri taklit batağına bizzat düştüklerini ortaya koymaktır.³⁵⁹

Gazzâlî'nin kelâmın konusunu “eşyanın en geneli olan varlık” olarak belirlemesinin asıl nedeni ise yükselen felsefî ilimlerin karşısında kelâmın konumunu belirlemek ve kelâmın yöntem bakımından da olsa felsefeye muhtaç olmamasını temin

³⁵⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1: 37.

³⁵⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikât*, uniye bihi, Enes Muhammed Adnan eş-Şerefavi, Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012, s. 68-70; Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid fi't-tevhîd*, thk. Musa Muhammed Ali, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985, s. 144-146.

³⁵⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 2-3.

etmektir. Nitekim o dönemde ilimlerin ilkeleri ve üstünlüklerini belirleme faaliyeti ilimler tasnifi ve diğer eserlerde belirgindir. Bu nedenle “kelâm ilmi ilkelerini felsefeden alıyor” iddiasına muhatap olmamak ve kelâmın *eşref-i ulûm* vasfına zarar vermemek adına müteahhirîn kelâmcılarının çoğu varlık merkezli bir kelâm ilmini benimsemiştir.³⁶⁰ Bununla birlikte Gazzâlî’nin ilimler tasnifinde kelâm ve felsefeyi karşı karşıya getirmek gibi bir amacı olmadığı görülür. Nitekim ilimleri genel olarak aklî ve naklî ilimler olmak üzere ikiye ayıran Gazzâlî; her birini küllî ve cüz’î olarak tekrar ikiye ayırıp, aklî ilimlerin küllîsini felsefe, naklî ilimlerin küllîsini ise kelâm olarak konumlandırır.³⁶¹ Felsefenin konusunu da tıpkı kelâm gibi “eşyanın en geneli olan varlık” şeklinde zikreden³⁶² Gazzâlî’nin asıl amacının kelâm ve felsefeyi karşı karşıya getirmek değil, kelâmı felsefeden aşağı konuma düşürmemek olduğu anlaşılmaktadır.

Gazzâlî’nin bu açılımı Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) ve Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi müteahhirîn dönemi Eş‘arî kelâmcıları tarafından devam ettirilmiş, kelâm ve felsefe arasındaki sınır belirsizleşmeye başlamıştır. Kelâmın ana konuları yerini korusa da teliflerin önemli bir yekûnunu varlık bahisleri ya da “umûr-i âimme” denilen uzun mukaddimeler oluşturmaya başlamıştır. Râzî’nin *Muhassal* isimli eserinin ilk iki bölümü; evvelî bilgiler, delil ve istidlal, varlık bahisleri gibi alt konuları teşkil eden meselelere ayrılmış,³⁶³ *Nihâyetü’l-ukûl* isimli eserinde ise kelâmın temel konularından evvel varlık taksimi, tanım bahisleri, bilgilerin taksimi, nazar gibi konuları ihtiva eden uzunca bir “mukaddimeler” faslı yer almıştır. Bunun yanı sıra Râzî, kelâm ilminin en şerefli ilim olduğunu beş vecihle açıklamış ve ilk veçhini, konusunun en şerefli varlık olan Allah olduğunu söylemek suretiyle beyan etmiştir.³⁶⁴ Âmidî de kelâmın en şerefli ilim olduğu hususunda Râzî ile aynı doğrultuda görüş

³⁶⁰ Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, s. 19.

³⁶¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 36-38.

³⁶² Refik Acem, *Mevsûatü mustalahâtü’l-İmâm el-Gazzâlî*, Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 2000, s. 507.

³⁶³ Râzî’nin söz konusu eseri oldukça felsefî düzeyde olmasının sebebi eserin mukaddimesinde belirttiği gibi “önceki ve sonraki filozof ve kelâmcıların görüşlerinin hasılasını bir araya getirmek” olsa da aynı mukaddime “ayrıntı ve fazlalıklardan arındırılmış” bir *kelâm* kitabı yazacağını ifade etmiştir. Ayrıntı için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 21.

³⁶⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde, Beyrut: Dârü’z-Zehâir, 2015, I, 97.

bildirmiş ve kelâmî dünyevi meselelerin de kendisiyle çözüme kavuştuğu bir ilim olarak takdim etmiştir.³⁶⁵

Tüm bu hususlarla birlikte kelâm ilminin konusunu “var olması bakımından varlık” olarak zikretme eğilimi henüz etkili değildi. Çoğu kelâmcı Gazzâlî’nin açtığı yolu takip ederek varlık bahislerine bir felsefeci gibi yaklaşımdan kaçınmadı. Fakat varlık mertebeleri, felekler, nefis, ruh, akılların mahiyeti, mücerredât gibi hususlarda felsefenin tutumu kelâmcılar tarafından ihtiyatla karşılandı ve bu hususların İslâmî yahut nassî bağlamda nereye oturtulacağı henüz netleşmemişti. Örneğin kelâmcıların çoğu felsefecilerin mücerredât kabilinden ele aldığı akıl, ruh, nefis gibi varlıkları soyut/mücerred kabul etmek yerine onların somut/müşahhas varlıklar olduklarına kail olmuştur.³⁶⁶ Bu dönemde Kâdî Beyzâvî’nin *Tavâli’u’l-envâr*’ı gibi kelâm ve felsefe farkının oldukça belirsizleştiği örneklerin yanı sıra Şemseddin Semerkandî’nin (ö. 702/1303) *Sahâif*’i gibi mütekaddimîn dönemine yakın örnekler de vardır. Filozofların karanlık görüşleri arasında şaşkın bir halde iken hakikat güneşinin üzerine doğduğunu ifade eden Semerkandî, kelâmın konusunu “**var olması bakımından Allah’ın zâtı, O’na muhtaç olmaları bakımından da mümkünlerin zâtı**” olarak tayin etmiştir.³⁶⁷ Buna rağmen Semerkandî’nin umûr-i âimme bahislerinden sarf-ı nazar etmediği görülür. Müellif kitabının ikinci ana bölümünde uzunca mevcut ve ma’dum meselelerini tartışmıştır.

Gazzâlî’nin başlattığı mevcut merkezli kelâm tartışmalarını kelâmın konularının değişmesi değil, bir hacim genişlemesi şeklinde anlamak daha doğrudur. Nitekim kelâmın ana konuları (mesâil) yerini korumuş, yalnızca söz konusu konuların tartışıldığı zemin ve yöntem (vesâil) dönüşüme uğramıştır. Esasında böylesi bir dönüşümün izlerine Gazzâlî’den önce hocası İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’de (ö. 478/1085) rastlanmaktadır. O, tevarüs ettiği birikimin sorunlarını tetkik etmiş ve özellikle nazar ve istidlal hususunda oldukça geniş tahlillerle meseleyi açık ve seçik bir biçimde temellendirmeye çalışmıştır.³⁶⁸ Bu bağlamda Cüveynî, mütekaddimîn döneminin

³⁶⁵ Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’-d-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2002, I, 67-68.

³⁶⁶ Çelebi, “Başlangıcından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, s. 22-24.

³⁶⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-ilâhiyye*, s. 60-62.

³⁶⁸ İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Me’âlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’-d-dîn*, thk. Richard Frank, Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1981, s. 1-19.

özelliklerini yansıtsa da kelâmı cedelî tartışmaların ötesine taşıyan isim olmuştur.³⁶⁹ Mütেকaddîmin döneminde kelâmın meselelerinin üzerinde tartışıldığı zemin büyük ölçüde dil merkezli iken müteahhirîn döneminde bu zemin mantık ve aklî önermelere doğru evrilmiştir. Dolayısıyla bu dönemde kelâm ilminin diğer ilimlerden temayüz ettiği cihet-i vahdetinin ne olduğu hususu üzerinde durulmuştur.

İlimlerin birbirinden temayüz etmesine yarayan temel noktanın konu (yani cihet-i vahdet-i zâtiyye) olduğu üzerinde hemfikir olan dönemin alimleri kelâm ilmindeki bu sıçrayıştan sonra konu tartışmalarına başlamışlar ve bir kısmı kelâmın konusunun yalnızca Allah'ın zatı olduğu üzerinde ısrar etmiş, bir kısmı ise kelâmın konusunu daha da genişleterek “ma'lum” olduğunu beyan etmiştir. Bu kabilden kelâm ve felsefenin aynı konular üzerinde araştırma yaptığı hususuna karşı çıkan Kâdî Urmevî (ö. 682/1283) buna dair müstakil bir risale kaleme almıştır. Her şeyden önce kelâm ilminin konusunun genel olarak varlık değil, özel olarak Allah'ın varlığı olduğu hususunda ısrar eden Urmevî, iddiasını *ilm-i ilâhî* dediği felsefenin konusu üzerinden temellendirmeye çalışır: Öncelikle bir ilmin konusunun müsellemler olup ya kendinde apaçık olduğu yahut da üst bir ilimden alındığı için o ilim içinde araştırılan (matlup) husus olmadığını ifade eden Urmevî'ye göre ilimlerde yalnızca konuya dair araz-ı hâssalar araştırılır.³⁷⁰ Buna göre felsefenin konusu (1) ya var olması bakımından varlık (2) ya bizzat Allah'ın zatı ve varlığı (3) ya mutlak sebepler olmaları nedeniyle ilk sebepler (4) ya da fâil veya kâbil şeklinde olan özel sebeplerdir. Urmevî'ye göre ilki dışında diğer ihtimallerin hepsi batıldır: (a) Özel bir varlık olan Allah'ın varlığının ona konu olması batıldır. Çünkü Allah'ın varlığı bu ilimde matluptur, yani araştırılır. Hâlbuki bir ilmin konusu kendinde araştırılmamalıdır. (b) Özel sebeplerin ona konu olması batıldır. Çünkü özel sebeplerin bu ilim dışında araştırıldığı başka bir alan yoktur. Dolayısıyla konu olamaz. (c) Mutlak olarak sebepler de bu ilme konu olamaz. Çünkü cüzlerin bilgisi cümlelerin bilgisinden öncedir. Bu ilimde var olmaları bakımından bilcümle sebepler araştırılrsa, o halde bu ilmin konusu da herhangi bir şart olmaksızın var olması bakımından varlık olur.³⁷¹

³⁶⁹ Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, s. 91.

³⁷⁰ Kâdî Sirâcüddin el-Urmevî, “Risâle fi'l-fark beyne nev'i'l-ilm el-ilâhî ve'l-kelâm”; *Risâletü'l-Garrâi fi'l-Fark beyne nev'ayyi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-kelâm* içinde, thk. Muhammed Ekrem Ebû Gûş, Amman: Dârü'n-Nur el-Mübin, 2013, s. 71.

³⁷¹ Urmevî, “Risâle fi'l-fark beyne nev'i'l-ilm el-ilâhî ve'l-kelâm”, s. 71-74.

Kadî Urmevî daha sonra *usûlûd'dîn* dediği kelâm ilminin konusunun genel olarak mevcûd değil, mevcûd-i hâs olan Allah'ın varlığı olduğunu ve kelâmda O'nun sıfatları ve fiillerinin araştırıldığını (matlup) söylemektedir. Çünkü;

Daha önceden de geçtiği gibi; ilimlerin konusu, onda araştırılan konuya özel olan ilişkinleridir [levâhık]. Dolayısıyla işbu özel mevcut ilm-i kelâmın konusudur. Bu özel mevcudun ispatı ve varlığı; konusu var olması bakımından varlık olan *ilm-i ilâhî*de araştırılır. Ta ki diğerinde müsellemler olarak kabul edilsin. Çünkü bir ilmin matlubu (yani onda araştırılan şey) o ilmin konusu olamaz. Dolayısıyla ilm-i kelâm konunun (Allah'ın) ispatı ile ilgilenmez bilakis O'na has olup ona ilişkin şeyleri araştırır. Nihai tahlilde Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı ve ispatı ilm-i kelâmda matlup olmayıp, onda müsellemdir.³⁷²

Urmevî, bu iddiasına karşı sorulabilecek muhtemel suallere karşı da cevaplar serdetmiştir. Örneğin, kelâmın konusu Allah'ın varlığı değil ise niçin hudûs vb. gibi deliller ile O'nun varlığı ispatlanmaya çalışılmaktadır, sorusuna Urmevî; “Kelâmcıların bundan maksatları, Allah'ın ispatı ve varlığı değildir, bilakis tüm mevcudatın O'nda nihayet bulunduğunu ve O'nun mevcudata ilke olduğunu ortaya koymaktır. Bu durum ise O'na has olan sıfatlardan biridir. Bunda ise O'nun varlığı ve ispatı gerekmez” diyerek cevap vermiştir. Urmevî'nin nihai tahlilde ilm-i ilâhî dediği felsefeyi kelâm ilminin üzerinde konumlandığı görülmektedir. Nitekim ona göre bir şeyin zatı, sıfatlarından daha şerefli ve daha şereflidir. İlm-i ilâhî Allah'ın zatını araştırdığı için, ilm-i kelâm da (sıfatlarını araştırdığı için) bu şekilde isimlendirilmiştir.³⁷³

Urmevî'nin bu tutumu ile İbn Sînâ'ya muvafakat ettiği görülmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ*'nın Metafizik kısmına yazdığı girişte metafiziğin konusunun var olması bakımından varlık olduğunu ve Tanrı'nın varlığının bu ilmin konusu değil, onda araştırılan meselelerden biri olduğunu zikretmiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığının metafizikten başka bir ilimde araştırılmayacağını söylemiştir.³⁷⁴ Böylece kelâm ilminin konusu metafizikten teslim aldığı Allah'ın zatı olmaktadır. Dolayısıyla iki müellife göre de kelâmda Allah'ın zatı değil, sıfatları araştırılmalıdır.

³⁷² Urmevî, “Risâle fi'l-fark beyne nev'i'l-ilm el-ilâhî ve'l-keâm”, s. 75.

³⁷³ Urmevî, “Risâle fi'l-fark beyne nev'i'l-ilm el-ilâhî ve'l-keâm”, s. 75.

³⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ömer Türker – Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 3-5.

İbn Sînâ ve Urmevî'nin bu yorumları Teftâzânî ve Cürçânî tarafından genişçe tahlil edilmiştir. Teftâzânî'ye göre her şeyden önce "İspât-ı Sâni'in bir metafizik konusu olduğuna kail olmak fasittir".³⁷⁵ Çünkü böyle olsaydı metafizik, İslâmî ilimlerden biri haline gelir, belki de en üstünü olurdu. Teftâzânî, ilimlerin konularının kendinde araştırılmasını engelleyen görüşe karşı birkaç vecihle cevap vermeye çalışmaktadır.

Öncelikle Teftâzânî'ye göre varlık [vücûd] Allah'ın zorunlu varlık [vâcibü'l-vücûd] olması hasebiyle O'nun araz-ı zâtilerindendir. Dolayısıyla kelâmda Allah'ın varlığının araştırılmasında bir beis yoktur. Varlık ve mahiyet ayrımı yapanlar ya da varlığı mahiyetin üzerine zaid kılanların muhtemel itirazlarına karşılık Teftâzânî; "Allah'ın zatı ister bizzat varlığının kendisi olsun ister başka bir şey, durum değişmez. Çünkü burada ya yüklemi zorunluluk yoluyla harici bir mevcut olan kesbî bir önerme oluşur ki böylece de cevap verilmiş olur. Ya da böyle bir önerme olmaz ve itiraz baştan sakıt olur" şeklinde dilsel bir cevap vermeyi tercih eder. Sonra Teftâzânî'ye göre kelâmın üzerinde başka bir şer'î ilim yoktur. Kaldı ki bir ilmin konusunun kendinden daha üst bir ilimde araştırılması gerektiği yargısı da doğru değildir. Bunun yanı sıra bir ilimde konusunun araz-ı zâtilerinden başkasının araştırılmayacağı hususunu kabul ettikten sonra, bir ilmin konusu kendinde araştırılmaz, sözü anlamsız olur. Çünkü araz-ı zâtînin varlığı kendinde açıktır. Açık olmayan zaten araz-ı zâtî olamaz.³⁷⁶

Teftâzânî, daha sonra der ki; "ilimlerin yüksek olması ancak konularının yüksek olması itibariyledir. O halde *konusunun daha geniş* olması manası haricinde bir ilmin diğer bir ilimden üstün olmasının bir anlamı yoktur. O halde ilm-i kelâmın konusunun *mevcut* ya da *malum* olarak alınması gerekir, aksi takdirde her ne kadar kelâm bir cihetten şerefli olsa da metafizik ondan daha üstün bir rütbede olur." Fakat hemen ardından "şer'î bir ilmin konusunun ya da ilkelerinin açıklandığı başka bir ilmin şer'î olması gerekmez. Tıpkı (fıkıh) usûlü ilminin Arapça'ya ihtiyaç duyması gibi. Yalnızca kesin ve şeriata muvafık olması yeterlidir" diyerek içten gelebilecek itirazlara da cevap vermek ister.³⁷⁷

İncelediğimiz kadarıyla Teftâzânî, kelâm ilminin konusunu "**ma'lûm**" olarak tayin eden en erken figürdür. Ancak mutlak olarak ma'lûm değil, **dini akidelerin ispatına**

³⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 184.

³⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 185.

³⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 186.

taalluk etmesi bakımından kaydını da ekleyerek kelâmın gayesine vurgu yapmak suretiyle onu temyiz etmiştir.³⁷⁸ Teftâzânî, niçin böyle bir açılım yaptığını da zikretmiştir. Buna göre kelâm ilminin konusu olarak mevcûd değil de ma‘lûmun tercih edilmesinin sebebi, kelâmcılardan zihnî mevcudun varlığına kail olanların görüşünün de kelâmın konuları içerisine alınmasıdır. Aynı şekilde Teftâzânî’ye göre ilim/bilgi (felâsifenin dediği gibi) şeyin suretinin zihinde hasıl olması şeklinde tefsir edilemez. Bu suretle ma‘dûm ve haller de kelâmın konuları arasında yerini alacaktır. Peki, Teftâzânî’nin ma‘lûmdan kastı nedir?

Ma‘lûm “kendisine beşeri bilginin taalluku mümkün olan her şey” şeklinde ifade edilir.³⁷⁹ İlk dönem kelâmcıları zihnî varlığı kabul etmedikleri için - *ma‘dûmun şeyiyyeti* meselesi dışında- ma‘dûmun durumuna ilişkin herhangi bir yorum yapmamışlardır. Buna karşın müteahhirîn döneminde ma‘lûm üst başlığı altında, mevcûd ve ma‘dûm ayrımı yapılmıştır. Ayrıca Cübbâî, Bâkılânî ve Cüveynî gibi kelâmcılar tarafından savunulan “hâl” şeklinde bir ara kategori de ortaya konulmuştur. Kâdî Beyzâvî’ye göre hariçte gerçekleşen ma‘lûma mevcûd, hariçte gerçekleşmeyen ma‘lûma ise ma‘dûm denir. “Kendi nefsinde var veya yok olmayıp, bir mevcûd ile kaim olan sıfat” şeklinde tanımlanan şey ise hâldir.³⁸⁰ Aynı ayrımı yapan Râzî ve Semerkandî’ye göre ise varlık ve yokluk arasında üçüncü bir kategori bulunamaz. Bunun yanı sıra ma‘dûmun sübutu/şeyiyyeti de her iki müellife göre batıldır.³⁸¹ Teftâzânî’ye dönecek olursak ona göre kelâm ilminde ma‘lûmun kapsamına Yaratıcı’nın kıdem, vahdet, kudret, irade ve diğerlerine ilişkin halleri; yine araz ve cismin hudûsü, iftikar, cüzlerden terkip olma ve yokluğa kabil olma gibi halleri dahildir. Bunlar ya bizzat akidenin kendisi ya da ona ulaşmada vesile olan şeylerdir.³⁸² Bundan dolayı Teftâzânî, ma‘lûma bir haysiyet kaydı koymuş, mutlak olarak zikretmemiştir.

Teftâzânî’nin, Semerkandî ve Urmevî’nin kelâmın konusuna dair yaptığı açıklamaları inceleyip bir cem ve telif metodunu benimsediği fark edilmektedir. Ona göre kelâmın konusunun Allah’ın zâtı olarak belirlenmesi halinde bile burada cihet-i vahdet

³⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, I, 167, 173.

³⁷⁹ Topaloğlu – Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 204.

³⁸⁰ Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 48.

³⁸¹ Râzî, *el-Muhassal*, s. 48-52; Semerkandî, *es-Sahâifü’l-ilâhiyye*, s. 83-90.

³⁸² Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, I, 173.

varlıktır. Nitekim her ne kadar Allah'ın zatından kasıtları O'nun sıfatları ya da zâtına ilişkin ahvali olsa da Teftâzânî'ye göre Allah'ın sıfatları hakkında araştırma yapmak zâtı hakkında araştırma yapmak gibidir.³⁸³ Nihai tahlilde Teftâzânî keliminin konusuna dair yapılan diğer açıklamaların makuliyetini kabul etmekte, ancak kelâmın şerefini korumak adına bir ilmin konusunun ve ilkelerinin kendinde araştırılmasının önünde hiçbir engel bulunmadığını beyan etmektedir. Hatta kelâmın konusunun veya ilkelerinin şer'î olmayan başka bir ilimde ele alınmasını da caiz gören Teftâzânî'nin bu meseledeki kendi tercihi ise kelâmın konusunun *dinî akidelere taalluk etmesi bakımından ma'lûm* şeklinde tayin edilmesidir.

Seyyid Şerîf Cürcânî, kelâmın konusu hakkında geniş tahlillere yer veren diğer müelliftir. Cihet-i vahdet kaygısı hem Teftâzânî'de hem de Cürcânî'de açıkça müşahede edilmektedir. Bu bağlamda Cürcânî açısından da kelâmın konusu ***“dinî akidelerin ispatının uzak yahut yakın taalluk etmesi bakımından ma'lûmdur”***. Çünkü bu ilmin meseleleri ya yaratıcının kıdemi, birliği, cisimlerin hudusü, yeniden yaratılmasının sıhhati gibi dinî akidelerdir. Ya da cisimlerin cevherlerden tereküp etmesi, boşluğun caiz olması, halin nefyi, ma'dûmların ayrışmaması gibi; üstte mezkur olan akidelerin kendisine dayandığı önermelerdir.³⁸⁴ Dolayısıyla ma'lûma dinî akidelerin kendisi hükmü verilirse **yakın taalluk**, dinî akidelerin ispatının vesilesi hükmü verilirse **uzak taalluk** olur. Ancak görünen o ki Cürcânî, ma'lûma akidelerin kendisi bakımından değil, ispatına vesile olması açısından yaklaşmakta ve doğru olanın şöyle demek olduğunu beyan etmektedir: ***“dinî akidelerin kendisi ile ispat edildiği ya da akidelere vesile olması bakımından ma'lûm”***.³⁸⁵ Bu bağlamda her iki müellifin de hemen hemen aynı tavrı benimsediği görülmektedir. Bu tavır son dönem Eş'arî alimlerinden Senûsî'de de görülmektedir. Ona göre kelâmın konusu ***“dinî akidelerin kat'î delillerinin bilgisine ulaştırması bakımından “ma'lûm”dur***.³⁸⁶

³⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 180-181.

³⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 137.

³⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 139.

³⁸⁶ Senûsî, *Tehzîbu Şerhi's-Senûsiyye*, s. 28.

Teftâzânî'nin, Urmevî'nin kelâmın konusuna dair yaklaşımının doğru olmadığına dair kanaatini Cürcânî de paylaşmaktadır. Ona göre Urmevî'nin yaklaşımı iki açıdan sorunludur:

(1) Kelâm ilminde cevher ve arazların halleri gibi Allah'ın zatına yahut sıfatlarına taalluku olmayan meseleler de incelenmektedir. Tıpkı cevherlerin mütedahil olmaması ya da arazların intikal edememesi konuları gibi. Bu konuların kelâmın ilkeleri olduğuna dolayısıyla kelâmın meselelerinden olmadığına dair itiraza ise Cürcânî şu şekilde cevap verir: Bu konular kendinde açık şeylerden değildir ki ilkeler kabilinden olsun. Bu bağlamda (a) ya bu ilimde açıklanacak (b) ya da başka bir ilimde açıklanması gerekecektir.

(a) Kelâmın ilkelerinin bu ilimde açıklanması mümkündür. Fakat bu taktirde bir husus; bir yönden ilke bir yönden mesele olacaktır. Cürcânî'nin bu durumla ilgili herhangi bir sakıncası olmadığını söylemek mümkündür.

(b) Kelâmın ilkelerinin başka bir ilimde açıklanması ise yanlıştır. Çünkü eğer söz konusu ilkeler şer'î olan ya da olmayan başka bir ilimde açıklanacak olursa kelâmın kendinden daha üstün bir ilme muhtaç olması gerekecek ki bu ittifakla yanlıştır.³⁸⁷

(2) Bir ilmin konusunun varlığı o ilimde açıklanamaz. Urmevî de bunu kabul etmekte fakat kelâmın konusunu genişletmek yerine metafizik gibi üst disiplinden alması gerektiğini düşünmektedir. Cürcânî'ye göre ise kelâmın konusunun Allah'ın zatı olması halinde;

(a) Ya Allah'ın zatı hiçbir şekilde açıklanmaya muhtaç olmayacak biçimde apaçık olacaktır. Fakat bu yanlıştır.

(b) Ya da ister şer'î olsun ister olmasın daha yüce bir ilimde açıklanacaktır. Bu durum da kelâm için caiz değildir.³⁸⁸

Teftâzânî, Urmevî'nin görüşünü 1/b ve 2/b de söylenen hususun zorunlu olmadığını açıklayarak bertaraf etmeye çalışırken, Cürcânî kelâmın konusu olarak tayin ettiği

³⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 139-141.

³⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 143.

ma'lûmun tıpkı mevcûd gibi kendinde apaçık olduğunu beyan ederek savunmuştur. Nitekim ona göre kelâmın konusunun kendinde apaçık olması sebebiyle başka bir ilimde açıklanmasına gerek kalmayacaktır. O halde şart olan konunun üst disiplinden alınması değil, o ilimde açıklanmıyor oluşudur. İşbu şarta en uygun konunun ise ma'lûm olduğuna kanaat etmiştir. Bunun yanı sıra Cürcânî, kelâmın konusunun Gazzâlî'nin dediği gibi var olması bakımından varlık şeklinde tayin edilmesinin de yanlış olduğunu zikretmektedir. Ona göre bu görüş de iki açıdan sıkıntılıdır:

(1) Kelâmdaki bazı konular hariçteki mevcudiyetine bakılmaksızın incelenir. Örneğin ma'dûm, hâl, nazar ve delil gibi konular bu kabildendir. Bunların zihnî varlık kategorisine girdiğini dolayısıyla yine de mevcudun altına dahil olması gerektiğine dair bir itiraza ise Cürcânî, kelâmcıların zihnî varlığı kabul etmediklerini beyan ederek cevap vermiştir.

(2) Gazzâlî'nin ve diğer kelâmcıların söz konusu tanımında “var olması bakımından varlık” ifadesinin metafiziğin konusunda da bulunduğu ayırdında olarak İslâm kanunu üzere ibaresi eklenmiştir. Fakat Cürcânî'ye göre bu da yanlıştır. İslâm kanunu üzere olan meseleler kelâmın konularından yalnızca bir kısmıdır. Kaldı ki *İslâm kanunu üzere* ibaresi kelâmı, kelâm olmayandan ayırmaz. Nitekim hem İcî hem de Cürcânî'ye göre Mücessime gibi kafir ve Mu'tezile gibi bid'atçi mezhepler bile kelâmın içerisinde bulunup, kendi görüşlerinin İslâm kanunu üzere olduğunu beyan ederler.³⁸⁹

Cürcânî'nin, Teftâzânî'nin aksine daha net bir tavır sergilediği görülmektedir. Nitekim Teftâzânî her ne kadar kelâmın konusunu ma'lûm olarak belirlese de mevcûd konusuna da razı olmuş, kelâmın konularının ve ilkelerinin başka bir ilimde açıklanmasını caiz görmüştür. Cürcânî ise ma'lûm üzerinde ısrarcıdır. Çünkü mevcûd olarak kabul edildiğinde herhangi ayırım gerçekleşmeyecek, bunun yanı sıra İslâm kanunu kaydı eklenmek zorunda kalınacaktır. Halbuki ma'lûm söz konusu olduğunda hem herhangi bir kayıt ile mukayyed olmasına gerek kalmayacak hem de kelâm başka bir ilme ihtiyaç duymayacaktır.

Kelâm ilminin meseleleri ve ilkeleri konusunda her iki müellif de birtakım analizler yapmışlardır. Teftâzânî, kelâmın meselelerinin *şer'î ve itikâdî olan nazarî hükümler* olduğunu belirttiği kısımda bir ilmin meselelerinin toplu bir tasavvurunu elde

³⁸⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 145.

etmenin ilme başlanmazdan evvel yapılması gereken işlerden olduğunu beyan etmiştir. Böylece talebenin nezdinde temyiz artacaktır. Meselelerin *nazarî* olduğuna dair kayıt ise *bedihî* hükümlerin mesele olamayacağına dair ittifaktan ileri gelmektedir. Fakat bazı meseleler *bedihî* hükmünde olsa da onların niçin *bedihî* olduğunu açıklamak için bazen ilimde zikredilebilir. Çünkü *bedihî*nin, *bedihî* olduğunu açıklamak *bedihî* değil *kesbî*dir.³⁹⁰ Cürcânî'ye bakıldığında daha geniş analizlere yer verdiği görülmektedir. Ona göre meseleler, maksatlardır. Çünkü her ilmin ilkeleri, meseleleri ve konuları vardır. İlkeler ya tasavvurî ya da tasdikîdirler. Meseleler ise bizzat o ilimde araştırılan şeylerden olduğu için maksatlar denilmiştir. Fakat konunun kendisi ilmin dışındadır.³⁹¹

İcî ve Cürcânî'ye göre de kelâmın konusu *nazarî* hükümlerdir. Bu *nazarî* hüküm ya bizzat dini akidenin kendisi ya da bu akidelerin ispatının kendisine dayandığı şeydir. Dolayısıyla meseleler, konunun kendisi olmuştur. Cürcânî'ye göre bunun sebebi, kelâmın kendinden başka bir ilme muhtaç olmamasını sağlamaktır. Bu minvalde kelâmın ilkeleri de başka bir ilimde açıklanamaz. O halde bu ilkeler (a) ya apaçık olacak (b) ya da kelâm ilminin kendisinde açıklanacaktır. Kelâmın kendisinde açıklanan ilkeler ise bir yönden kelâmın meseleleri olacak, bir yönden de başka meselelerin ilkeleri olacaklardır. Kısır döngü olmaması için bu ilkeler başka meselelere dayanmamalıdır. Cürcânî, bu noktada Tefâtânî'ye ismini zikretmeden cevap vermektedir:

Şer'î ilimlerin en yücesinin ilkelerinin, şer'î olmayan bir ilimde açıklanmasını ve böylece o ilme muhtaç olmasını mümkün görmeye gelince; buna ancak bir filozof ya da filozofların artığından beslenen bir filozof taslağı yeltenebilir. Bu durumun fıkıh usulünün Arapça'ya muhtaç olmasına benzetilmesi muhassıl bir alimin söyleyeceği bir şey değildir.³⁹²

Fark edildiği üzere her iki müellifin amacı aynı olmakla birlikte, bu amacın tahkikinde kullandıkları deliller ve yöntemler farklıdır.

Kanaatimizce konu probleminin zeminini teşkil eden iki temel soru vardır: (1) Allah'ın varlığı kendisinin zâtî arazı mıdır? (2) Bir ilmin konuları ve ilkeleri kendinde yahut başka bir ilimde araştırılabilir mi?

³⁹⁰ Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 174.

³⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 151.

³⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 153.

Birinci mesele varlık ve mahiyet ayrımına ilişkin olup bu hususta üç görüş vardır: Birinci görüşe göre varlık hem zorunlu hem de mümkün mahiyetlere zaittir.³⁹³ İkinci görüşe göre mahiyet ve varlık her ikisinde de bir ve aynı şeydir. Bu görüş Eş‘arî ve Ebû‘l-Huseyn el-Basrî‘ye nispet edilmektedir. Üçüncü görüş ise varlığın zorunluda mahiyetin aynısı, mümkünde ise mahiyetten başkası olduğuna dair görüş olup İslâm filozofları bu kanaattedirler.³⁹⁴ Filozofların imkân deliline temel teşkil etmesi açısından zorunlu mahiyetin varlığından ayrılmaması gerekir. Aksi takdirde zorunlu varlık mümkün varlık gibi olurdu. Kelâmcılar ise varlık taksiminde kadîm ve hâdis kategorisini kabul ettikleri için böylesi bir durum herhangi bir sorun teşkil etmeyecektir. Zaten bu sakınca ilk dönem kelâmcılarından ziyade müteahhirîn dönemi kelâmcıları tarafından ele alınmıştır.

Eş‘arî‘nin kanaatini benimsemesi üç gerekçeye dayandırılır: (a) Varlık, mahiyete zait olsaydı, yokun da var olması gerekirdi. Çünkü mahiyet mahza kendiliğinden dikkate alındığında var olamazdı. Ardından mahiyetin -yani olmayanın, yokun- üzerine varlığın zaid olması ile yok, var olmuş olurdu ki bu muhaldir. (b) Varlığın, mahiyete zait bir sıfat olması halinde, mahiyetin varlıktan önce mevcut bulunması gerekirdi. Bu durumda aynı şeyin iki kez var olması gerekirdi. (c) Varlık, eğer mahiyete ilişkin bir sıfat olursa bu sefer bu varlığın varlığı hakkında konuşmamız gerekirdi ki bu teselsüle götürür. Bu gerekçelere Beyzâvî ve Cürcânî tarafından tek tek cevap verilmiştir.³⁹⁵ Fakat Eş‘arî‘nin görüşü ve gerekçeleri zihnî varlığı ve halleri kabul etmemesinden ileri gelmektedir.

Müteahhirîn kelâmcılarının görüşlerine gelecek olursak, varlığın hem mümkün hem de zorunlu mahiyetlere zait olduğunu savunmalarının arkasında yatan sebeplere dair Cürcânî geniş analizlere yer vermektedir. Öncelikle mümkün mahiyetler hem varlığa hem de yokluğa kabil olduğu için varlık mümkün sonradan arız olmuş bir sıfattır. Aksi takdirde mümkün varlıkların yokluğu düşünülemezdi. Hâlbuki durum bunun tersinedir. Aynı şekilde şayet varlık mahiyetin kendisi olsa idi, varlığın mahiyete yüklenmesinin

³⁹³ Görünen o ki Cübbâî, Râzî, Semerkandî ve müteahhirîn dönemi Eş‘arî kelâmcıları bu kanaate sahiptir. Bkz. Semerkandî, *es-Sahâifü‘l-ilâhiyye*, s. 78; Teftâzânî, *Şerhu‘l-Akâid*, I, 316-322; Cürcânî, *Şerhu‘l-Mevâkıf*, I, 511-530. Ancak Râzî‘nin felsefî mahiyetli eserlerinde filozofların görüşünü savunduğu fark edilmektedir. Bkz. Râzî, *el-Muhassal*, s. 60; Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri (el-İşâre fî Usûli‘l-Kelâm)*, çev. Ulvi Murat Kılavuz – Serkan Çetin, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 68.

³⁹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 313; Semerkandî, *es-Sahâifü‘l-ilâhiyye*, s. 78; Beyzâvî, *Tavâli‘u‘l-Envâr*, s. 52-54.

³⁹⁵ Eş‘arî‘nin gerekçeleri ve bunlara getirilen eleştiriler hakkında bkz. Beyzâvî, *Tavâli‘u‘l-Envâr*, s. 52-54; Cürcânî, *Şerhu‘l-Mevâkıf*, I, 499-505.

herhangi bir anlamı olmazdı. Sözelimi “karalık, vardır” sözümüz “karalık, karalıktır” ya da “varlık, vardır” sözümüz gibi totolojik bir önermeye dönüşürdü.³⁹⁶

Varlığın mümkün mahiyetlere zait olması üzerinde herhangi bir sakınca yoktur. Fakat zorunlu mahiyetlerde varlığın zait olması filozoflar tarafından kabul edilmemektedir. Râzî, Beyzâvî ve Cürcânî tarafından filozofların görüşleri eleştirilmiştir. Onlar tek zorunlu varlık olan Allah’ın varlığının, zâtına ya da mahiyetine zait olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Böylece Allah’ın varlığı kendisinin araz-ı zâtîsi olacak ve filozofların ya da onlar gibi düşünen Urmevî’nin aksine Allah’ın varlığının metafiziğin değil, kelâmın konusu olması sağlanacaktır. Mezkûr müelliflerin tümüne göre varlık mahza varlık olması nedeniyle mahiyetten soyutlanacaksa, tüm mahiyetlerden soyutlanması gerekir. Çünkü mahiyetler farklılaşmaz. Şu hâlde mümkün mahiyetler ya mevcut değildir ya da onların varlıkları kendilerindendir ki iki seçenek de muhaldir.³⁹⁷ Böylece varlığın zorunlu mahiyet olan Allah’tan soyutlanması kendisi sebebiyle olmadığı ortaya çıkmıştır. Şayet varlık Zât’tan/zorunlu mahiyetten başka bir mana sebebiyle soyutlanacak olursa, bu kez de zorunlu mahiyet ister vücudî olsun ister ademî başka bir illete ilişkin olacaktır. Bu ise zorunlunun tabiatına aykırıdır. Filozofların temel endişesi, Allah’ın varlığının mahiyetine arız olan ya da zait olan bir sıfat olması durumunda, O’nun zatının var olması için bir manaya/sıfata muhtaç olmasıdır.³⁹⁸ Hâlbuki Râzî’ye göre böyle bir şey gerekli değildir. Mahiyet, mahiyet olması itibarıyla varlığını gerektirebilir. Bunun için ayrı bir sıfata ihtiyaç duyması gerekmez.³⁹⁹ Yine Beyzâvî’ye göre bir şeyin varlıkla vasıflanması, onunla kâim ayrı sıfattan dolayı değildir. Çünkü o şeyin bir sıfatla vasıflanması için önceden var olması gerekir. Dolayısıyla vücûd sıfatı mevcudiyetin bir fer’idir.⁴⁰⁰ Cürcânî’ye göre ise filozofların iddia ettiklerinin aksine zorunluluk bir izafet değil, mahiyetin varlığı gerektirmesinden ibarettir. O halde filozofların temel kalkış noktası konunun varlık (vücûd) tarafı bağlamındayken kelâmcıların kalkış noktası zât ve mahiyet tarafıdır. Çünkü filozoflara göre varlık her ne kadar bütün mevcudat arasında

³⁹⁶ Daha geniş açıklamalar için bkz. Cürcânî, *Şerhu ’l-Mevâkıf*, I, 511-523.

³⁹⁷ Râzî, *Me ’âlimü Usûli ’d-dîn (Kelâm İlminin Esasları)*, çev. Muhammet Altaytaş, Eleştirmeli metin Orabi Orabi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 93; Beyzâvî, *Tavâli ’u ’l-Envâr*, s. 55; Cürcânî, *Şerhu ’l-Mevâkıf*, I, 523.

³⁹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 312-316.

³⁹⁹ Râzî, *Me ’âlimü Usûli ’d-dîn*, s. 92.

⁴⁰⁰ Beyzâvî, *Tavâli ’u ’l-Envâr*, s. 55.

ortak olarak kullanılsa da ancak dereceli ortaklık [teşkîk] manasında kullanıldığı için zorunlu ve mümkünde farklı olarak ifade edilmelidir. Kelâmcılara göre ise varlığın herhangi bir anlam derecelendirmesi olmaksızın tüm mevcudatta ortak olması, tümünün hakikatte ortak olmasını gerektirmez. Kaldı ki kelâmcıların genel tutumuna göre mevcut, mevcuttur ve bu mefhumdan mahiyet ve varlık gibi zihnî soyutlamalar yapmak batıldır. Kelâmcıların bu tutumunun öteden beri dilin otoritesine tabi olmalarından ileri geldiğini söylemek mümkündür. Her ne kadar Gazzâlî sonrası dönemde Aristo mantığının Arap dilinin önüne geçtiği vaki olsa da dilin, kelâmcılar nezdinde meşruluğu yerini korumuştur.⁴⁰¹ Bu meyanda içerisinde bulunduğumuz konu hakkındaki tartışmalar; Aristo mantığına has mahiyet ve zâtî nitelik merkezli tanım teorisinin, müteahhirîn dönemi kelâmında bile tam olarak kabullenilemediğini göstermektedir.

Nihai tahlilde kelâmcıların ilkelerine göre Allah'ın varlığının Kendisinin araz-ı zâtîsi şeklinde ifade edilmesi herhangi bir sorun teşkil etmeyecektir. Araz-ı zâtînin tanımı gereği, varlığın Allah'a kendi zâtı sebebiyle iliştiğini söyleyebiliriz. Nitekim arazlar (ilinekler) altı tanedir: şeye (1) kendinden, (2) bir parçasından, (3) kendi dışındaki fakat ona eşit bir durumdan, (4) dışındaki fakat ondan daha genel bir durumdan, (5) dışındaki fakat ondan daha özel bir durumdan, (6) dışındaki fakat ondan ayrı bir durumdan ötürü ilişen arazlar.⁴⁰² Bunlardan ilk üçü araz-ı zâtî, diğerleri ise araz-ı garîbtir. Dolayısıyla Cenâb-ı Allah'ın varlığının kendisine zâtı ya da mahiyeti sebebiyle ilişmesinin önünde hiçbir engel yoktur. Öte yandan varlığın Allah'ın sıfatı olması gerekmez. Öyle olsa bile - ki varlığı sübûtî sıfatlardan kabul edenler vardır- bu durum varlığın Allah'a başka bir mana sebebiyle iliştiğini göstermez. Böylelikle varlık mefhumunun Allah'a izafe edilmesi ya da O'nun mahiyetine zait kabul edilmesi durumunda filozofların dile getirdiği endişelerin zorunlu olmadığını söylemek mümkündür.

Peki, bir ilmin konusunun kendinde açıklanması mümkün müdür? Bu konu hakkındaki tartışmaları Urmevî, Teftâzânî ve Cürcânî bağlamında zikretmiştik. Aslında her üç müellif de bir ilmin konusunun kendisinde araştırılmaması gerektiğini kabul etmiştir. Kelâm ilminin konusu bağlamında Urmevî'nin bir tarafta; Teftâzânî ve

⁴⁰¹ Bu konu hakkındaki bir çalışma için bkz. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019): 37-79.

⁴⁰² Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtî'l-Fünûn*, I, 11; Râzî, *Levâmi'*, I, 62.

Cürcânî'nin ise diğer tarafta olduğunu söyleyebiliriz. Urmevî, kelâmın konusunu özel mevcut olan Allah olarak belirlemiş ve mevcut olması bakımından mevcut konusunu felsefeye irca ederek kelâmın konusunu felsefeden teslim aldığına kail olmuştur. Bu meyanda Allah'ın varlığı bile kelâmın konusu olmayıp felsefeden müsellemdir. Kelâm, yalnızca Allah'ın araz-ı zâtîleri olarak kabul edebileceğimiz sıfatlarını araştırır. Teftâzânî ve Cürcânî ise bunu kabul etmemiş ve kelâmın başka bir ilme muhtaç olamayacağı hususunda ısrar etmiştir. Bu kabilden kelâmın konusunun başka bir ilimde açıklanmaya gerek olmayacak kadar apaçık olduğu bir zemin belirleyip, bir nevi konuda genişletme işleminin gerekliliğine işaret etmişlerdir. Teftâzânî'ye göre bu konu ya mevcut ya da ma'lûm olmalıdır ki kendisinin tercihi daha geniş olan ma'lûm olmuştur. Cürcânî de konunun ma'lûm olmasının gerekliliğine işaret etmiş, mevcut olarak belirlenmesine ise karşı çıkıp sakıncalarını bildirmiştir.

2.3. Yeni İlm-i Kelâm Dönemi ve Bazı Modern Eleştiriler

Yeni İlm-i Kelâm dönemine gelindiğinde müteahhirîn dönemindeki detaylı tartışmaların olmadığı müşahede edilir. Nitekim artık dinamikler değişmiş, hasımlar başkalaşmış ve daha önce tartışılmayan fikirler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Yeni İlm-i Kelâm döneminde herhangi bir konu tartışmasının olduğunu söyleyemeyiz. Buna karşılık bu dönemdeki tartışmalar daha ziyade Aydınlanma Dönemi ve modernizm ile birlikte güçlenen ateizm, materyalizm, darwinizm, freudizm gibi akımların dine karşı ileri sürdüğü eleştirilerin bertaraf edilmesi doğrultusunda gerçekleşmiştir. Bunun yanı sıra hümanizm ekseninde yükselen insan hakları, kadının toplumdaki konumu gibi meseleler de kelâm ilminin kapsamında tartışılmıştır.

Osmanlı Coğrafyasındaki Yeni İlm-i Kelâm çalışmalarında muharrik görevi üstlenen Abdüllatîf Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm* isimli kitabında kelâm ilminin konusuna kısa bir bölüm ayırmış fakat analiz etmeksizin yalnızca tasvir etmekle yetinmiştir:

İlm-i kelâmın konusu kudemâ nezdinde Zât-ı Bârî'dir. Nitekim onların kelâmında Sıfât-ı Bârî ve alemin ihdâsı gibi mebde'e, haşir ve neşir gibi me'âda müteallik Efâl-i Bârî bahs olunur. Müteahhirîn nezdinde ise akâid-i dîniyyenin kendisiyle maruf olması haysiyetiyle ma'lûmdur.⁴⁰³

⁴⁰³ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 11.

Harpûfî'nin söz konusu eserine bakıldığında klasik üçlü tasnifin yanı sıra tıpkı müteahhirîn dönemindeki gibi uzun mukaddimeler bulunmaktadır. Bununla birlikte aynı meselelerin Yeni İlm-i Kelâm'ın dinamikleri dikkate alınarak işlendiği fark edilmektedir. Aynı dönemin diğer etkili ismi İzmirli İsmâil Hakkı ise bu konuya dair düşüncelerini belirtmiştir. Ona göre "İlm-i kelâmın mebâdî ve vesâili ihtiyac-ı asra göre değişebilir. (..) Kudemânın ilm-i kelâmında mebde' başka, müteahhirinde mebde' başka idi. Yeni İlm-i Kelâmda da mebde' başka olacaktır".⁴⁰⁴

Yeni İlm-i Kelâm döneminde kelâm ilminin konusuna dair herhangi bir tartışma olmamıştır. Bunun yerine asıl tartışma kelâmın kullandığı yöntemler ve yenilenmesi gereken kısımların tayini noktasında ilerlemiştir. Çünkü artık Yunan Felsefesi kelâmın hasmı olmaktan çıkmıştır. Zira Avrupa'da kadim felsefe eleştirilmiş ve modern bilime mutabık yeni felsefî teoriler ortaya çıkmıştır. Rönesans Dönemi ile yükselişe geçen hümanizm ve Aydınlanma'nın desteklediği pozitivizm, Orta Çağ'da tartışılan spekülâtif konuları bir kenara bırakıp insan ve maddeye odaklanmıştır. Dolayısıyla kelâm ilminin yoğunlaşması gereken nokta konusunun tayini değil, metafizik bilgiyi reddeden akımlara tatmin edici cevap verilmesi olmuştur.⁴⁰⁵

Çağdaş modernist düşünürlerden Hasan Hanefî, kelâmın tanımına yönelik eleştiriler getirdiği gibi kelâmın konusuna yönelik eleştirilerini de serdetmiş ve kendi düşüncelerini ortaya koymuştur. Onun devrimci-yenilikçi tavrı bu hususta da kendini göstermektedir. Her şeyden önce kelâmın konusunu Allah'ın zatı olarak belirlemek yanlıştır. Çünkü ilahî bir zatın herhangi bir ilme konu olması mümkün değildir. Aksi takdirde şöyle bir soru dile getirmemiz gerekecekti: Allah'ın zatı tasavvur edilebilir mi? İdrak edilebilir mi? Ona işaret edecek mantıkî ve dilsel araçlarımız var mı? Kudemâya göre Allah bir zat-ı mutlaktır. O halde bir mevzu teşkil etmesi düşünülemez. Dolayısı ile "kelâmın konusu Allah'ın zatıdır" ibaresi kendi içerisinde çelişkilidir. Çünkü Allah, mutlaktır. Oysaki, ilimler tabiatları itibarıyla mutlakı, nisbîye; geneli özele indirgeyici bir yapıya sahiptir. Bu durumda Allah, bir konu değil bilakis harekete geçiren bir şevk, insanın içinde olan bir enerji, bir hedef ve gayeden ibarettir. Allah nazar değil, ameldir. Ahlakın gayesi olan bir sebeptir. Şu hâlde Allah'ı bir konu olarak belirlemek gerçekte

⁴⁰⁴ İzmirli İsmâil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm Dersleri*, Şehzadebaşı: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341, s. 8.

⁴⁰⁵ Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi", s. 29-33.

manasızdır. Yalnızca rağbetin tabiri, matlubun tahkiki, emelin temennisi ya da hedefe doğru uzak bir bakış kabilinden söylenebilir.⁴⁰⁶

Hanefî, ardından Allah'ın fiilleri ve nübüvvât bahislerinin kelâm ilminde araştırılan meselelerden olabileceğini ifade eder. Var olması bakımından varlık konusuna gelince Hanefî der ki:

Kelâmın konusu *var olması bakımından varlık* da olabilir. Fakat bu araştırma İslâm kanunu üzeredir. Yoksa genel bir metafizik araştırması ya da somutlaştırma olmaksızın yapılan bir şey değildir. İşte bu nokta kelâm ilminin nazarî ilerleme hususunda ulaştığı zirve noktadır. Nitekim bu noktada varlığın manası ve ona dair istidlal amaçlanır. Bu da mantıkî meselelerin en soyutudur. İşte bu işlem vahyi evveliyata/aksiyomlara tahvil edebilmiş yani genel bir aklî ilkeler manzumesine dönüştürmüştür.⁴⁰⁷

Hanefî bu satırların ardından, kelâmdaki varlık araştırmasının umur-i âmme bahisleri üzerinden yürütüldüğünü, kelâmın adeta felsefî bir ilim dalı haline geldiğini ifade etmiştir.

O halde bu ilmin konusu bilinebilen her şey olan ma'lûm (olmalıdır). Şayet kelâm ilmi gelişmesini sürdürüp sekizinci yüzyılda duraksamasa idi bu umur-i âmme bahisleri kelâm ilmini yutacaktı. Ve kelâm ilmi salt sûrî/mantıkî/soyut bir hal alacaktı.⁴⁰⁸

Esasında Hanefî'ye göre umur-i âmme bahisleri zamanındaki kamuoyuna hâkim olduğu için tutarlı idi. Günümüzde ise bu bahisler artık tutarsız ve kelâmın amelden kopuk, dünya dışı bir mahiyete bürünmesine neden olduğu için geçersizdir. Nihai tahlilde Hanefî'ye göre kamuoyu bugün artık hürriyet, adalet, eşitlik ve ilerleme fikirleri üzerinde kuruludur. Dolayısıyla söz konusu umur-i âmme bahisleri kelâmın konusu olamaz. Hasan Hanefî'nin Yeni İlm-i Kelâm dönemi alimleriyle ortak noktası kelâmın konjonktüre uygunluğu iken ayrıştıkları nokta ise Hanefî'nin devrimci temayülüne karşılık Yeni İlm-i Kelâm alimlerinin içten bir dönüşümü arzu etmesidir.

Kelâm ilminin konuları bağlamında çağdaş ilahiyat camiasında da bazı yorumlar yapılmıştır. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, kelâm ilminin konularının salt zihnî boyutuyla ele alınmasının yanlış olduğunu beyan etmiş ve *iman* denilen olgunun dahi Mâtürîdî'nin

⁴⁰⁶ Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevra*, I, 77.

⁴⁰⁷ Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevra*, I, 92.

⁴⁰⁸ Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevra*, I, 92.

deyimiyle “kalbin ameli” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda kelâm ilminin tanımında yaptığı önerisini, konuları cihetinden de tekrarlamıştır. Buna göre kelâmın konularına *amelî hükümler* ile *ahlâkî kuralların* da dahil edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Zira bu kurallar kalp yoluyla gerçekleştirilen salih ameller olup, esasında iman ile sıkı bir münasebetleri bulunmaktadır. O halde imanî meseleleri inceleyen bir ilim dalı olarak kelâmın, ahlakî ilkelere dair söz söylemekten varestes kalması düşünülemez.⁴⁰⁹

Topaloğlu’na göre klasik kelâm teliflerindeki ilahi sıfatlar bahsi sadece marifetullah bağlamında zihne hitap edici tarzda değil, esmâ-i hüsnâ ile desteklenip kalbe hitap edici tarzda ele alınmalıdır. Çünkü İslâm’ın ulûhiyyet anlayışı Allah ile âlem arasında soyut bir ilişki üzerine kurulmuş değildir. Bilakis hem zihne hem kalbe hitap eden Kur’ân’da Allah’ı tanıtıcı, insana yönelik mesajlar içeren isim veya sıfat kalıbında yüzü aşkın kavram mevcuttur. Bunların tümü yaratan ile yaratıcı arasındaki manevî ve ruhî ilişkiyi de kapsamaktadır. Topaloğlu’na göre sıfatlar bahsine eklenecek olan esmâ-i hüsnâ bölümü konusunda tasavvufî figürlerden yararlanılmalıdır.⁴¹⁰

Çağdaş ilahiyat akademisinin bir diğer önemli ismi Prof. Dr. Hüseyin Atay, kelâm ilminin incelediği şeylerin peşin hükümlü ve güdümlü bir şekilde tayin edilmesinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Ona göre kelâmın daha önce inanılan ve kabul edilen gerçekleri konu edinmesi, onu güdümlü ve peşin hükümlü bir ilim dalı haline getirir. Halbuki araştırmadan ve tahkik etmeden bağlanmayı bizzat İslâm’ın kendisi yasaklamıştır. Buna göre kelâmın konusu bilinenden gerçeğe ulaşmak üzere tayin edilmelidir.⁴¹¹ Atay’a göre iman esasları bizzat Kur’ân rehberliğinde tespit edilmelidir. İman esaslarını tespitte dört kaide zikreden Atay’a göre bunlar; (1) iman edilmesi emredilen şeyler, (2) iman edilmesi övülen şeyler (3) iman edilmemesi yerilen şeyler ve (4) inkâr edilmesi halinde tehdit edilen şeylerdir. Birincinin kapsamına (a) Allah’a, (b) peygamberlere ve (c) kitaplara iman dahil iken, ikinci ve üçüncüsünde (d) meleklerle ve (e) ahiret gününe iman zikredilmiş, dördüncüsüne ise bunların hepsi dahil edilmiştir. Kader inancının ise bu kaidelerle ilintili olarak Kur’ân’ın hiçbir yerinde geçmediğini

⁴⁰⁹ Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 7-10.

⁴¹⁰ Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 28-29.

⁴¹¹ Atay, *İslâm’ın İnanç Esasları*, s. 14.

belirten Atay, ahâd haberlerin imana konu olamayacağını ifade ederek kaderin iman esaslarından olmadığını savunmuştur.⁴¹²

2.4. Değerlendirme

Kelâm ilminin “konu” özelindeki serüveni, tarihten bağımsız salt düşünsel bir yapı arz etmek yerine kaçınılmaz olan değişimden nasibini almış ve kelâmın mahiyetine olumlu yahut olumsuz pek çok katkı sağlamıştır. Kelâm gibi teorik ilimler her ne kadar soyut ve zihnî planda değerlendirilse de düşüncede tasavvur edilip, dilde teşahhus etmektedir. Düşünce ve dil fenomenlerinin varlıktan bağımsız olmadığı ise aşikârdır. Varlığın temel niteliğine gelince -en azından var olmak planında- değişmesidir. Bu bağlamda ve örüntüde kelâm ilminin konusunun tabii olarak değişmesi beklenmelidir.

Kelâm ilminin doğduğu döneme yolculuk yaptığımızda akidevî meselelerin, vahiy ışığında tartışıldığını görmekteyiz. Söz gelimi büyük günah işleyeninin durumu ve kader tartışmaları genellikle ayetlere müstenit bir şekilde tartışılmıştır. Her görüş sahibi fikirlerini, ayetleri anladığı açıdan beyan etmiştir. Bu bağlamda ayetleri anlama işlemi ilk dönem kelâmında oldukça büyük önem arz etmektedir. Buna ilişkin olarak ayetlere yaklaşım konusunda ise biri tevilci diğeri tefvizci iki ayrı anlayışın geliştiği görülmektedir. Her ne kadar ayrı sonuçlara götürse de iki anlayışın da dayandığı noktanın dil olduğunu belirtmemiz gerekir. Sözelimi seleften bazı alimler müteşabih ayetleri anlama ve yorumlama noktasında lafzî okumayı tercih ederken bazı alimler ise yine dilin sınırlarında kalmak kaydıyla söz konusu ayetleri tevil yoluna gitmişlerdir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm, gaybî konularda konuşurken bile insanın anlam dünyasında olmayan terim ve sözcükleri kullanmamış, aksine hitap kitlesinin anlayışı çerçevesinde çağrışıma en uygun sözcükleri kullanmıştır. Çünkü varlık, düşünceye bürünürken; dil, düşüncenin mahallini teşkil eder. Bu bağlamda ilk dönem kelâmının bir nevi tefsir faaliyeti olduğunu söylemiştik. Dolayısıyla tedvin döneminde kelâm ilminin sistemli bir metafizik ortaya koyduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Kelâmcıların dil konusundaki

⁴¹² Atay, *Kur’ân’da İmân Esasları*, Ankara: Atay Yayınevi, 1998, s. 26-29; Atay, “Kur’ân’a Göre İnanç İlkeleri”, *I. Kur’an Sempozyumu: Tebliğler ve Müzakereler Kitabı*, haz. Mehmet Akif Ersin vd., Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994, s. 405.

tutumları sadece müteşabih ayetlerin tevili/tefvizi noktasında kalmayıp, fizik ve kozmolojik terimleri açıklama hususunda da dilin otoritesine boyun eğmişlerdir.⁴¹³

İlk dönem kelâmında tartışılan meselelerin, ortak bir konu etrafında şekillenmiş meseleler olmaktan ziyade tevhidi amaçlayan çabaların bütünü olduğunu söylemek mümkündür. Kelâm isminin ortaya çıkış sebepleri ışığında denilebilir ki genellikle iç tartışmalar sonucu ortaya çıkan düşüncelerin ve gayba taalluk eden hakikatlerin dil aracılığıyla işlenmesi kelâm ilminin doğuşuna zemin teşkil etmiş, böylece **akide ve dil merkezli** bir ilmi faaliyetin nüvesi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla söz konusu dönemde kelâm ilminin bir cihet-i vahdet-i zâtiyyesi olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Fakat kısmen de olsa yöntem ve amaç birliği olduğu için tevhid nokta-i nazarında bir cihet-i vahdet-i araziyyesinin varlığından bahsetmek mümkündür.

Mu‘tezile kelâmının zuhuru ile kelâmın çehresi değişmiş, dış referansların da etkisiyle varlık araştırması yapan bir ilim dalı haline gelmiştir. Böylece artık dört başı mamur; konusu, gayesi ve yöntemi belli bir ilim dalı olarak kelâm, ilimler ağacındaki yerini almıştır. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi kelâmcıların varlık araştırması, bir felsefecinin ya da fizikçinin araştırması gibi değildir. Aksine kelâmcıların varlık araştırması, Allah’ın alem ile olan irtibatı açısından gerçekleşmiştir. Bu arada dıştan gelen itirazların yükselmesi ile birlikte hasımlarını da belirleyen kelâmcılar, kendilerini kolay ifade edebilmek ve hasımlarına cevap verebilmek için duyulur alem ve duyu ötesi alem arasında ilişki kurma yoluna gitmişlerdir.⁴¹⁴ Böylece *kıyâsu’l-gâib ale’ş-şâhid* yöntemi ortaya konulup, benimsenmiştir. Bu yöntemle kelâmcıların asıl amacı Allah’ın varlığı, sıfatları ve fiillerinin bu dünyadaki tezahüründen hareketle bir teoloji yapmaktır. Bu durum **Allah merkezli** bir kelâm ilminin doğuşuna vesile olmuştur. Kelâmcılar Allah’ın varlığına ulaşmak için öncelikle alemden yola çıkılması gerektiğine inanıyorlardı. Böylece ispat-ı vacip konusunda hudûs delili gibi, öncülleri fizik ve kozmolojiye dayanan bir argüman geliştirdiler. Bu dönemde tartışılan konular Allah’ın varlığı merkezde olmak üzere, O’nun sıfatları, fiilleri, isimleri, görünmesi, peygamber göndermesi gibi konular olmuştur. Hemen belirtmek gerekir ki bu dönemde dilin otoritesi halen güçlü bir şekilde kendini hissettirmekteydi. Kelâmcılar özellikle ispat-ı vacibi temellendirmek için

⁴¹³ Bulğen, “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”, s. 47.

⁴¹⁴ Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, s. 14-15.

kullandıkları terimler ve sözcüklerin anlamlarını dilden hareketle belirlemeye özen göstermişlerdir.⁴¹⁵

Felsefenin İslâm dünyasındaki etkisinin artması ile Aristo mantığı Arap dilinin yerini almaya başlamış, dil-düşünce-varlık ilişkisinin farkında olan kelâmcılar mantık ilminin Yunan dünya görüşünü taşıdığına inandıkları için mantık ilmini reddetmişlerdir. Onlar kendi kullandıkları dil merkezli ve kıyası esas alan yöntemin doğru olduğuna inanarak bağımsız bir *kelâm metodunun* kullanılmasından yana olmuşlardır. Çünkü mantık ilminin kabul edilmesi halinde mütekaddimîn döneminde kullanılan pek çok ilke ve bu ilkeler üzerine bina edilen deliller batıl olacaktı. Bundan ötürü Eş‘arî, Bâkılânî, İsferyînî gibi alimler *in‘ikâs-ı edille* prensibine dayanarak mantık ilmini kabul etmemişlerdir. Bu durum Gazzâlî’nin sadece kelâmda değil, diğer İslâmî ilimler sahasında gerçekleştirdiği değişim ile birlikte terk edilmiştir. Tabii ki böylesi bir değişimin sınırlı saiklerle açıklanması mümkün değildir. Fakat Gazzâlî’nin eleştirel tabiatı ve filozofların artan etkisi ile söz konusu değişim kaçınılmaz olmuştur. Zikrettiğine göre kelâm ilminde derdine derman bulamayan Gazzâlî’nin kesinlik arzusu onu felasifenin tahsil ettiği matematik, geometri ve mantık gibi ilimleri tetkik etmeye sevk etmiş ve bunlara din adına karşı çıkmanın doğru olmadığını savunmuştur.⁴¹⁶ Bunun yanı sıra felsefî ilimlerden özellikle metafizik gibi bazı kısımların da yanlışlığını beyan etmekten geri durmamıştır. Bu bağlamda en büyük hasmı olan felsefe karşısında kelâm ilminin şerefini temin etmenin bir konu genişlemesi sayesinde olacağının farkına varan Gazzâlî, **mevcut merkezli** kelâmın öncüsü olmuştur. Söz konusu çerçevede mantığın evrensel bir alet olduğunu ikrar etmiş ve *in‘ikâs-ı edillenin* doğru olmadığını ifade etmiştir. Böylece kelâm ilmi, ilkelerini kendi içinde barındıran otonom bir ilim haline dönüşecek ve herhangi bir ilme muhtaç olmaktan kurtulacaktır.

Ontolojik kelâmın ilerleyen dönemleri felsefe ile kelâmın uzlaştığı ve adeta iç içe geçtiği bir görünüm arz eder. Bu dönemde telif edilen kelâm eserlerinin hemen hemen hepsi ana meselelere geçmeden evvel ilkelerinin kendileri üzerine bina edildiği uzun mukaddimelerle başlamıştır. Bu tutum ile amaçlanan yukarıda belirttiğimiz gibi otonom

⁴¹⁵ Buna dair örnekler için bkz. Bulğen, “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”, s. 46-58.

⁴¹⁶ Gazzâlî, *el-Munkız mine‘d-dalâl (Hakikat Arayışı)*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2017, s. 12-22.

bir ilim tesis etmektir. Fakat bu, tıpkı Beyzâvî'nin *Tavâli* kitabında olduğu gibi felsefe ile kelâmın tek bir ilim gibi addedilmesine yol açmıştır. İbn Haldûn gibi bazı müellifler bunun doğru olmadığına kail olup ilk dönem kelâmına dönüşü arzulamışlardır.⁴¹⁷ Râzî'den itibaren Cürcânî, Teftâzânî ve Devvânî gibi alimler mukaddime bahislerinde mevcudun dışında ma'dûm ve hal gibi kavramlardan bahsederek kelâm ilminin mesailini genişletmişlerdir. Bu bağlamda her ne kadar zihnî mevcudun nesnel varlığını kabul etmeseler de müteahhirîn döneminde özellikle Teftâzânî'den sonra kelâm, **ma'lûm merkezli** bir yapı arz etmeye başlamıştır. Ayrıca Cürcânî'ye göre kelâmın konusunu mevcut olarak belirlemek belli sınırlılıklara yol açacağından konuyu ma'lûm olarak genişletmek bir gereklilik halini almıştır. Ma'lûm merkezli kelâm ilmi soyut ve eski kelâmcıların yöntemine oldukça yabancı bir görünüm arz etmekteydi. Fakat o dönemde böylesi bir dönüşümün yaşanması kaçınılmazdı. Çünkü kelâm ilmi hiçbir zaman savunmacı özelliğini yitirmemişti. Bu bağlamda kelâmın kullandığı dilin, dolayısıyla ürettiği düşüncenin felsefeden aşağı düzeyde kalmasına razı olmayan kelâmcılar, Yeni İlm-i Kelâm dönemine kadar tasavvur merkezli, soyut bir kelâm ilmini yeğlemişlerdir.

Aydınlanma Döneminin soyut bilgi anlayışını dışlaması sonucunda kelâmcılar başta olmak üzere diğer dini ilimler bir kimlik buhranına girmiş, tartıştıkları meselelerin zeminden yoksun olduğunun farkında olarak bir dönüşümün gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Bir kısmı muhafazakâr bir ıslahatı tercih ederken, bir kısmı da modernist bir yenilikten yana olmuştur. Bununla birlikte hepsinin ortak noktası katı materyalizmin reddi ve metafizik bilginin imkânıdır. Ayrıca Rönesans ile yükselen hümanizmin etkisiyle **toplum merkezli** bir kelâmı savunmak da dönemin hemfikir olduğu noktalardan biridir. Fakat dönemin kurucu bir vasfı olduğunu söylemek güçtür. Çünkü çoğu alim Çelebi'nin deyimiyle “yükselen Batı medeniyeti karşısında hasta bir medeniyetin temsilcisi olarak; kimi zaman öfkelerini dile getirmiş, kimi zaman özlemlerini ifade etmiş ve sonuçta ‘günü kurtarma’ olarak nitelenebilecek çalışmalarla bir türlü konjonktürün etkisinden kurtulamamışlardır”.⁴¹⁸

Cihet-i vahdet kavramı dikkate alındığında hem mevcut hem de ma'lûm merkezli kelâm dönemlerinde; felsefe ile kelâmın aynı konuları incelese de bu konulara yaklaşım

⁴¹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 271.

⁴¹⁸ Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, s. 34.

tarzının farklı olduğu vurgusu mevcuttur. Örneğin kelâm ilmi mevcuttan İslâm kanunu üzere bahsederken, felsefe akli kaidelere uygun olarak bahseder. Aynı şekilde ma'lûm mutlak olarak değil, dini akidelerin ispatına taalluk etmesi yönüyle incelenir. O halde ilimler birbirlerinden cihet-i vahdet-i zâtiyye olan konuları ile temayüz etmesine rağmen söz konusu dönemlerde kelâm ve felsefenin birbirlerinden temayüzü cihet-i vahdet-i araziyye olan gayeleri vesilesiyle mümkün olmuştur. Tefâtânî, konuları bizzat aynı fakat itibari anlamda farklı olan ilimlerin *mütenasip* olduğunu zikretmiştir.⁴¹⁹ Buna göre kelâm ve felsefe noktasında müteahhirîn dönemindeki cihet-i vahdet anlayışının klasik anlayışı aştığı ve kelâm ile meşgul olmanın aynı zamanda felsefe ile de meşgul olmak anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim müteahhirîn dönemindeki kelâmcıların aynı zamanda bir felsefeci olmaları bunu teyit eder niteliktedir. O halde cihet-i vahdet meselesi ve ilimlerin birbirinden temayüzü meselesinin gaye ya da fayda ışığında yeniden ele alınması gerekmektedir. Peki, kelâm ve felsefe bağlamında cihet-i vahdet konu mudur, yoksa gaye mi? İlerleyen kısımlarda bu sorunun cevabını bulmaya çalışacağız.

3. Kelâm İlminin Gayesi, Faydası ve Neticeleri

Gaye; bir eylemde, varlıkta, ya da oluştâ nihai nokta ve zirveyi teşkil eden felsefî bir terimdir.⁴²⁰ İlimler söz konusu olduğunda birinci bölümün ilgili kısımlarında zikrettiğimiz gibi gaye; pek çok meselenin zapt u rapt altına alınmasını sağlayan - konudan sonraki- ikinci birlik yönüdür. Fenârî'nin *cihet-i vahdet-i araziyye* olarak isimlendirdiği bu birlik yönü, her talebenin öğrenmek istediği ilme başlamadan evvel tasdik etmesi gereken hususlardandır. Ta ki talebe çabasını boşa sarf etmesin ve bu ilmin amaçladığı şeye muvafık olup olmadığını bilsin. Genellikle gaye ile anlamdaş olarak kullanılan fayda ise sözlükte “sabit mal; ilim, amel ya da maldan elde edilen şey, kâr” gibi anlamlara gelmektedir.⁴²¹ Her ne kadar müellifler bu iki sözcüğü birbirlerinin yerine kullansa da tahlil edildiğinde ikisi arasında küçük bir nüans bulunduğu görülür. Buna göre gaye daha genel ve objektif olup tüm ilimlerde ortak olarak ele alınırken, fayda ise daha özel ve sübjektif olup ilimden ilme farklılık gösterebilmektedir.

⁴¹⁹ Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 168.

⁴²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 254; İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, *DİA*, XIII, 292.

⁴²¹ *el-Mu'cemü'l-Vasît*, haz. İbrâhim Mustafa, Ahmed Hasan Zeyyat, Hamid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccar, Kahire: Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1380/1960, s. 717.

Şîrvânî, gayeyi “fiilin sonunda ve nihayetinde oluşan şey” olarak adlandırırken faydayı “fiilin semeresi ve neticesi” şeklinde adlandırmaktadır. Bu bağlamda fayda ve gaye birbirinden farklıdır. Fayda, failin arzu ettiği şey olması bakımından garaz adını da alır. Nitekim fayda faili, fiile sevk eden şeydir. Gaye ise bizzat fiilin kendisi için sadır olduğu şey olması bakımından illet gibi işlev görür.⁴²²

İbn Sîna ise daha epistemolojik bir ayrım yaparak şöyle der:

Fayda bu anlamda olunca, bazen mutlak bazen özel olarak söylenir. Mutlak fayda, faydalının başka bir ilmin incelenmesine ulaştırıcı olmasıdır. Özel fayda ise faydalının daha üstün bir ilme ulaştırıcı olmasıdır ki daha üstte olan ilim, onun gayesi gibidir.⁴²³

Bu bağlamda İbn Sînâ’ya göre tüm ilimler metafizik ilmine hizmet ettiği için o tüm ilimlerin gayesidir. Bununla birlikte her ilmin ortak bir faydası bulunmaktadır ki o da uhrevî mutluluğa erişmek için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanmasıdır. Râzî, benzer bir açıklamayı kelâm ilmi için yapmaktadır. Buna göre:

Şüphesiz mutluluğun kazanılması en önemli amaç ve en yüce maksattır. Uhrevî mutluluğun ise Allah’a, peygamberlerine ve ahirete inanmak dışında kazanılması imkansızdır. Mutluluğun gerektiği gibi tahsil edilmesi ise bu ilim haricinde mümkün değildir.⁴²⁴ [...] Binaen aleyh kelâm ilminin hiçbirine ihtiyacı yokken diğer bütün ilimlerin kelâm ilmine muhtaç olduğu sabittir.⁴²⁵

Kelâm ilminin gaye veya faydasına dair açıklamalara ilk dönem eserlerinde sık rastlanmamaktadır. Muhtemelen cihet-i vahdet olgusunun önemi anlaşıncı müteahhirîn dönemi teliflerinde sıkça kelâmın konusu, gayesi, ilkeleri gibi hususlar teliflerin en başında zikredilmeye başlanmıştır. Bunun yanı sıra ilimler tasnifi eserlerinde kelâm ilminin gayesi ve faydalarına yönelik geniş açıklamalar bulunmaktadır.

Gazzâlî, *Münkiz*’de kelâm ilminin gayesini ***Ehl-i Sünnet inancını Ehl-i Sünnet üzere muhafaza etmek ve onu bidatçilerin karıştırıp bozmalarından korumak*** şeklinde zikretmektedir.⁴²⁶ *İktisâd* isimli eserinde ise herkesin en temel amacının ebedi saadeti kazanıp, daimî şekavetten kurtulmak olduğunu beyan ettikten sonra, kelâmın maksadının

⁴²² Şîrvânî, *Mehmed Emîn ‘alâ Ciheti’l-Vahde*, s. 8.

⁴²³ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 15-16.

⁴²⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, 1: 98.

⁴²⁵ Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri (el-İşâre fî Usûli’l-Kelâm)*, s. 22.

⁴²⁶ Gazzâlî, *el-Münkiz*, s. 11.

da *Allah'ın varlığına, sıfatlarına, fiillerine ve elçilerinin doğruluğuna burhan getirmektedir* diyerek,⁴²⁷ kelâmın nihai gayeyle olan irtibatını sağlamaya çalışmaktadır. Üsmendî de benzer bir şekilde kelâmın maksadının *sonsuz nimete erişmek ve daimî bir azaptan korunmak* olduğunu beyan eder.⁴²⁸ Görüldüğü üzere kendi dönemlerinde ciheti vahdet olgusunun tam olarak gelişmemesine bağlı olarak her iki müellifte de sonrakilerin aksine fayda ve gaye ayrımı çok belirgin değildir.

Teftâzânî'ye göre kelâmın gayesi *imani yakînî hale getirmektir*. Faydası ise dünya hayatının nizamını, ahiret hayatının kurtuluşunu kazanmaktır. Bu ifadelere düştüğü şerhte zikrettiğine göre gaye, talebenin garazına muvafık olup olmadığını bilmesi için, fayda ise ciddiyet ve motivasyonunun artması içindir. Ezcümle kelâm ilminin gayesi *imani tesis etmek, şer'î ahkamı da hasımların şüpheleriyle sarsılmayacak derecede muhkem ve yakînî olarak tasdik etmeyi sağlamaktır*. Onun faydasına gelince dünya hayatını adalet ve türün devamını bozguna uğramayacak surette tesis edecek dünyevi muamele üzere muhafaza etmektir. Ahirette ise küfür ve yanlış itikat sahiplerine terettüp eden azaptan kurtuluşu temin etmektir.⁴²⁹ Başka bir yerde ise kelâmın gayesini *“dini ve dünyevi saadetleri elde etmek”* şeklinde zikretmektedir.⁴³⁰

Cürcânî de kelâmın tek bir nihai gayesini ve birkaç cihetten pek çok faydasını zikreder. Farklı cihetlerine göre kelâmın faydaları şunlardır: (1) Nazari gücüne nispetle; kişiyi taklit çukurundan yakînın zirvesine çıkarmaktır. (2) Başkasını yetkinleştirme bakımından; irşat talebinde olanları doğru yolu göstermek suretiyle irşat etmek ve karşı çıkanları delil getirerek ilzam etmektir. (3) İslâm'ın temel esaslarına nispetle; dinin temellerini -yani akideleri- sapkınların şüphelerinin sarsmasından korumaktır. (4) Dinin fûruu bakımından; diğer şeri ilimler kelâmın üzerine bina edilmesidir. (5) Kişinin ameli gücüne nispetle; insanların niyetinin ve inancının sahilliğini temin etmesidir. Çünkü bunlar -yani niyet ve inancın doğruluğu- sayesinde amelin kabul edilmesi ve sevap kazanılması umulur. Tüm bunların nihai gayesi ise *iki cihan saadetine ulaşmaktır*.⁴³¹

⁴²⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 102-104.

⁴²⁸ Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 33.

⁴²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 175.

⁴³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, I, 56.

⁴³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 147-148.

Cürcânî sonrası müelliflerin de hemen hemen aynı hususları zikrettiklerini görmekteyiz. İlimler tasnifi yazarlarından Taşköprizâde, Tehânevî, İbnü'l-Ekfânî gibi müelliflerin kelâm ilminin faydalarına dair bazı fikirlerini zikretmek istiyoruz. Mezkûr müelliflerin hemen hepsi, saydıkları faydaların tek bir nihai gayesi olduğunda hemfikirdir: **Saadet-i dâreyn**. Taşköprizâde, kelâm ilminin metafizikten gayesi ile temyiz edildiğini beyan eder. Onun gaye ile kastettiği şey aslında kelâmın yöntemidir. Nitekim hemen ardından “ilm-i kelâmda araştırma işi şer‘î kaideler üzere iken ilm-i ilâhîde aklın gereklerine göredir” diyerek kastını beyan eder. Esasında ona göre de kelâmın gayesi **saadet-i ebediyye ve sonsuz yüceliğin kazanılmasıdır**.⁴³²

Tehânevî, muhtemelen Cürcânî’yi örnek alarak herhangi bir fayda-gaye ayrımı yapmaksızın beş madde zikreder:

- Taklit batağından tahkikin zirvesine yükselmek
- Doğru yolu arayanları deliller göstermek suretiyle irşat etmek
- Hüccetler serdederek inatçıları ilzam etmek
- İnkârcıların şüphelerine karşı dini akideleri muhafaza etmek
- Diğer İslâmî ilimlerin üzerine bina edileceği ilkeleri vermek⁴³³

Tehânevî, kelâm ilminin felsefeden *İslâm kanunu* açısından temayüz etmesinin doğru olmadığını düşünür. Çünkü İslâm kanunu üzere olmak meselelerinin hak inanca muvafık olmasını gerektirir. Hâlbuki bidatçi fırkalar ve bunların görüşleri de kelâmdan sayılmaktadır.⁴³⁴ Esasında daha önce Teftâzânî, şer‘e muvafık olmak durumunun hakiki ve nefsü’l-emrde muvafakati gerektirmediğini beyan ederek bu itiraza cevap vermişti.⁴³⁵ Aynı şekilde Cürcânî’ye göre de konunun İslâm kanununa göre incelenmesi demek meselelerin Kur’ân, sünnet ve bu ikisine nispet edilen şeylerden alınmış olmasıdır, diyerek bu kaydın tüm görüşleri kapsadığını ifade etmiştir.⁴³⁶ Taşköprizâde ise Mu‘tezile

⁴³² Taşköprülüzâde, *Miftâhü’s-sa’âde*, I, 313; Taşköprülüzâde, *es-Saadetü’l-Fâhira*, s. 154.

⁴³³ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 33; Sıddık Hasan Han, *Ebcedü’l-Ulûm*, II, 69

⁴³⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 32.

⁴³⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, I, 165.

⁴³⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 145.

ve benzerlerinin kelâmını hakiki değil, kelâma benzer faaliyetlerden ele alarak Tehânevî'nin itirazını önceden savmıştır.⁴³⁷

İlgili kısımda da zikrettiğimiz gibi İbnü'l-Ekfânî'nin felsefî temayülü, metafiziğe kelâm ilminin görevlerini yüklemesine sebep olmuştur. Örneğin ona göre metafizik sayesinde inanılması zorunlu olan akideler ve kaçınılması gerekli olan batıl inançlar açıklığa kavuşur. Bu ilmin gayesi *insanın kemâli ve dar-ı bekâda saadetin teminidir*.⁴³⁸ Kelâm ilminin yerini tutabilecek üç ayrı ilim zikreden İbnü'l-Ekfânî'ye göre *ilm-i usûlü'd-dîn*, şeriat sahibinin vaz ettiği inançları akli delillerle açıklar; *ilm-i cedel*, şer'î hüccetlerin takriri ve şüphelerin definî öğretir, *ilm-i nevâmîs* ise nübüvvet ahvalini ve nübüvvete duyulan ihtiyacı araştırır. Tüm bu ilimler ise ilm-i ilâhî dediği metafiziğe bir araç konumundadır. Dolayısıyla İbnü'l-Ekfânî'ye göre mezkûr ilimlerin gayesi metafiziğe hizmet etmektir.⁴³⁹

Yeni İlm-i Kelâm müelliflerinden birçoğunun müteahhirîn dönemindeki ibareleri iktibas ettiğini görmekteyiz. Cürcânî'den itibaren görülen beşli fayda taksimi ve tüm bu faydaların tek bir nihai gayesi olan *iki cihan saadeti* Yeni İlm-i Kelâm döneminde de benimsenmiş görünmektedir.⁴⁴⁰

Yeni İlm-i Kelâm döneminin bir diğer yönelimi olan İçtimâî İlm-i Kelâm projesinin ise kelâmın konu ve gaye tayininin topluma endekslenmesi ve durağanlıktan harekete evrilmesi fikri ön planda olmuştur. Bunun yanı sıra din ile bilim ayrımını savunup dinin metafizikten topluma dönmesi hedeflenmiş görünmektedir.⁴⁴¹ Hasan Hanefî'nin bu bağlamda kelâmın gayesine yönelik keskin eleştirileri bulunmaktadır. Ona göre eğer nihai gaye iki cihan saadeti kılınacaksa, kelâm bu gayenin elde edilmesine en uzak, hatta en tehlikeli ilimdir. Ona göre akaidin gayesi insanı bu dünyadaki üzüntülerden kurtarmak ya da gelecek dünyada mutluluğu vadetmek değildir. Bilakis akidede nihai

⁴³⁷ Taşköprülüzâde, *Mevsû'atu mustalahâti Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*, s. 207.

⁴³⁸ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd*, s. 29-30.

⁴³⁹ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd*, s. 40-44.

⁴⁴⁰ Örneğin Harpûtî *Tenkihu'l-Kelâm*, s. 11; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 8-9. Bu bağlamda merhum Bekir Topaloğlu'nun da aynı maddeleri zikrettiğini ve fakat ilave olarak *dini hayata samimiyet ve derinlik kazandırma* maddesini zikretmektedir. Müellifin bundan kastının “kelâmın Kur'ân'a, sünnete ve Rasulullah'ın hayatına dayanmak suretiyle kendisine özgü bir gönül ve duygu yöntemi üretip sunması” şeklinde beyan etmektedir. Bkz. Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 14.

⁴⁴¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 95-103.

gaye *insanın yordamını bu dünyaya yöneltmek, insanlık mesajını bu dünyada gerçekleştirmektir*.⁴⁴² Hem Yeni İlm-i Kelâm hem de İçtimâî İlm-i Kelâm noktasında kelâm ilminin gayesi müelliflerin fikrî temayüllerine göre şekillenmiş görünmektedir. Fakat bu iki yönelimin de ortak gayesi kelâm ilminin her ne şekilde olursa olsun toplumun maslahatını gözetmesidir.

3.1. Değerlendirme

Müelliflerin kelâm ilmini felsefeden temayüz etme noktasında kullandıkları araçlardan birinin de gaye yahut gayeye yakın olarak kullandıkları fayda olgusu olduğunu görmekteyiz. Esasında ilk dönemlerde böyle bir kaygının olmadığı söyleyebiliriz. Nitekim kelâmın konusu, onu felsefeden ayıran birincil araç konumundaydı. Aynı şekilde kelâmın kendine has ilkeleri ve metotları da onun felsefe ile karıştırılmasına yeterince engel oluyordu. Müteahhirîn dönemine gelindiğinde kelâm, felsefeye muhtaç olmamak adına konusunda genişlemeye gitti. Böylece kelâm ve felsefe arasındaki temyiz standardı belirsizleşmeye başladı. Nitekim artık ana cihet-i vahdet olan konu olgusu, temyizi sağlama noktasında işlevsiz kalmıştı. Bu noktada kelâm alimlerinin imdadına temyiz standardının ikinci aracı olan *cihet-i vahdet-i araziyye* kavramı yetişmiştir.

Cihet-i vahdet-i araziyye'nin fayda, gaye ve benzeri hususlar için kullanıldığını ilk bölümde görmüştük. Kelâm ilminin gayesine dair zikredilenlere baktığımızda ise müelliflerin tek bir şeyde ittifak ettiğini müşahade ettik: mutluluğun temini. Fakat bu anlamdaki gaye nazarî ve amelî tüm ilimlerin nihai gayesidir. O halde gaye olgusunun da bir temyiz standardı olmaktan uzak olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Dolayısıyla cihet-i vahdet-i araziyyenin bu bağlamda gaye olarak değil; fayda veya yöntem olarak ele alınması gerekir. Müteahhirîn dönemi müelliflerinin zikrettikleri gibi bu dönemde kelâmın temayüzü *İslâm kanunu* kaydı ya da müşterek konuya *Allah'a işaret etmesi açısından* yaklaşması şeklinde tezahür edebilir.⁴⁴³ Bu kayıtlar cihet-i vahdet-i araziyye'nin gayeden ziyade referans çerçevesi olarak ele alınmasını gerekli

⁴⁴² Hanefî, *Mine'l-akâide ile's-sevra*, I, 116.

⁴⁴³ Semerkandî, *Sahâif*, s. 66; Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 158; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 143-145; Taşköprülüzâde, *es-Siyâdetü'l-Fâhira*, s. 154; Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, s. 143; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 32.

kılmıştır. Bu bağlamda mezkûr kayıtları gaye olarak ifade eden müelliflerin kastının referans çerçevesi ya da yaklaşım tarzı olduğunu söylemek mümkündür.

Bu dönemdeki bir diğer temyiz standardı ise kelâmın faydasıdır. Her ne kadar sübjektif olsa da kelâmın kendine has faydaları, onun felsefeden ayrıştırılması için başvurulmuş bir referans olagelmıştır. Örneğin imanî bir nitelik olan *taklitten tahkike yükselmek* gibi bir fayda, aklî olan felsefenin alanına girmez. Her ne kadar tahkike yükselmek aklî olan nazarla gerçekleşse de Teftâzânî'nin dediği gibi “aklın nazârî eylemi dinde hidayete, felsefede ise dalalete ittiba eder”.⁴⁴⁴ Bunun yanı sıra kelâmın *savunmacı üslubu* onu felsefeden ayıran en önemli noktadır. Nitekim felsefede cedelî bir tavır yoktur. Kaldı ki filozoflar cedelin dayandığı öncüllerin ya meşhûrât ya da makbûlât kabilinden oldukları için hiçbir zaman burhan seviyesine ulaşamayacağını düşünmüşlerdir.⁴⁴⁵ Mamafih kelâmın apolojetik üslubu, kelâmın tümüne nüfuz etmiş değildir. İlk dönemden itibaren kelâmcılar varlık araştırması yapmak suretiyle herkesçe müsellemleri keşfetmişler ve kitaplarına başlamadan evvel bilgi bahislerine yer vermişlerdir. Kullandıkları istidlallerin bazıları felsefeciler tarafından bile kullanılmıştır.⁴⁴⁶ Böylece her ne kadar kelâmın savunmacı üslubu mevcut olsa da ilk dönem kelâmının objektif nazârî örgüsü ve müteahhirîn dönemi kelâmının metafiziksel kurgusu, onun salt cedelî bir ilim olmasını gerektirmemektedir. Bu noktada İbn Teymiyye'nin kelâm mertebeleri taksimini zikretmek istiyoruz.

İbn Teymiyye'ye göre kelâm iki kısımdır: (1) Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahirete ilişkin araştırma yapan kısmı kelâmın *usûlü'd-dîn* kısmı olup “fıkıh-ı ekber” olarak isimlendirilir. (2) Akılla yapılan tartışmalar kısmına “kelâm” ve “itikadların akaidi” denir.⁴⁴⁷ Aynı şekilde daha önce zikrettiğimiz Nizâr Hammâdî'nin

⁴⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 158.

⁴⁴⁵ Örneğin Fârâbî'ye göre metafizik, cedel ve safsatanın üçünün de konusu tümeldir. Bunlar ilkeleri, öncülleri ve konuyu araştırma metotları açısından ayrılırlar. Cedelin ilkeleri meşhûrât ya da meşhur gibi işlev gören görüşlerdir. Araştırma tarzı ise herhangi bir tartışma durumunda görüşleri hasma kabul ettirme yönünden şeyin incelenmesi, gayesi ise ya *bir şeyin ispat ve iptalinde alıştırma yapmak* ya da *şey hakkında genel bilgi yapan iki kişinin güçleri bakımından sözün/iddiaların temellendirilmesidir*. Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s. 38-39. İbn Sînâ'ya göre de metafizik, cedel ve safsata ile tümel şeyler hakkında konuşmak noktasında müşterek iken onlardan amacı ve gücü bakımından ayrılır. Örneğin metafizik, cedelden daha güçlüdür. Çünkü cedelî söz kesinlik değil zan bildirir. İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 14.

⁴⁴⁶ Örneğin İbn Sînâ'nın kullandığı imkân delilinin erken izlerini Cüveynî'de görmekteyiz. Bu konu hakkındaki makale için bkz. Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi Mi?” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2003/7): 61-77.

⁴⁴⁷ Acem, *Mevsû'ati mustalahâti İbn Teymiyye*, s. 138.

kelâmın mertebeleri ayrımı da bunu teyit etmektedir. Hatırlatmak babından tekrarlayacak olursak kelâm ilminin her biri ayrı hususiyetler arz eden üç mertebesi bulunur. (1) İman esaslarının yalnızca zikredildiği “akâid mertebesi” (2) İman esaslarının icmalî bir biçimde temellendirildiği “usûlü’-d-dîn mertebesi” ve (3) Her iki mertebeyi kapsayan fakat delillerin tafsili olduğu ve muhalif grupların çürütüldüğü “kelâm mertebesi”.⁴⁴⁸ Görüldüğü üzere İslâm filozoflarının kastettiği kısım kelâm ilminin tümü değil, bölümlerinden bir bölümü olmalıdır.

Kelâm ilminin bir diğer ayırıştırıcı özelliği ise *şer’î ilimlerin ilkelerini veren hususiyetidir*. Bu hususiyet kelâmcıların ittifakıyla şer’î olmayan hiçbir ilimde bulunamaz. Felsefeden metafizik ilmi ise doğa ve matematik ilimlerine ilkelerini vermek görevini üstlenir. Müteahhirîn döneminde iki ilmin iştirak ettiği soyut araştırma alanları kelâm kitaplarında da boy göstermiş olmakla birlikte her iki ilmin de ilkelerini verdikleri alanlar farkını korumuştur. Fakat bu sefer de hangi ilmin daha üstün olduğu tartışmaları başlamıştır. Râzî gibi metafiziği sünî kelâmın bünyesinde yeniden kurmaya çalışanlar olduğu gibi kendi meyil ettiği tarafın üstünlüğünü savunanlar da olmuş ve Yeni İlm-i Kelâm dönemine değin kelâmî yahut felsefî eserlerde, şerhlerinde ve haşiyelerinde klişeleşmiş bir biçimde bu tartışma yerini almıştır.

Yeni İlm-i Kelâm döneminden günümüze uzanan süreçte ise üstte zikrettiğimiz konu, gaye, fayda, üstünlük vb. tartışmalar artık önemini yitirmiş, hem felsefe (özellikle metafizik) hem de kelâm, modern dönemin katı materyalizminde varlığını sürdürme çareleri aramaya başlamıştır. Rönesans ve Aydınlanma’nın geçmişe dönüş projesinin şekillendirdiği modern dönemde özellikle felsefe dönüşüme uğrama ihtiyacı hissetmiştir. Felsefî epistemoloji ve ontolojinin dayandığı klasik zemin ters yüz olmuş ve günümüz felsefesi çoğunlukla ampirik bilimin sınırlarında kalmaya özen göstermiştir. Kantçı Alman idealizmi ahlak temelinde bu sınırların dışına çıkmayı denese de Viyana Çevresinin temsil ettiği mantıkçı-pozitivizm, felsefeyi bu kez dil alanına hapsedmiştir. Post-modern dönemin temel niteliği olan rölativizm bir nebze serbestlik sağlasa da sabitelerin yitirildiği, zeminden yoksun bir düşünce tarzı felsefeye hâkim olmuştur. Böylece Rönesans’ın antik mirasın yeniden canlandırılması projesi, insanın her şeyin

⁴⁴⁸ Nizâr Hammâdî (thk), *Ta’rifü İlmi’l-Kelâm (Giriş)*, s. 11-12.

ölçüsü olduğunu savunan Sokrat öncesi sofist düşünce tarzı bağlamında gerçekleştirilmiş gibi görünmektedir.

Kelâm ilmi modern eleştirilerden nasibini alsa da durumu felsefedeki gibi çalkantılı olmamıştır. Çünkü kelâmın referans çerçevesi olan dini akideler paradigma-bağımsızdır. Bu nedenle kelâmın ana ilkelerinin ve ana meselelerinin değişime konu olmadığını görüyoruz. Fakat tarih boyunca kelâmın vesâili ya da yöntemi değişmiş, mesâili de zenginleşmiştir. Felsefenin aksine modern dönemde kelâmın ters yüz olduğunu söyleyemeyiz. Fakat felsefe gibi alt disiplinleri olmayan kelâmın bir kimlik buhranına düştüğünü ifade etmemiz gerekir. Nitekim kelâmın dini referans çerçevesini dikkate alması nedeniyle modern seküler hareketler karşısında felsefe gibi yapısal bir değişime uğraması söz konusu olmamıştır. Bununla birlikte vesâilin değişimi kapsamında kelâmın dili sadeleşmiş ve mesâilin zenginleşmesi kapsamında da dönemin sıcak tartışmalarına dayanan yeni konular kelâma dahil olmuştur. Bu durum kelâmın muhataplık ilişkisini dikkate almasından ileri gelmektedir. Nitekim kadim görevi olan dinin savunusu bunu gerektirmektedir. Yine de kelâm ilminin durumunun günümüzde yeterince ele alınıp tartışılmadığı bir gerçektir. Kelâm tarihçiliğinin, kelâm faaliyetinin yerini aldığı günümüzde Yeni İlm-i Kelâm dönemini aştığımızı söylemek mümkün görünmemektedir.

Tüm bu değerlendirmelerden ulaşmak istediğimiz netice; kelâm ilminin konusundan ziyade kullanacağı dil ve yöntem açısından gayesinin doğru tespit edilmesinin bir gereklilik olduğu hususudur. Klasik dönemde her ne kadar gaye, konuya tabi olarak addedilse de günümüzde konunun gayeye tabi olması daha makuldür. Çünkü kelâmın konusu ister Allah'ın zâtı ister mevcut ister ma'lûm olsun bu konulara kelâmın hangi açıdan yaklaşacağını onun gayesi tayin edecektir. Burada kastettiğimiz gaye tayinine kelâmın referans çerçevesi dahil değildir. Çünkü İslâm kanunu kaydı olmaksızın kelâmın kelâm olarak kalması mümkün görünmemektedir. Burada kastettiğimiz husus kelâmın dini savunma görevini üstlenip üstlenmeyeceği, metafizik kaygıları güdüp gütmeyeceği, klasik mirası eleştirip eleştirmeyeceği, kullandığı dilin toplumu dikkate alıp almayacağı gibi meselelerdir. Nitekim bu noktaların tayini doğru yapıldığı takdirde kelâm ilmi bugün olduğu gibi tıkanmayacak, çizdiği yolda ilerlemeye devam edecektir.

Kelâm ilminin İslâm akidelerinin aklî temellendirmesi noktasında güncel bilimsel verilere dayanmasının gerekliliği de ortadadır. Fakat bu verilerin mutlak olmadığı unutulmamalıdır. Hal böyle olunca kelâmın dayandığı veriler klasik dönemlerdeki gibi sabit kalmayıp değişkenlik arz edecektir. Bu bağlamda kelâmın en büyük gayelerinden biri olan akaidin aklî temellendirmesi (ispât-ı akâid) yerini akaidin aklîliğinin temellendirilmesine (ispât-ı ma'kûliyet-i akâid) bırakacaktır. Çünkü günümüzdeki muhatap kitle Hegel'den itibaren gayba taalluk eden konuların aklî olmadığı ön kabulü ile yetişmiştir. Aynı şekilde kelâmın kullandığı dilin de toplum merkezli olması gerektiği dile getirilmektedir. Bu meyanda kelâmın sosyal yönüne vurgu yapan muasır müelliflerin önerilerini zikretmiştik. Kelâm ilminin klasik miras konusundaki tutumu ise tahlil ve tenkitin bir arada olduğu bir üslup olmalıdır. Redd-i miras ya da takdis-i miras gibi toptancı anlayışların kelâma bir faydası dokunmayacağı kanaatindeyiz. Kelâm ilminin gaybî alandaki tutumunu ise belirleyecek herhangi bir paradigma yoktur. Fakat kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid gibi ilkelerin yeniden gözden geçirilmesi ve sem'ıyyât alanının epistemik değerinin yeniden gündeme getirilmesi gerekmektedir. Şüphesiz din-bilim ilişkisi de kelâmın konumunu belirleyecek faktörlerden biridir. Bu bağlamda kelâmın din ile bilim arasındaki ilişkiyi nasıl tayin edeceği, kendi varoluşu açısından oldukça önemli görünmektedir.

Nihai tahlilde kelâm ilminin *İslâm kanununu gözetmesi* hiçbir zaman değişmemekle birlikte konusu ve gayesi değişime kabil görünmektedir. Kelâm ilminin paradigma değişimine, savrulmadan ayak uydurması gerekli olup, insana hitap eden bir metafizik tesisi için gayret sarf etmesi elzemdir. Böylesi bir işlem Batı Aydınlanması gibi geleneği kıyasıya eleştiri yoluyla değil, geleneğin ayrıntılı bir analizi sonucunda geleceği inşa etme niyeti göz önünde bulundurularak gerçekleşmelidir. Bu suretle kelâmın öncelikli gayesi modern inkârcı gruplara karşı dinin en uygun ve en güncel dili kullanarak savunusunu üstlenmesinin yanı sıra, sıradan insanların anlayışını aşmayacak bir mantık örgüsüne ve gönle hitap eden bir üsluba sahip olmaktır diye düşünüyoruz. Tüm bunların tesisi için kelâmın, doğa bilimlerinden özellikle fizikle irtibat içerisinde olması gerekmektedir. Kelâmcının dinin psiko-sosyal tarafını da görmezden gelmeme adına psikanaliz ve modern sosyal teorileri en azından giriş düzeyinde tahsil etmesi gereklidir.

Nitekim günümüzde sosyal bilimlerin ilerlemesi ancak inter-disipliner çalışmalarla mümkün görünmektedir.⁴⁴⁹

4. Kelâm İlminin Temayüzü Meselesi ve *İslâm Kanunu Üzere* Kaydı

Cihet-i vahdet olgusunun kelâm ilmi bağlamında işlevselliğini analiz etmeye çalıştığımız bu bölümde klasik dönemdeki tartışmaları ilk ağızdan aktarmaya çalıştık. Zikrettiğimiz üzere ilk dönemlerde konusu bağlamında tezahür eden temyiz standardı, sonraki dönemlerde gaye ve referans çerçevesi noktasında kendini göstermiştir.

Peki, kelâm ilminin temayüz etmesine dayanak teşkil eden gerekçe nedir? Cihet-i vahdet olgusunun altında yatan saiklere baktığımızda genellikle ilim tahsilinde yaşanabilecek sorunlar etrafında şekillendiğini görürüz. Bu bağlamda cihet-i vahdet olgusunun sistematik öğretim bağlamında işlevselliğini kabul etmemiz gerekir. Kelâm ilminin diğer ilimlerden ayrışma noktasında ise cihet-i vahdetin pek fazla işlevsel olduğu söylenemez. Nitekim son dönemdeki tartışmaların temerküz ettiği *İslâm kanunu üzere* kaydının cihet-i vahdet standardında yeri olmadığı görülmektedir. Zira *İslâm kanunu üzere* kaydı kelâm ve felsefenin aynı konu ve gayeyi paylaşmalarına rağmen farklı ilimler olabileceğini göstermiştir. Bu bağlamda felsefe ve kelâmın aynı konu ve gayeyi paylaşmalarında herhangi bir sakınca olmadığını söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra kelâmın istidlâl örgüsünün zemini ve kullandığı apolojetik üslubu onu felsefeden ayıran önemli noktalar olsa da ikincil planda kalmaktadır. *İslâm kanunu üzere* kaydının dahi temyizde yeterli olmadığına dair itirazları Teftâzânî ve Cürçânî bağlamında zikretmiştik. O halde kelâm ilminin temayüzünün söz konusu kayıt ile sağlandığını kabul ettiğimiz takdirde cihet-i vahdetin ana işlevselliğinin bu referans çerçevesi dahilinde gerçekleştiğini belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla talebenin kelâm ilmine başlamadan evvel tasdik etmesi gereken noktalardan birinin -belki de en önemlisinin- *İslâm kanunu üzere* olarak ifade edilen referans çerçevesi olduğunu söyleyebiliriz. Böylece talebe tahsil ettiği bu ilmin

⁴⁴⁹ Değerlendirme boyunca üzerinde durulan hususlarla ilgili ileri okumalar için bkz. Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004; Çelebi, “Modern Dönemde Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine”, *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri (İlmî Toplantı)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2007, ss. 73-104; Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, (2005/1): 5-35.

diğer metafizik sistemlerden farkını anlayacak ve şayet bunu amaçlıyorsa himmeti boşa gitmemiş olacaktır. Tüm bunlarla birlikte yine de tedvin işi istihsanî olup, vücubî değildir.

Klasik cihet-i vahdet anlayışına göre kelâm ilminin temyizi için konusunu Allah'ın zatı ile sınırlandırmak gereklidir. Bu bağlamda kelâmın konusu Allah'ın zatına ilişkin sıfatlarını araştırmaktan ibaret olacak, O'nun kanıtlanması işi ise felsefeye bırakılacaktır. Hatta denilebilir ki kelâmın konusu yalnızca uluhiyet üzerine kelâm ya da tanrısal olan hakkında konuşmaktır. Bu yaklaşımı kabul ettiğimiz takdirde kelâmın felsefeden temyizi tam olarak gerçekleşecektir. Böylece 'bir ilmin konusu kendinde kanıtlanamaz' şeklindeki klasik anlayış da yerine getirilmiş olacaktır. Fakat ilk dönemlerde kelâm ilminin böylesi bir kaygı içerisinde olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla 'bir ilmin konusu kendi içinde kanıtlanamaz' şeklindeki şartın ilk dönemlerde geçerli olduğunu söylemek güçtür. Nitekim söz konusu dönemde nazar, Allah'ın varlığının bilgisine götürmede birincil araç konumunda kabul edilip bu bilgiye konu teşkil eden Tanrı'nın önceden kabul edildiği ya da başka bir ilimden müsellemler olarak alındığını savunamayız. Çünkü o dönemde kelâm, deyim yerindeyse bir Müslüman metafiziği gibi işlev görmektedir. Binaenaleyh İslâm dünyasına intikal eden mantık, beraberinde metafiziği de getirene kadar kelâm ilminin cihet-i vahdet noktasında tartışılan meseleler ile herhangi bir alakası söz konusu değildi. Müteahhirîn döneminin ancak sonunda gündeme gelen bu problemler günümüzde ise canlılığını yitirmiştir.

Peki, günümüzde kelâm ilminin temayüzünün dayandığı gerekçe geçerliliğini yitirmiş midir? Felsefe (daha doğrusu metafizik) alt dallarına ayrılıp bilim olma hüviyeti esaslı bir şekilde sorgulanınca kendi alt dalları olan bilimlerin alanında varlığını sürdürmeye çalışmış ve çalışmaktadır. Fakat kelâm ilminin felsefe gibi alt dalları olmadığı için bir kimlik krizine girdiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda kelâm ya salt inançtan hareketle fideist bir savunma sanatı olarak kalacak ya da kendi metafiziğini yeniden temellendirip söz sahibi olmayı deneyecektir. İşte bu noktada bilimsellik ve aklın sınırları devreye girmektedir. Hume'un kıyasıya eleştirdiği metafiziğin Kant tarafından kurtarılmaya çalışıldığı ve salt akla dayanan evrensel yargıların, deneyimin oluşturduğu evrensel yargılara indirgendiğini görmekteyiz.⁴⁵⁰ Böylece üstte dile getirdiğimiz gibi

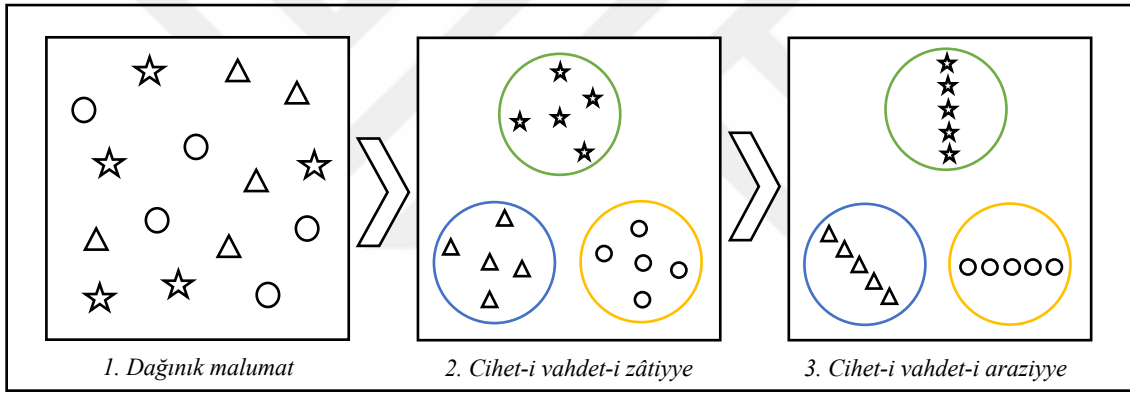
⁴⁵⁰ Buna dair bir eser için bkz. Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1983.

metafizik, modernizasyona uygun bir biçimde deney ve gözlem alanında kendi varlığını korumuştur. Kelâm ilminin kaderini ise kendi tercihi belirleyecektir: Ya aklî alandan kopuk bir akâid ilmi, ya da aklî bir usûlüddîn ilmi. Bu tercihi belirleyecek olan kelâmcıların kendi tutumudur ve günümüz analitik metafiziği dikkate alınmadan -akaidin ispatı ya da makûliyeti bağlamında- kelâmın varlığını sürdürebilmesi güçtür. O halde günümüzde kelâm ilminin temayüzünden ziyade dayanaklarının referans çerçevesi üzerine mesai harcanması gereklidir.



SONUÇ

Bu çalışmada, temelde bir terkip işlevi gören cihet-i vahdetin genelde ise bir temyiz işlemi noktasında kullanıldığını müşahade ettik. Zikredildiği üzere rastgele yığılmış bilgilerin düzenli ve anlamlı bir şekilde kümelenmesi hem insan zihni hem de bilginin pedagojik etkinliği açısından alternatifsiz bir çözüm olduğu için böylesi bir kümelenmenin ölçütlerinin belirlenmesi de aynı derecede ehemmiyetli ve alternatifsiz olmak durumundadır. Cihet-i vahdet olgusu tam da bu bağlamda epistemolojik bir standart olarak belirlenmiştir. Bu standardın birincil unsuru olan konu veya cihet-i vahdet-i zâtiyye, sözü edilen dağınık malumatın mahiyetine yönelik bir kümelemenin kalkış noktası iken ikincil unsur olan gaye ya da cihet-i vahdet-i araziyye, onun doğrultusuna yönelik bir birleştirmenin referansı olarak taayyün etmiştir (bkz. Şekil 1).



Şekil 1: Cihet-i Vahdet: Bir Terkip ve Temyiz Standardı

Bu tür bir işlemin insan zihninin yapısından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim terkip ve temyiz aklın temel kategorilerinden addedilebilir. Doğanın işleyişine paralel olarak insan zihni de soyut yahut somut nesneleri tasnif etmek suretiyle onları anlamlı parçalar haline getirmiş ve bilgi birikimini bu şekilde geleceğe aktarmayı başarabilmiştir. Bununla birlikte böylesi bir işlemin gerçekliğin kendisini ne derece yansıttığını söylemek mümkün değildir. Bu bağlamda müelliflerin de zikrettiği üzere cihet-i vahdet dikkate alınarak gerçekleştirilen tedvin işlemi zarurî değil, istihsânîdir. Nitekim zaruri olsaydı cihet-i vahdet olgusunun epistemolojik tasniflerde genel geçer bir ilke olduğunu varsaymamız gerekirdi. Bununla birlikte cihet-i vahdeti tedvin işlemi haricinde zihnimizin ayrılmaz bir kategorisi olarak yorumlayabiliriz. Nitekim en genelde nesneleri *varlık* dairesi içerisinde konumlandırma işleminin mutlak olduğu aşikardır.

Kelâm ilmi açısından cihet-i vahdet standardının işlevselliğini analiz ettiğimizde ise karşımıza muntazam bir tablo çıkmayacaktır. Nitekim kelâm ilminin ilk dönemlerinde cihet-i vahdet henüz kelâmcıların gündeminde değildi. Kaldı ki kelâm ilminin bizatihi kendisinin dahi ilk dönemlerde sistematik bir yapı arz etmediği ortadadır. Sonraki dönemlerde ise cihet-i vahdetin kelâmın temyizi bağlamında gündeme getirildiği görülmektedir. Cihet-i vahdetin teşekkül ettiği dönemin müteahhirîn dönemi olması, bu kavramı ilk dönemlere tatbik etmeyi güçleştirse de tarihi izlerini göz önünde bulundurduğumuzda kısmen işlevsel olduğunu söyleyebiliriz.

İlk dönemlerinde kelâm, akide ve dil merkezli bir yapı arz ediyordu. Bu bağlamda kelâmın konusu Tanrısal olanın tümü idi. Kelâmcıların varlık taksiminde Allah ve O'nun dışındaki her şey (âlem) birbirinden mutlak olarak ayrı olduğu için *Tanrısal* olandan Allah ve zâtına ilişen her türlü sıfat anlaşılmıştır. Dolayısıyla kelâmın ilk dönemdeki başka bir özelliği de Allah merkezli bir yapı arz etmesidir. Kelâmcıların başlangıçta Mu'tezile özelinde ve daha sonra genele yaygın bir biçimde varlık araştırması yaptığını burada eklememiz gerekir. Fakat söz konusu varlık araştırması, felsefenin yaptığı varlık araştırmasından başka idi. Nitekim kelâmın varlık araştırması Allah'a işaret etmesi yönüyle, felsefeninki ise var olması yönüyle gerçekleşmekteydi. Her iki geleneğin varlık araştırmasındaki ortak noktanın ise sağlam duyu ve aklın kullanımı şeklinde tezahür ettiğini söylemek mümkündür. Felsefe ve kelâmın Tanrısal olan hakkında paylaştığı metafizik araştırması ise birbirinden metot itibarıyla temyiz olunabilir. Çünkü bir kelâmcının metafiziğe yaklaşım tarzı -en azından ilk dönemlerde- vahyî çerçeve ile sınırlı iken felsefecinin metafizik araştırmasında salt aklî kaideleri takip ettiğini belirtebiliriz. Bununla birlikte kelâmda aklın epistemolojik değerinin küçümsendiğini söylemek yanlış olacaktır. Nihai tahlilde cihet-i vahdeti ilk dönem kelâmına uyarlamak istersek, bir temyiz standardı olarak **kelâmın konusunu ve metodunu** bu bağlamda değerlendirmemiz mümkündür. Fakat böylesi bir değerlendirmede klasik cihet-i vahdet anlayışının dışına çıkmış olduğumuzu ifade etmek gereklidir. Nitekim cihet-i vahdetin unsurlarından hem konu hem de gaye ilk dönemlerde işlevsel olmaktan uzaktır. Açıktır ki bunun sebebi kelâmın ilk dönemlerinin cihet-i vahdetin terminolojik olgunlaşma devresinden öncesine uzanmasıdır.

Erken dönem sonrası ve müteahhirîn dönemi öncesi kelâm tanımlarında kelâmın ana meselelerinin olgunlaştığını ve üçlü bir konu taksimine gidildiğini görürüz. Bu dönemde ve sonrasında da yaygın olarak kullanılan en meşhur kelâm tanımı şöyledir: “Allah’ın zatı ve sıfatlarını konu edinen ve yaratılmışların ahvalinden mebd’ ve me’âd itibariyle İslâm kanunu üzere bahseden ilimdir.” Bu tanımda cihet-i vahdetin hemen hemen tüm unsurlarını görmemiz mümkündür. O halde bu dönemin kelâm ilmi açısından cihet-i vahdetin en işlevsel olduğu bir döneme tekabül ettiğini söylememiz mümkündür. Nitekim konusu ve konuya yaklaşım tarzı onun, en yakın rakibi olan felsefe ya da metafizikten temyiz edilmesinde yeterlidir. Bu dönemde kelâmın ilimler tasnifi yazarlarınca el-fıkhu’l-ekber, usûlüddîn, ilmü’t-tevhîd ve sıfât olarak anılması ve bazı müelliflerce dini savunma sanatı şeklinde ifade edilmesi, kelâmın hem cihet-i vahdet-i zâtiyye hem de cihet-i vahdet-i araziyye açısından temyiz edildiğini göstermektedir.

Gazzâlî sonrası dönemde kelâm ilminin konu bakımından genişlemeye gitmesi nedeniyle cihet-i vahdetin işlevselliğini yitirdiğini ifade edebiliriz. Nitekim müteahhirîn dönemi, kelâmda konu tartışmalarının zirvede olduğu ve kelâmın kendini konumlandırması açısından bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. En tafsilatlı tartışmaların Teftâzânî ve Cürcânî özelinde gerçekleştiğini müşahade etmiştik. Bunun en bariz nedeni kelâmın felsefî bir yapı arz etmeye başlaması sonucu ilk dönemde mevcut olmayan metafiziksel düzlemin kendisini iyiden iyiye hissettirmesidir. Bazı kelâmcılar metafiziğin, kelâmın içinde yeniden ifade edilmesinden yana iken diğer bazıları metafiziğin kelâma konusunu veren üst bir ilim olarak konumlandırılmasından yana tavır almıştır. Kâdî Urmevî ve İbn Haldun gibi bazı müellifler kelâmın konusunu Allah’ın zâtı şeklinde sınırlandırarak onun felsefeden ayrışma noktasını belirleme gayreti içerisinde olmuşlardır. Fakat o dönemde böylesi bir işlemin kelâmın konumunu tehlikeye atacağına farkında olan Teftâzânî ve Cürcânî gibi diğer müellifler ise kelâmın konusunun mevcut ya da malum şeklinde tayin edilmesinden yana olmuşlardır. Böylece kelâm ilminin konusunu genişletmek suretiyle onu felsefeye muhtaç olmaktan kurtarmak mümkün olmuştur. Ancak bu sefer de kelâmın felsefeden ne ile temyiz olunacağı sorunsalı ortaya çıkmıştır. Klasik cihet-i vahdet anlayışının işlevsiz kaldığı bu sorun karşısında kelâmcıların buldukları çözüm İslâm kanunu olarak belirledikleri *referans çerçevesi* olmuştur. Teftâzânî ve Cürcânî kelâmın konusunda genişlemeye gidilmesi halinde “bir

ilmin konusu kendinde kanıtlanamaz” şeklindeki itiraza da cevap teşkil ederek kelâmın Allah’ın varlığı hakkında araştırma yapmasının epistemolojik değerini iade etmişlerdir.

Mevcutta *İslâm kanunu üzere* kaydı, ma’lumda ise *dini akidelerin ispatına taalluk etmesi* yönü, söz konusu dönemde kelâmın temyizi için başvuru olan yegâne merciler olmuştur. Bu kayıtlara yönelik itirazlar ve cevapları adı geçen müellifler özelinde zikretmiştik. Konuya eklenen bu haysiyet kayıtlarının cihet-i vahdetin işlevselliğini kurtarma açısından oldukça kullanışlı olduğunu ifade edebiliriz. Bununla birlikte cihet-i vahdet müelliflerinin ittifak ettiği üzere ilimlerin, cihet-i vahdet dikkate alınarak tedvin edilmesi istihsânî bir durum olup zarurî değildir. Zira tek bir ilimdeki her meselenin ayrı bir ilim olarak tedvin edilmesinin önünde hiçbir engel yoktur. Ancak bu hem pedagojik açıdan hem de talebenin himmeti bakımından yararsız olacaktır.

Yeni İlm-i Kelâm dönemine gelindiğinde ise cihet-i vahdetin işlevselliğinden söz etmek mümkün değildir. Nitekim bu dönemde artık kelâm ilmi kendini diğer ilimlerden ayırtmak bir yana modern bilimler ağacında bir yer bulma gayretine girmiştir. Bu meyanda Hasan Hanefî gibi modern yazarlar, kelâmı devrimci bir yapıya büründürmek gayreti içerisine girmişken, Türkiye ilahiyat camiası Yeni İlm-i Kelâm geleneğinin bir devamı olarak toplum merkezli bir hüviyetten yana olmuşlardır. Kelâmın geleceğine yönelik getirilen bu önerileri kabaca ikiye ayırabiliriz: (a) Modernist bir yenilik (b) Gelenekselci bir ıslahat. Bu iki yönelimin ortak noktası kelâmın apolojetik üslubu olmuştur. Esasında kelâmın bu yönü asla değişmemiş fakat bazı dönemlerde vurgulanıp bazı dönemlerde arka planda kalmıştır. Hem modern yenilikçiler hem de geleneksel ıslahatçılar kelâmın inter-disipliner çalışmalar yapması noktasında hemfikirdir. O halde tarihi bağlamda gündemden düştüğü için bu dönemde işlevselliğini yitiren cihet-i vahdeti uyarlamaya çalışırsak *apolojetik üslubu* öne sürebiliriz.

Kelâmın her dönemde işlevselliğini koruyan cihet-i vahdet noktalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- **Referans çerçevesi:** Mevcudu konu edindiğinde “İslâm kanunu” kaydı veya “Allah’a işaret etmesi bakımından” ele alması yönü; malumu konu edindiğinde ise “dini akidelerin ispatına taalluk etmesi” yönü eklenmiştir.

- **Apolojetik üslubu:** Kelâmın dini savunma görevini üstlenmesi ve her mertebede olmasa da cedeli kullanması. Bu husus bazı filozoflarca eleştirilmiştir.
- **Şer‘î ilimlerin ilkelerini vermesi:** Kelâm ilminin usûlûd’-d-dîn olarak adlandırılmasını sağlayan özelliğin kelâm haricinde başka bir ilimde bulunması caiz görülmemiştir.
- **Metodu:** Kelâm ilmi aklî metodu kullanmasının yanı sıra felsefeden farklı olarak gaybî alanlarda vahyi göz önünde bulundurmıştır. Buna bağlı olarak akıl ile vahiy arasında “kıyasu’l-gâib ale’ş-şâhid” yöntemini benimsemiştir.
- **Gayesi, Faydaları ve Neticeleri:** Kelâm ilminin nihai gayesi saadet-i ebediyye olsa da insanların imanını taklitten tahkike yükseltmek gibi ara gayeleri de bulunmaktadır.

Öyle görünüyor ki kelâm ilmi özelinde cihet-i vahdet her dönemin farklı dinamikleri bağlamında değişkenlik arz etmiştir. Söz gelimi ***başlangıçta metot olarak tezahür ederken felsefî kelâm döneminden referans çerçevesi olmuş, Yeni İlm-i Kelâm’dan modern döneme değin apolojetik üslubu ön plana çıkmıştır.*** Bu durum kelâm ilminin muhataplık ilişkisini dikkate almasından ileri gelmektedir. O halde cihet-i vahdet kavramının klasik kullanımından çıkmadan her dönemde bir temyiz standardının yakalanamayacağı açıktır. Bu bağlamda cihet-i vahdetin konu ve gayeden ziyade yukarıda zikrettiğimiz hususlarını dikkate almanın daha kullanışlı olduğu kanaatindeyiz.

Klasik bir cihet-i vahdet anlayışı ışığında kelâmı konusu ve gayesi açısından tanımlama işlevi bazı dönemlerde yeterli olsa da onun post-modern düşünce dahilinde dikkate alınması bakımından işlevsiz kalmaktadır. Çünkü metafizik bilginin imkânı ve modern bilimsel teoriler ile yapacağı hesaplaşma olmaksızın kelâm, bugünün zihnine hitap etmeyecektir. Bununla birlikte kelâmın kadim araştırma sahalarından ya da vahyî referans çerçevesinden taviz vermesi düşünülemez. Böyle olsaydı kelâm, kelâm olarak kalamazdı. Bu sebepten ötürü kanaatimizce **kelâmın hiçbir zaman değişmeyecek olan cihet-i vahdeti “referans çerçevesi” olmalıdır.** Bu referans çerçevesi dahilinde kelâmın konularının değişmesi ve metodunun yenilenmesi her zaman imkân dahilinde olup günümüzde ise gereklidir.

Kelâmın modern dönemde felsefe kadar paradigma değişimine uğramadığını fakat alt disiplinleri olmadığı için bir kimlik buhranı geçirdiğini ifade etmiştik. Bu sorunun üstesinden gelebilmek için bir üst disiplin kurulması mümkün müdür? Sözgelimi bu disiplinde kelâmın varoluşsal sorunları tartışılıp deyim yerindeyse kelâm hakkında kelâm edilebilir. Esasında klasik müelliflerin böylesi bir ameliyeyi kitaplarının en başında gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Bunun en bariz örnekleri -hassaten Râzî özelinde- müteahhirîn dönemi kelâm kitaplarıdır. Cihet-i vahdet olgusu da buna benzer bir işlevi görmektedir. Bu bakımdan kelâmın mahiyeti hakkında konuşmak esasında onun ilkelerinin ve mahiyetinin tartışıldığı kelâm-öncesi ya da kelâm-üstü bir mertebe olarak ifade edilebilir.

Sonuç itibariyle kelâmın geleceğini tayin etmek, onun tikel konuları hakkında değil tümel olarak kendisi hakkında konuşmayı gerektirmektedir. Günümüzde olduğu gibi kelâmın yalnızca İslâmî ilimler ile sınırlı olduğunu kabul etmek, onun mahiyeti ve gayesi açısından faydasız olacaktır. Kelâmı yalnızca akâid alanına hapsedtiğimizde ise onu fideist bir karaktere büründürmüş ve günümüzle irtibatını kopartmış oluruz. Bunun yerine kelâmın referans çerçevesi olan cihet-i vahdetini muhafaza ederek konusunu geçmişte olduğu gibi bugün de geliştirebilir ve dünya görüşümüzü şekillendirebiliriz. Kelâmın cihet-i vahdet açısından bir tahlilini yaptığımız bu çalışmanın gayesi, kelâm ilmine farklı bir açıdan yaklaşmak suretiyle onun iç sorunlarına çözüm yolları aramaktır. Bu çalışmanın aynı gayeye matuf diğer çalışmalar arasında mütevazî bir yer edineceğini ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Risâletü't-Tevhîd*. Haz. Bessam Abdülvehhab el-Câbî. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2001.
- Acem, Refik. *Mevsûatü Mustalahâtî'l-İmâm el-Gazzâlî*. Beyrut: Mektebetü Lübnân [Librairie de Liban], 2000.
- . *Mevsûatü Mustalahâtî İbn Teymiyye (Hucetü'l-İslâm)*. Beyrut: Mektebetü Lübnân [Librairie de Liban], 2003.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi Mi?”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2003/7): 61-77.
- . *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Altıntaş, Ramazan. “Sadreddinzâde Şîrvânî”. *DİA*. XXXIX: 208-209.
- Âmidî, Seyfüddin Ebû'l-Hasen b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkâru'l-Efkâr fî usûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Muhammed Mehdi. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.
- . *el-Mübîn fî şerhi meânî elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*. Thk. Hasan Mahmud eş-Şafî. Kahire, 1983.
- Arafe, İbn. *el-Muhtasaru'l-Kelâmî*. Thk. Nizar Hammâdî. Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2014.
- Aristoteles. *Metafizik*. Der. Kaan H. Ökten. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- . *Organon IV (İkinci Analitikler)*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Aruçi, Muhammed. “Usûlü'd-Dîn”. *DİA*. XXXXII: 215-217.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Evâil*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- Aslan, Hasan. “Bilimin Birliği Tezi”. *Felsefe Ansiklopedisi*. Ed. Ahmet Cevizci. İstanbul: Etik Yayınları, 2004. II: 528-530.
- Atâî, Nev'izâde. *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik - Şekâik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

- Atay, Hüseyin. *İslâm'ın İnanç Esasları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- . “Kur'an'a Göre İman İlkeleri.” *I. Kur'an Sempozyumu: Tebliğler ve Müzakereler Kitabı*. Haz. Mehmet Akif Ersin vd. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994, ss. 401-413.
- . *Kur'an'da İman Esasları*. Ankara: Atay Yayınevi, 1998.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir. *el-İnsâf fimâ yecibü i'tikâdühü velâ yecûzü'l-cehlü bihî*. Thk. Habib b. Tahir. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Maarif, 2011.
- . *Temhîdül-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Thk. İmamüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1986.
- Bakar, Osman. *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-Fırâk ve beyânü fırkati'n-nâciye minhüm*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Dârü't-Türâs, t.y.
- . *Kitabu Usûli'd-Dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifin*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1955.
- Basrî, Hasan b. Ebî'l-Hasen. “Risâle fi'l-Kader”. *Resâilü'l-Adli ve't-Tevhid*. Thk. Muhammed İmare. Kahire: Dârü's-Şurûk, 1988.
- Belhî Ka'bî, Ebû'l-Kâsım. *Kitâbü'l-Makâlât ve maahu Uyûnü'l-Mesâil ve'l-cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu, Raciî Kürdi ve Abdülhamid Kürdi. İstanbul; Amman: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Dârü'l-Feth, 1439/2018.
- Berîdî, Eşrafüddîn Sâid el-Âbî. *el-Hudûd ve'l-Hakâik fî şerhi elfâzi'l-mustalaha beyne'l-mütakellimîn ve'l-imâmiyye*. Çev. Hüseyin Ali Mahfuz. Bağdat: Mektebetu Divânî Âli'l-Hâlisî, 1970.
- Beyzâvî, Kâdî Abdullah b. Muhammed. *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr*. Çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Bingöl, Abdülkuddüs. “İsâgûcî”. *DİA*. XXII: 488-489.
- Bulgârî, Burhâneddîn b. Kemâleddîn. *Burhâneddîn ale'l-Fenârî / el-Fevâidü'l-Burhâniyye*. y.y., 1209.

- Bulğen, Mehmet. “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”. *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019): 37-39.
- . *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- . *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- . *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- . *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1981.
- . *Kitâbü't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh (Telhîsu't-Takrîb)*. Thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî ve Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Câbir b. Hayyân. *Kitâbü'l-Hudûd*. Ed. Mevlüt Uyanık. Çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Câhiz, Ebû Osman. *Kitâbü'l-Hayevân*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1969.
- . “Risâle fî Sinaati'l-Kelâm”. *Resâilü Câhiz*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü Hancî, 1979.
- Carnap, Rudolp. “Logical Foundations of The Unity of The Sciences” *International Encyclopedia of Unified Sciences*. Ed. O. Neurath, R. Carnap ve C. Morris. Chicago: The University of Chicago Press, 1955, I/I: 42-52.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Cisr, Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa et-Tarablûsî. *Kitâbü İnâyeti'r-Rabbâniyye fî Tercümeti Kitâbi'l-Husûn li Muhafazati'l-Akâidi'l-İslâm*. Çev. Demircili Kemaleddinzâde Mehmed Nurullah. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1328.
- Cook, Michael. *Early Muslim Dogma*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Çelebi, İlyas. “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005): 5-35.

- Çitil, Ahmet Ayhan. “Kâtip Çelebi'nin Keşfü'z-Zünûn Adlı Eserinde Ele Alınış Biçimine Karşıtlığı İtibarıyla Kant ve Sonrasında Bilimlerin Birliği ve Tasnifi Sorunları” *Uluslararası Kâtip Çelebi Sempozyumu: İslâm Medeniyetinde Bibliyografya ve İlimler Tasnifi* isimli sempozyumda sunulan yayımlanmamış bildiri. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 6-8 Mart 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *Ahbâru Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Mu'tezilî*. Dirâse ve tahkik Muhammed b. Abdillâh Âl-i Amr. Riyad: Dârü't-Tevhîd, 2006.
- Descartes, René. *Yöntem Üzerine Söylem; Anlığın Yönetimi İçin Kurallar; İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.
- Devvânî, Celâleddin. *Ta'rifu İlmi'l-Kelâm*. Thk. Nizar Hammâdî. Havâlli: Dârü'z-Ziya, 2018.
- Dewey, John. “Unity of The Sciences as a Social Problem”. *International Encyclopedia of Unified Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955, I/I: 32-41.
- Diderot, Denis ve Jean Le Rond d'Alembert. *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Durmuş, İsmail. “Teşbih”. *DİA*. XXXX: 553-556.
- . “Temsil”. *DİA*. XXXX: 434-435.
- Durusoy, Ali. “Vahdet”. *DİA*. XXXXII: 430-431.
- Ebherî, Esîrüddîn. *İsâgûcî ve Şerhi*. Tahkikli Neşir ve Çeviri Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Ebû Hanîfe. “el-Fıkhu'l-Ebsat”. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018.
- . “el-Fıkhu'l-Ekber”. *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Nekâizu Cerir ve'l-Ferezdak*. Ed. Anthony Ashley Bevan. Leiden: E. S. Brill, 1905.
- Encyclopedia Britannica. “Unified Science”. <https://www.britannica.com/topic/unified-science> (erişim 20 Kasım 2018).

- Ensârî, Zekerîyyâ. “el-Lü'lü'n-Nazîm”. Ahmed, Abdullah Nezir. *Hazânetü'l-Ulûm fî Tasnîfi Fünûni'l-İslâmiyye ve Mesâdiruhâ*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Çev. Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- . *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Fûde, Saîd Abdüllatif. *Risâle fî beyâni celîli'l-keîlâmi ve dakîkihi*. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Fârâbî, Ebû'n-Nasr. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- . *İhsâu'l-Ulûm*. Thk. Osman Muhammed Emin. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1949.
- . *İlimlerin Sayımı: İhsâu'l-Ulûm*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2011.
- . *Kitâbü'l-Burhân*. Çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- . *Kitâbü'l-Hurûf (Kitâbü'l-Mille)*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fenârî, Molla. *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2017.
- . *el-Fevâidü'l-Fenâriyye*. Thk. Muhammed Abdülaziz Ahmed el-Hâlidî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- . *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâi'*. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1872.
- Fındıklılı, İsmet Efendi. *Tekmiletü's-Şekayık fî ehli'l-hakâyık*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye”. *DİA*. XVI: 331-332.
- Flint, Robert. *Philosophy as Scientia Scientiarum and A History of Classifications of The Sciences*. Edinburg and London: William Blackwood and Sons, 1904.
- Gömbeyaz, Kadir. “İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri”. Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Görgün, Tahsin. “Kitâbü'l-Hayevân”. *DİA*. XXVI: 106-108.
- Güç, Ahmet. “Sümeniyye”. *DİA*. XXXVIII: 132-133.

- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Güler, İlhami. “Hasan Hanefî ve İslami Sol”. *İslâmiyât V* (2002/2): 155-158.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Münkız mine'd-dalâl (Hakikat Arayışı)*. Çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- . *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Uniye bihi Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâvî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- . *Kavâidü'l-Akâid*. Thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- . *Tehâfütü'l-Felâsife*. Çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gelenbevî, İsmail b. Mustafa. *Cihetü'l-Vahde*. Tahşîye: Seyyid Hafız Kastamonî. KHK2705/04. Kastamonu: Yazma, t.y.
- . *Gelenbevî fî ilmi'l-mantık*. Thk. Cadullah Bessâm Salih. Amman: Dârü'n-Nûr, 2016.
- Han, Sıddık Hasan. *Ebcedü'l-Ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1989.
- Hanefî, Hasan. “Kelâm İlminin Tarihselliği”. Çev. İbrahim Aslan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLV* (2004/1): 263-284.
- . *Mine'l-Akîde ile's-sevra: el-Mukaddimâtü'n-Nazariyye*. Beyrut: Dârü't-Tenvîr, 1988.
- Harizmî, Ebû Abdillâh el-Kâtip Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Mefâtihu'l-Ulûm*. Thk. İbrahim el-Ebyarî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989.
- Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkîhu'l-Kelâm*. Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.
- Işık, Velit. *el-Kalâidü'd-Derâriyye ale'l-Fevâidi'l-Fenâriyye*. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2013.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *el-Hudûd fî'l-Usûl (Hudûd ve'l-Muvâzaât)*. Thk. Muhammed Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- . *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar al-Machraq), 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Vizâretü's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-De've ve'l-İrşâd, t.y.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dimaşk: Dâru Ya'reb, 2004.
- . *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*. Haz. Samir Erden, Halit Özkan, M. Cüneyt Kaya Yavuz Yıldırım. Mütercim Ahmed Cevdet Paşa. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Maârif*. Thk. Servet Ukkâş. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. Ed. Adnan Demircan. Çev. Adnan Demircan ve Mahmut Polat. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali. *Kitâbü'ş-Şifâ*. Ed. Muhittin Macit. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- . *Metafizik*. Çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbnü'l-Ekfânî, Ebû Abdillâh Şemseddin b. Muhammed b. İbrahim. *İrşâdü'l-Kâsıd ilâ esne'l-Mekâsıd*. Ed. Jan Justus Witkam. Leiden: Ter Lugt Pers, 1989.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivâsî. *el-Müsevere fî akâidi'l-müniciye fî'l-âhire*. Amman: Dârü'l-Feth, 2018.
- İbnü'l-Hanefiyye, Hasan b. Muhammed. *Anfaenge muslimischer theologie = Bidayetu ilmi'l-kelam fî'l-islam: risaletani fî'r-reddi ale'l-kaderiyye mine'l-karni'l-evvel li'l-hicre*. Thk. Josef van Ess. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Tahkik ve neşir Eymen Fuad Seyyid. Beyrut; Berlin: Dârü'l-Fârâbî; Klaus Schwarz Verlag, 1439/2017.
- . *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2009.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. London: Al-Furqan Islamic Heritage Center [Müessesetü'l-Furkan li'-Türâsi'l-İslâmiyye], 1430/2009.
- . *el-Fihrist*. Ed. Abdülkadir Coşkun. Çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudiddin Ahmed b. Abdülgaaffâr. *el-Mevâkıf*. Thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1997.

- . *Şerhu Muhtasari'l-Münteha*. Thk. Fadi Nasıf ve Tarık Yahya. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2000.
- İpşirli, Mehmet. “Cihet”. *DİA*. VII: 546-548.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınevi, 1981.
- . *Yeni İlm-i Kelâm Dersleri*. Şehzadebaşı (İstanbul): Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341.
- Köksal, Asım Cüneyd. “Usûl-i Fıkıh'ın Mahiyeti ve Gayesi”. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Köroğlu, Burhan. “Tabiatçılar”. *DİA*. XXXIX: 327-328.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Çev. Rüştü Balcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- . *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Kankarî, Abdullah b. Hasan. *Hâşiye ale'l-Fenârî*. İstanbul, y.y., 1242.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizîğe Prolegomena*. Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1983.
- Kara Halil b. Hasan. *Hâşiye-i Kara Halil ale'l-Fenârî*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1307.
- . *Haşiye li'l-Mevla Kara Halil ala risale Muhammed Emin fî Ciheti'l-Vahde*. İstanbul: Yahya Efendi Matbaası, t.y.
- Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. *DİA*. XII: 145-162.
- . “Kindî”. *DİA*. XXVI: 41-58.
- . “Ma'kûl”. *DİA*. XXVII: 459-460.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*. Çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2011. Cilt I.
- Kindî, Ya'kub b. İshâk. *Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

- Kul Ahmed, Ahmed b. Mustafa b. Hızır ed-Dımeşkî. *el-Havâşî el-Ahmediyye ale'l-Fevâidi'l-Fenâriyye*. İstanbul: Haşîmî Yayınevi, 2017.
- . *Kul Ahmed ale'l-Fevâidi'l-Fenâriyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Kutluer, İlhan. “Gâiyyet”. *DİA*. XIII: 292-295.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Machlup, Fritz. *Knowledge: Its Creation, Distrubition and Economic Significance*. New Jersey: Princeton Univercity Press, 1982.
- Makdisî, Kemalüddin İbn Ebî Şerîf. *el-Müsâmere şerhu'l-Müsâyere*. Amman: Dârü'l-Feth, 2018.
- McRae, Robert. “Kant's Conception of The Unity of The Sciences”. *Philosophy and Phenomological Research* 18/1 (Eylül 1957): 1-17.
- . “Unity of The Sciences: Bacon, Descartes and Leibniz” *Journal of The History of Ideas* 18/1 (Ocak 1957): 27-48.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımeşkî. *Hülâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*. Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284.
- Mustafa, İbrahim ve diğerleri. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. Kahire: Mecme'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1380/1960. Sözlük.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în. *Tebşiratü'l-Edille*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etü Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1119.
- Neurath, Otto. “Unified Science as Encyclopedia Integration”. *International Encyclopedia of Unified Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955, I/I: 1-27.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-bağdâdiyyîn ve'l-basriyyîn*. Thk. Ma'n Ziyade ve Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Omari, Racha. *The Theology of Abu'l-Qasim al-Balkhi / al-Ka'bi (d. 319/931)*. Ed. Hans Daiber, Anna Akasoy ve Emilie Savage-Smith. Leiden: E. S. Brill, 2016.

- Özerverli, M. Sait. “Bir Osmanlı Düşünürü ve Kelâmcısı: Mehmed Emin Üsküdarî”. *II. Üsküdar Sempozyumu: Bildiriler (Tarih: 12-13 Mart 2004)*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Başkanlığı, 2005, II: 529-532.
- . *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dârü İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1963.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal*. Çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- . *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri (el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm)*. Çev. Ulvi Murat Kılavuz ve Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- . *Me'âlimü Usûli'd-dîn (Kelâm İlminin Esasları)*. Çev. Muhammet Altaytaş. Eleştirmeli metin Orabi Orabi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- . *Nihâyetü'l-Ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. Thk. Sâid Abdüllatif Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Kutbüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. “Levâmiu'l-Esrâr fî şerhi Metâli'u'l-Envâr.” Urmevî, Kâdî Sirâcüddîn. *Metâli'u'l-Envâr*. Thk. Ebû'l-Kâsım er-Rahmânî. Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1393.
- Richardson, Ernest Cushing. *Classification: Theoretical and Practical*. New York: Charles Scribner's Sons, 1901.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekr el-Mer'aşî. *Tertîbü'l-Ulûm*. Thk. M. Akif Özdoğan. Çev. Zekeriya Pak. Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2009.
- . *Tertîbü'l-Ulûm*. Thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Sadreddinzâde Şîrvânî, Mehmed Emin. *Mehmed Emîn ala Ciheti'l-Vahde*. İstanbul: Şirket-i Sahafîye-i Osmanîyye, 1308.
- Sadruşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmud el-Mahbûbî el-Buhârî. “et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh”. Teftâzânî, Sa'deddîn. *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998.
- Sâlim b. Zekvân. *es-Sîre: Bir Harici/İbadi Klasığı*. Çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

- Salim, Nahid Muhammed. *Nazmu Tasnîfi'l-Ma'rife inde'l-Müslimîn*. İskenderiye: Dârü's-Sekâfeti'l-İlmiyye, t.y.
- Sami, Şemseddin. *Kâmus-ı Türkî*. İstanbul: İdeal Kültür ve Yayıncılık, 2011.
- Saraçoğlu, Tuba Nur. “Cihet-i Vahde Risalesi Çerçevesinde Siyer ve Siyer Edebiyatı”. *Otur Baştan Yaz Beni: Oto/Biyografiye Taze Bakışlar*. Haz. Abdülhamit Kırmızı İstanbul: Küre Yayınları, 2013: 199-225.
- Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. Thk. Ahmed Abdüsselam Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1988.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Tehzibi Şerhi's-Senûsiyye "Ümmü'l-Berâhîn - el-Akîdetü's-Suğrâ"*. Tasnif Saîd Fûde. Amman: Darü'n-Nûr el-Mübîn, 2013.
- . *Umdetü't-Tahkîk fî Şerhi Akîdeti't-Tevhîd ev Şerhu'l-Akîdeti'l-Kübrâ*. Thk. Buka'bir Belgard el-Muaskerî. Cezayir: Daru Kurdade, 2011.
- Sezgin, Fuat. *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015.
- Spencer, Herbert. *Classification of The Sciences & Reasons for Dissenting from The Philosophy of M. Comte*. New York: D. Appleton and Company, 1864.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *İtmâmü'd-Dirâye li-Kurrâi'n-Nukâye (hülâsa muhtâra min erbaa aşere ilmen)*. Dirase ve tahkik Abdürrakib Salih eş-Şâmî, Mustafa Mahmud Salih, Abdülkadir Muhammed el-Mutasım Dehman. Dârülbeyzâ; Havalli: Dârü'l-Reşâdi'l-Hadîse; Dârü'z-Ziyâ, 2017.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn. *Milel ve Nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Taşköprülüzâde. *es-Saâdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-âhira*. Tahkik ve tercüme Sami Turan Erel. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016.
- . *Mevsûatü Mustalahâti Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûati'l-Ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân [Librairie de Liban], 1998.
- . *Miftâhu's-Saâde ve Misbahu's-Siyâde fî Mevzûati'l-Ulûm*. Thk. Kâmil Kâmil Bekrî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Akâid*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. y.y., t.y.
- . *Şerhu'l-Mekâsıd*. Thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfû Istilâhâti'l-Fünûn*. Tahran: Mektebetü Hayyam, 1967.

- . *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn*. Tahkik ve haşiye Ahmed Hasan Besic. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir. *Tabâkâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Riyad: Dârü'r-Rifâî, 1989.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbas. *Semerâtü'l-Ulûm*. Şerh, Ta'lik ve Tahkik Enver Mahmud Zerati ve Muhammed Gali Ali Berakat. Dimeşk: Dâru Ninevâ, 2009.
- Tiryaki, Mehmet Zahit ve Kamuran Gökdağ. "Mehmed Emin Üsküdârî". *DİA*. EK-II: 641-642.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004.
- . "Kitâbü't-Tevhîd". *DİA*. XXVI: 117-119.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer. "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci". *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007/2): 75-92.
- Urmevî, Kâdî Sirâcüddîn. "Risâle fî'l-fark beyne nev'î'l-ilm el-ilâhî ve'l-kelâm". *Risâletü'l-Garrâi fî'l-fark beyne nev'ayyi'l-ilm el-ilâhî ve'l-kelâm*. Thk. Muhammed Ekrem Ebu Gûş. Amman: Dârü'n-Nûr el-Mübîn, 2013.
- Üsmendî, Alaüddîn es-Semerkandî. *Alaeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-Kelâm Adlı Eseri*. Tahkik ve neşir M. Sait Özervarlı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.
- Van Ess, Josef. "Das Kitab al-Irga des Hasan b. Muhammad b. Al-Hanafiyya". *Arabica* XXI (1974/1): 20-52.
- . *Theology and Society in Second and Third Centuries of the Hijra*. Çev. (Alm-İng) John O'Kane. Leiden: Brill, t.y.
- Vâsıl b. Atâ. "Hutbe". *Nevâdiru'l-Mahtûtât*. Thk. Abdüsselam Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1972, I: 117-136.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Cihet”. *DİA*. VII: 545-546.

Yeğın, Abdullah. *Yeni Lügât*. İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1992.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. [Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306-1308], Beyrut, y.y., t.y.



ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Ali		SATILMIŞ
Doğum Yeri ve Yılı	Sarayönü (Konya)		1994
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	C1		A2
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2008	2012	Konya Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2012	2017	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2017	-	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2019	-	Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	Araştırma Makalesi: Satılmış, A. “Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı”. Kader 18 (2020): 284-317		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	alisatilmis42@gmail.com		
Tarih İmza Adı Soyadı		22.09.2020 Ali SATILMIŞ	

