

KELAMIN METAFİZİKLE İMTİHANI**-İsim ve Konu Merkezli Bir Tahlil: Dinî İlimden (İslam Kelamı) Felsefî İlme
(Kelam Metafiziği) Evrilen Kelam-****Fatih İBİŞ*****Öz**

İslamî ilimler içinde kelamın konumu bedende başın diğer uzuvlara olan konumu gibidir. Bu, dinin özünü, temelini teşkil eden itikadî ilkeleri ve konuları açıklaması ve kanıtlamasına bağlı olarak diğer ilimlerin kelama muhtaç olmalarıyla ilgili bir durumdur. Kelam, başlangıçta Mutezile ile önce akla, Eşarilerin erken dönem temsilcileri (mütakaddimûn) ile sonra nakle, daha sonra yine Eşarilerin geç dönem temsilcileriyle (müteahhirûn) felsefeye doğru evrilen yapısıyla kendi içinde farklı bir gelişim seyrine sahiptir. Kelamın felsefîleşme süreci Gazzâlî ile başlar. Sonrasında Fahreddin Râzî ile bu süreç zirveye taşınır. Râzî sonrası oluşan damar tam olarak kelamî bir damar değil, felsefî, daha net ifadesiyle metafizik bir damardır. Deyim yerindeyse Gazzâlî sonrası ortaya çıkan kelam, Meşşâî/felsefî ekole alternatif bir dinî/teolojik yapılanma çabasıdır. Bu süreç tabîî olarak kelamın metafizikleşmesini kaçınılmaz kılmıştır. Metafizik hem ismi hem de konusuyla kendisi dışındaki ilimleri kuşatan temellik iddiasıyla meydan okurken kelam bu meydan okumaya kayıtsız kalamazdı. Sonuçta metafizikle girdiği amansız mücadelede kelamın isim ve konu yönüyle belli oranda değişmeden kalması düşünülemezdi.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Metafizik, Gazzâlî, İsim, Konu.

The Trial of ‘Ilm al-Kalâm with Metaphysics-An Analysis Based On Name and Subject: Kalâm Evolving From Religious Science (Islamic Theology) to Philosophical Science (The Metaphysics of Kalâm)

Abstract

The position of Kalâm in Islamic sciences is like the position of the head in the body to the other organs. This is due to the fact that he explains the essence of religion, the principles and subjects that constitute the basis of religion and that other sciences need it in this context. Kalâm initially had a different course of development with Mutezile, with its structure evolving first to mind, with the first (mutakaddim) representatives of the Asharî, then with the tradition, and then again with the late period (mutaahhir) representatives of the Ashari. The process of philosophization of Kalam started with Ghazali. Afterwards, this process was carried to the top with Fakhruddin ar-Râzî. The vein formed Kalâm after Râzî is not exactly a theological vein, but a philosophical and metaphysical vein. In other words, post-Ghazali Kalâm is an structuring effort as an alternative religious/theological school against the Mashshai/philosophical school. This process made inevitable the metaphysicalization of kalam. While metaphysics challenged all the sciences outside of itself with the claim that they were surrounded by both its name and subject matter, Kalam could not remain indifferent this challenge. As a result, Kalâm was going to experience some changes at a certain in terms of name and subject in the tough struggle with metaphysics.

Keywords: Kalâm, Metaphysics, al-Ghazali, Name, Subject.

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Ana Bilim Dalı, fatihibis@pau.edu.tr

Evet, ne zaman ki kelim sanatı gelişti, onda yoğunlaşmalar arttı ve uzun bir müddet geçti; işte o zaman mütekellimler işlerin hakikatlerini (hakâik-i ümûr) araştırıyoruz diye sünneti savunmayı bir kenara bıraktılar; cevher-araz bahislerine ve bunların hükümlerini incelemeye daldılar. Sonuçta onların ilminin maksûdu bu olmadığından yaptıkları kelim gâye-i kusvâya erişemedi.¹

-İmam Gazzâlî-

Çünkü Tanrı felsefe yapmaz.²

-Martin Heidegger-

Kelim ilminin vâzı Mutezile'nin kurucu ismi Vâsıl b. Atâ'dır (ö. 131/748).³ Vâsıl ve ardılları üzerinden değerlendirildiğinde kelim, Mutezile sonrası sürece egemen olan Ehl-i sünnetin etkisiyle oluşan genel algının aksine Sünnî değil, Mutezilî bir kökene ve başlangıca sahiptir. Yani kelim varlığını Mutezile'ye borçludur.

Dönemindeki diğer fırkalarla kıyaslandığında Mutezile 'nazar', düşünce, gözlem ve dolaylı olarak söylenecek olduğunda bilimi (fizik) inanç konularına dahil etmek suretiyle dini akıl, insan ve yaşam merkezli anlamaya ve yorumlamaya çalışan bir fırka olarak öne çıkar. Özellikle hicri ikinci ve üçüncü asırdaki mümessilleriyle Mutezile'nin ortaya koyduğu çaba kelim tarihi açısından son derece önemli ve kritiktir. Bu süreç dikkate alındığında dinî temeli yanında yöntem ve içerik itibariyle kelamın nazârî bir ilim olarak temayüz ettiği âşikârdır. Bu sebepten Mutezile eliyle teşekkül eden kelim söz konusu süreçte muhalifleri tarafından ağır eleştirilere ve sert tepkilere maruz kalacaktır. İlk asırlarda, fıkhîta öncü kabul edilen dört mezhep imamının doğrudan veya dolaylı şekilde kelama karşı sergiledikleri ortak direnci bu zeminde anlamının daha doğru olduğunu düşünüyorum. Sonraki dönemlerde itizâlî unsurlardan kendini ayırıştırarak kelim yapan Ehl-i sünnet'in Mutezile'yi ehl-i bidat, ehl-i dalalet, ehl-i zeyğ gibi isimlerle tanımlayarak dışlaması, kelamda dinîliği bastıran aklîliğe ve bilimselliğe karşı tutumun en tipik örneğidir.

Bu noktada bir hususa dikkat çekmek istiyorum. Mutezile mezhebi bazıları tarafından "İslam'ın rasyonel-istleri/akıl-cıları" olarak takdim edilmektedir. Mutezile için böyle bir tanımlama doğru değildir. Mutezile 'rasyonel' bir ekoldür fakat 'rasyonalist' bir ekol değildir. Tarihi süreç içinde Mutezile'nin felsefî anlamıyla rasyonalistler gibi düşünmedikleri ortadadır. Mutezile kelim faaliyetinde akli kullanmış, ziyadesiyle akli öne çıkarmış olabilir; ancak bu onları felsefî anlamda rasyonalist kılmaz, akılcı olmalarını gerektirmez. Zira oluşum ve gelişim aşamaları dikkate alındığında gerek Mutezile'nin gerekse müteahhirûn Eşarilerin ortaya koydukları kelim mantığının etkisiyle Aristotelesçi bir çizgi üzeredir, ki bu bile onları akılcı olarak nitelenebilir engel bir durumdur.

Mutezile ile kelama hakim olan aklî ve bilimsel paradigma hicri dördüncü asırda yavaş yavaş etkisini kaybetmiştir. Dördüncü asrın ilk çeyreğinde üç ayrı bölgede neşet eden üç isimle, Irak havâlisinde İmam Eşarî (ö. 324/935), Mâverâünnehir'de İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ve bunlara eklenmesi gereken üçüncü isim olarak Mısır'da İmam Tahâvî (ö. 321/933) ve bunların takipçileri ile Mutezile karşıtlığı yayılmış ve bunun sonucu olarak nassın öne çıkması kelamda yükselen dinîlik karşısında aklın ve bilimin etkisini azaltmıştır. Hem Eşarilerin hem selef âlimlerinin hem de Hanefi-Mâtürîdîlerin dozu yüksek eleştirileri Mutezile'nin, dolayısıyla ilk asırlarda kelamı ortaya çıkaran akıl eksenli nakil anlayışının gücünü kırmış ve kelim mütekaddimûn döneminde din eksenli akıl anlayışıyla hayatîyetini devam ettirmiştir. Bu süreç Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ortaya çıkmasıyla sekteye uğrayacak ve Gazzâlî ile kelim debisi yüksek yeni bir 'mâ-cerâ' (felsefî) ile aynı 'mecrâ'da (din) akmaya devam edecektir. Gazzâlî'nin kelim içinde ve dışında yaptığı geniş çaplı operasyon, ilk bakışta kelamın dinî karakterini daha da güçlendiren bir operasyon gibi algılanabilir. Ancak müteahhirûn olarak nitelenen sonraki süreçte görülecektir ki, kelamın tahlil ve tenkit amaçlı felsefe ile, daha özeldir metafizik ile kurduğu yakın ilişki, Gazzâlî'nin filozofları ilzamından tekfirine uzanan aşırı tepkiselliğine rağmen hiç de onun tasarladığı gibi kelamın felsefeden uzaklaşmasıyla

¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl* (Mecmûatü Resâilî'l-İmâmî'l-Gazzâlî içinde), tah. İbrahim Emin Muhammed, Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty., 582.

² "Denn Gott philosophiert nicht." GA 29/30: 28; GA 65: 439.

³ Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm Dirâse Felsefîyye li Ârâi'l-Firaki'l-İslâmiyye fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'n-Nehdatü'l-Arabiyye, 1985, I, 181.

sonuçlanmayacak, amaçlananın tersine ilginç biçimde kelimelerle daha yakın hale gelecektir. Bu yakınlık süreci aynı zamanda kelamın metafizikle girdiği mücadeleyi içerir. Bu noktada kelamın isim ve konu üzerinden metafizikle girdiği üstü örtük kavranın tahlil edilmesi gerekir. Kanaatimce böyle bir tahlil kelam-metafizik ilişkisiyle ilgili ortaya konulmak istenen teorik çerçevenin de ilk safhasını teşkil etmektedir.

1. İsimleri Açısından Metafizik ve Kelam

Etimolojisi itibarıyla Yunanca φιλοσοφία'dan gelen felsefe “φιλο: sevmek” ve “σοφία: bilgelik” ikilisinin oluşturduğu “bilgelik sevgisi” anlamına gelen bir tamlamadır.⁴ Hârizmî'ye (ö. 387/997) atıfla genel bir tanım yapacak olursak felsefe “*hakâik-i eşyayı bilmek ve aslah olanla amel etmek*”⁵ tir.

Bir soruyla tanımını açmaya çalışalım: Felsefe aracılığıyla şeylerin hakikati nasıl bilinmekte ve bu doğrultuda en uygun davranış modeli nasıl belirlenmekte ve nasıl eyleme geçilmektedir? Bu soruyu kadim dönemde felsefenin kısımlarını hatırlayarak daha net açıklayabileceğimizi ve cevaplayabileceğimizi düşünüyorum.

Felsefe temelde *hikmet-i nazariyye* (teorik felsefe) ve *hikmet-i ameliyye* (pratik felsefe) olmak üzere ikiye ayrılır. Hikmet-i nazariyyenin alt dalları *ilm-i tabii* (fizik), *ilm-i ta'limi/riyâzî* (matematik) ve *ilm-i ilâhi/umûr-i ilâhiyye*'den (metafizik) oluşur. Hikmet-i ameliyye ise *bireyin nefsinin veya özel birinin tedbirinin ilmi*⁶ (ahlak), *evin tedbirinin ilmi* (iktisat) ve *şehrin tedbirinin ilmi* (siyaset) olmak üzere üç alt ilim dalından oluşur. Bu taksim içinde sayılmayan, taksimin dışında kalan bir ilim dikkat çeker ki o mantıktır. Mantık ilminin felsefenin nesi olduğuna, neresinde durduğuna ilişkin farklı görüşler ileri sürülmüştür: (a) müstakil bir kısım (b) felsefe yapmanın âleti (c) nazari hikmetin bir parçası. Bu tartışmayı kenara bırakarak mantığı da dahil ettiğimizde felsefede, bu yedi felsefi ilim arasında *metafizik* her zaman özel bir konuma sahip olmuş ve diğer ilimlere kıyasla “ilm-i âlâ” (en üst ilim) ismiyle yüceltilmiştir.⁷ Bu yönüyle metafizik teorik felsefe içinde “en saygın bilim” (honorabilissimam scientiam) payesini elinde tutar. Zira metafizik, varlıkların ilk nedenlerini, fizik ve matematik gibi disiplinlerin dayandıkları temel ilkeleri (mebâdi), *varlık olmak bakımından varlık*'i incelemesi ve açıklaması yönüyle diğer bilimlerin üstünde yer alır. Bu yönüyle İbn Sînâ (ö. 428/1037) metafiziği ‘tabiattan/doğadan sonraki şey’⁸ anlamında “*mâ ba'de't-tabîa*” olarak adlandırır.⁹

Aynı isimle başlıklandırılan eserinde Aristoteles μεταφυσικά (metaphysica) tabirini hiç kullanmaz. Her ne kadar bu tabiri kullanmamış da olsa Aristoteles de (ö. MÖ. 322) fizik ve matematikten sonra anlattığı bu bilimin en yüce bilim olduğunu kaydeder. ‘Sebeplerin sebebi’ni incelemesi yönüyle ‘yüceliği’ne atfen onu önce θεολογία¹⁰ (theologiai), sonra ‘ilk sebepler’i incelemesi yönüyle ‘ilkselliği’ne atfen bir de πρώτη φιλοσοφία¹¹ (proti philosophia) olarak isimlendirir. Latince deyişle *prima philosophia*, Arapça ifadesiyle *el-felsefetü'l-ülâ*, Türkçesiyle *ilk*

⁴ Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, 700.

⁵ Abû Abdallah Mohammed İbn Ahmed İbn Jûsuf al-Kâtib al-Khowarezmî, *Mafâtiḥ al-Olûm*, Ed. G. van Vloten, E. J. Brill: 1968, Leiden, 131.

⁶ Tedbir burada “idare” ve “terbiye” olarak anlaşılabilir.

⁷ al-Khowarezmî, *Mafâtiḥ al-Olûm*, 131, 132.

⁸ Metafiziğe ‘fizikten sonra’ denmesinin sebebi olarak ilginç bir görüş daha vardır. Rivayet o ki Rodoslu Andronikos (MÖ I. yüzyıl) Aristoteles’in eserlerini sistematik bütünlük içinde tertip ederken Aristoteles’in ilk felsefeye dair yazılarını onun bir başka eseri *Fizika*’nın ardına koymuş ve bu ilme işte bu yüzden, fizikle ilgili metinlerden sonra geldiği için “*Fizika*’dan/*Fizik*’ten sonra” anlamında metafizik denilmiştir. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara: Elis Yayınları, 2011, 397.

⁹ İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Menşûrâtü'l-Mektebe Âyetillâh el-Uzmâ el-Mar‘aşî en-Necefi: Kum, 2012, I, 21; Muhittin Macit, *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâi Geleneği*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012, 19. Diğer yandan fizik âlemin temelini oluşturan ilkeleri ele alıp incelemesi söz konusu olduğunda ilk ilkelerin başında Tanrı’nın ilk sebep (sebeb-i evvel) olarak yer almasından dolayı metafiziğe “*ilm-i ilâhî*” ismi de verilmiştir. Aristo bu bağlamıyla metafiziği “*teoloji*” olarak isimlendirir. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996, 296.

¹⁰ Aristotelis, *Metaphysica-TA META TA ΦΥΣΙΚΑ*, Hermannvs Bonitz, Toronto: University of Toronto, 1901, 1026a 19.

¹¹ Aristotelis, *Metaphysica*, 1026a 24.

felsefe. Felsefenin diğer dallarına kıyasla ilk (asıl) felsefe olmaklığıyla diğer felsefi disiplinlerin önüne geçen metafizik felsefedeki değerini Antikçağ'da korumuş ve özellikle Ortaçağ'da bu değer zirveye taşınmıştır.

Ortaçağ metafiziğin altın çağıdır. Zira bu dönemde neredeyse tamamen teolojiye bürünen haliyle metafizik *bilimlerin kraliçesi* (the queen of the sciences) ilan edilir. Ortaçağ boyunca metafiziğin devam eden otoritesi Yeniçağ'da Bacon (ö. 1626) ve Descartes'ın (ö. 1650) başını çektiği ve aydınlanma filozofu Kant'ın (ö. 1804) yetkinleştirdiği modern felsefeyle sarsılır. Aldığı büyük darbelerle metafizik uzun asırlar boyunca oturduğu o yüce ve yüksek tahttan fizik ve matematik marifetiyle alaşağı edilir.

Kelam ilmine gelince kelam etimolojisi itibariyle “cerh” (yaralamak/yara) ve “tesir” manasındaki “kelm” kökünden gelen bir isimdir.¹² Kök anlamı yanında kelam yaygın kullanımıyla bir de “söz” anlamına gelir. Söz deyince kelam gibi “kavl” de söz anlamına gelir. Aralarındaki temel farka işaret eden Mütercim Asım'a göre kavl “*müfid olsun gayr-ı müfid olsun*” her sözü kapsayan umumi bir sözcük iken kelam “*tam ve müfid olan söz*” için kullanılan daha hususi bir sözcüktür. Ona göre kelamın tam ve müfid olana tahsis edilmesi de onun “*nefs-i mütekellimde kâim mana*” oluşuna dayanmaktadır.¹³

İslamiyetin zuhurundan sonra çıkması sebebiyle bir ilim olarak kelamın teşekkül ve tedvin süreci metafizik kadar eskiye, kadim dönemlere uzanmaz. Kelam yaklaşık olarak miladi VIII. asrın ortalarından itibaren adından söz edilmeye başlanan, IX. asrın sonlarında teşekkül eden ve sonraki yüzyıllarda konuları alabildiğine genişleyen ve derinleşen bir ilimdir.

Kelam ilminin neden kelam olarak isimlendirildiğine dair farklı görüşler ileri sürülür. İcî (ö. 756/1355) bu konuda dört görüş aktarır. İcî'ye göre kelama niçin kelam denmiştir? Cevap: (1) Dinî ilimler söz konusu olduğunda felsefede/akli ilimlerde “*mantığın hizası*”nda durduğu, işlevi mantığın işlevine benzediği için, (2) kelam kitaplarında bab başlıkları “*el-kelam fi kezâ*” şeklinde atıldığı için, (3) kelam konuları arasında ucu öldürme ve kan dökmeye kadar varan en meşhur tartışma “*kelam meselesi*” (halku'l-Kur'an) olduğu için, (4) şer'î meselelerde ve hasımla yapılan tartışmalarda insana “*konuşma gücü, kudreti*” bahsettiği için.¹⁴

İcî'nin öğrencilerinden Teftâzânî (ö. 792/1390) ise kelamın tesmiyesine ilişkin sekiz görüş aktarır. Bu kaviller arasında hocasının son üç görüşüne yer verirken kelamı mantığın hizasında gören ilk sıradaki görüşüne yer vermemesi Teftâzânî özelinde manidar bir ayrıntıdır. Teftâzânî'ye göre kelama niçin kelam denmiştir? Cevap: (1) Kelam kitaplarında konu başlıkları “*el-kelam fi kezâ ve kezâ*” şeklinde olduğu için, (2) bu ilmin, ucu “*Kur'an mahluktur*” demeyenleri öldürmeye kadar varan en çok niza ve mücadeleye sahne olan konusu “*kelam meselesi*” olduğu için, (3) mantığın felsefedeki işlevine benzer şekilde dinî meselelerde ve hasımları susturmada insana “*konuşma, söz söyleme (kelam) gücü*” verdiği için,¹⁵ (4) sözle, konuşmayla (kelam) öğretilmesi ve öğrenilmesi ilk vacip olan ilim olduğu için, (5) diğer ilimler teemmül ve kitap mütalaasına dayanırken kelam karşılıklı mübâhase ve laf çevirmeye (hatta laf ebeliğine) (idare-i kelam) dayandığı için, (6) muhaliflerle olan tartışmalarda diğer ilimlere kıyasla konuşmaya (kelam) daha çok ihtiyaç duyduğu için, (7) iki kelamdan daha güçlü olana “*hâzâ hüve 'l-kelam*” dendiği, delilleri diğer ilimlere göre en güçlü olduğu için, (8) semî delillerle müeyyed katî delilleriyle kalpte bıraktığı tesirin şiddetine bağlı olarak kelime kökündeki “kelm”in “cerh” (yaralamak) manası olduğu için.¹⁶

İki disiplinin isimlerindeki anlamlara ve isimlendirilme gerekçelerine bakıldığında ikisinin de kendileri dışındaki ilimlere karşı üstünlük ve öncelik kesbettikleri açıkça görülmektedir. Metafizik fizik ötesini konu etmesi, Tanrı'yı incelemesi, en yüce ve ilk bilim olması yönüyle öne çıkarken; kelam ise ilk sözü ve son sözü söyleme iddiası, mantıkla aynı hizada durması, konuları içinde Tanrı ve sıfatları (tanrısallık), ilahi kelam sıfatı olması yönüyle diğer ilimlere karşı otoriter karakteriyle öne

¹² Ahterî Mustafa Efendi, *Ahterî-i Kebir*, İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı, 2014, 875.

¹³ Mütercim Âsım Efendi, *Kamûsü'l-Muhît Tercümesi*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, VI, 5189.

¹⁴ Adudüillah ve'd-Din el-Kâdi Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf*, Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ty., 8, 9.

¹⁵ Teftâzânî'nin buraya kadar saydığı üç görüş birinci görüşü hariç sırasını da bozmadan İcî'nin son üç görüşüyle aynıdır.

¹⁶ Sa'düddin Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, tah. Muhammed Adnân Derviş, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015, 53.

çıkılmaktadır. Kendi sahaları içinde bu kadar güçlü ve iddialı iki disiplinin tarihî süreç içinde diyaloga geçmesi, kendi aralarında ister istemez gizli-açık derin bir tartışma ve mücadelenin doğmasına neden olacaktır. Bu çalışmada bizim dikkat çekmek istediğimiz sorun metafizik ve kelamın konu alanları ve sınırları bağlamında aralarındaki konu benzerliğinin kelamı ne şekilde etkileyip tehdit ettiği, daha açık ifadeyle bu diyalojik süreçte kelamın metafizikten ne oranda etkilendiği ve özerk yapısını ne oranda korumayı başardığı sorunudur.

2. Konuları Açısından Kelam ve Metafizik

Hız. Peygamberin vefatını müteakip sahabe döneminde bir ilim olarak kelamdan söz etmek mümkün olmadığı gibi sonradan ortaya çıkacak olan pek çok kelamî tartışmanın o zamanlar gündemde olmadığı ve dillendirilmediği de bir gerçektir. Sonraları kimileri tarafından bu reel durum, bir bidat hareketi olması yönünde kelamın gereksizliğini ortaya koymak için bir argüman olarak kullanılacaktır. Buna tanıklık eden biri olarak İcî sahabe döneminde istilâhî anlamıyla nazarın dolayısıyla kelamın yokluğundan hareketle bu faaliyetin bir bidat etkinliği olduğunu ileri sürenlerin iddialarını şu sözleriyle bertaraf etmeye çalışır:

“Evet, kelamı sahâbiler tedvin etmediler ve istilâhları tahrir, görüşleri takrir, meseleleri tevbiv, delilleri tafsil, soru ve cevapları telhis etmekle de uğraşmadılar; tezyil ve teznible tatvilde de bulunmadılar. Bunun nedeni onların nefislerinin temiz olması (safâ-i nefis), vahye şahit olmaları, fayda veren kimseye (peygamber) her zaman müracaat imkânlarının bulunuyor olmasıydı. Bunların yanında o dönemde inatçılar sayıca azdı ve her bir zamanın kendine özgü ortaya çıkardığı kuşklar da bizim zamanımızdaki kadar çoğalmamıştı. Haliyle bu sorunlar zaman içinde aşama aşama (tedric) birikerek bize intikal etti.”¹⁷

Sahabenin vahye şahitlikleri, Hız. Peygamber’e yakınlıkları göz ardı edildiğinde kelamın tedvinini hazırlayan pek çok problemin o dönemde gündeme gelmemiş olmasından hareketle kelamı bidatlıkla olumsuzlamak mümkündür. Ancak bu yorum konum ve koşulları itibarıyla iki dönemi aynileştirmek anlamına gelir. Halbuki ilerleyen süreçte fetihlerle Müslüman coğrafyanın genişlemesi, İslam dışı kültür ve geleneklerle karşılaşmanın getirdiği dinî, siyasi, iktisadi, toplumsal, felsefî vs. pek çok sorun Müslümanları bunların üstesinden gelebilmek için alternatif çözüm yolları aramaya itmiştir. Zira etki boyutu itibarıyla sorunlar bireysel ve toplumsal yaşamın tüm katmanlarına nüfuz etmiş, özellikle de itikâdî yaşam alanını tehdit etmeye başlamıştı. Dolayısıyla kelam ilminin oluşumunu hazırlayan etkenleri, gelişimini belirleyen itkileri hem mekan hem de insan faktörü açısından oldukça kısa ve sınırlı sahabe dönemiyle mukayese etmek doğru değildir. İki dönemin taşıdığı imkan ve koşul farklılığı nedeniyle yapılan bu kıyas geçersiz bir kıyastır. Bu açıdan inanç konularını incelemesi yönüyle hem kelamın teşekkülünü hem de diğer ilimlere karşı elde ettiği üstünlüğü Müslümanların farklı din ve kültürlerden gruplarla birlikte yaşadığı coğrafyalarla ilintili düşünmek gerekir.

Kelam ilminin üstünlüğünü sadece inanç alanına indirgemek doğru bir yaklaşım değildir. Bu minvalde tarih içinde kelam ilmini ayrıcalıklı kılan, diğer ilimlere üstün kılan inanç dışında bir şey var mıdır, varsa nedir sorusunu sormak zorundayız. Bu soruya kelamın önce konusuna, sonra gayesine ilişkin İcî’den yapacağım iki alıntıyla cevap vermek istiyorum. Konusuna ilişkin alıntı: *“Kelamın konusu malumdur, dinî akidelerin ispatına yakın ve uzak taalluk yönüyle malum.”¹⁸* Dolayısıyla *“Kelamın konusu şeylerin en geneli ve en yücesidir.”¹⁹* İcî sözü kelamın gayesine getirerek bir de şunu dile getirir: *“Kelamın gayesi gayelerin en şerefli ve en yararlısıdır.”²⁰*

Mevâkıf şârihi Seyyid Şerif (ö. 816/1413) konusuna bağlı olarak kelamın üst mertebesiyle ilgili İcî’nin cümlesindeki saklı olan üstünlük yönünü şöyle açıklar: *“Kelam ilminin konusu, ki o ma’lumdur; bu yönüyle kelam ilmi bilinenlerin en şerefli olanı yani Allah Teala’nın zatını, sıfatlarını ve fiillerini içine alır. Kuşkusuz, malum eşref olduğunda ona dair ilim de eşref olur.”²¹*

Malumun değeri doğrudan ilmin değerini ortaya koyar. Kelamın konusu malum, malumun en genel ve en yücesi de zâtı, sıfatları ve fiilleriyle Allah olduğuna göre kelam en genel ve en yüce ilimdir.

¹⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, 30, 31.

¹⁸ İcî, *el-Mevâkıf*, 7.

¹⁹ İcî, *el-Mevâkıf*, 8.

²⁰ İcî, *el-Mevâkıf*, 8.

²¹ Es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, neş. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998, I, 58, 59.

Son tahlilde kelam dışında hiçbir *dinî-şer'î* ilmin böyle bir konusu da yoktur gayesi de. Ancak söz *aklî* ilimlere geldiğinde maalesef yargımız bu kadar kesin, sonucumuz da bu kadar net olmayacak. Sebebi de karşımıza İzmirli'nin tabiriyle *başı kavgalı*,²² benim tabirimle *başı belalı* bir ilim çıkacak: Metafizik.

2. 1. Âlî Metafiziğe Karşı Küllî ve Aslî Kelam

Metafiziğin felsefî ilimler içinde en üstün ilim manasında ilm-i âlâ olarak isimlendirildiğini ifade etmiştik. Metafiziğin bu üstünlüğünü matematik, fizik ve mantık üzerinden örneklendirmeye çalışalım.

Metafizik bir soruşturmada, metafizik bir incelemede bizatihi şeyler, tikel nesne-l varlıklar konu edilmez. Metafizik, yapacağı incelemeyi varlıkları 'mutlak varlık', yani varolanların varolmaktan hareketle gerçekleştirir. Varolanlar söz konusu olduğunda akla nesne (cisim) gelir. Nesne doğal/fiziksel (cism-i tabiî) ve matematiksel nesne (cism-i talimî) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu açıdan nesnel varlık alanı zorunlu olarak ya maddeyi ya da maddenin bir halini ifade ettiğinden metafizik incelemede varlık fiziksel ve matematiksel maddiliğinden soyutlanarak ele alınmak zorundadır.

Metafizik inceleme söz konusu olduğunda varolanlar maddeliklerinden, tikel özelliklerinden, arazlarından tamamen soyutlanarak tümelleştirilir ve mutlaklaştırılır. Metafizik varlığı ne matematiğin sayı ve ölçüsü ne de fiziğin devinim ve durağanlığıyla inceler; o muayyen varlığı soyutlayıp mutlak varlık olarak kendine konu kılar. Matematik ve fizik ise varolanları varolmaktan bakımdan değil, nicelik ve niteliklerine göre, yani muayyen, belirlenmiş ve ayrılmış varolanlar şeklinde inceler. Örneğin fizik nesnenin varolmaktan, cevher-araz olmasını, heyula ve suretten veya atomlardan oluşmasını incelemez. Yine matematik sayının ve miktarın ne olduğunu, zihinde mi yoksa maddede mi bulunduğunu inceleme konusu yapmaz. Matematik bunların varlığını bir postüla olarak kabul eder ve yola öyle çıkar. Mantık ilminde de benzer durum görülür. Mantık birinci makullere dayalı ikinci makulleri, bilinenden bilinmeyene ulaştırmaları bakımından ele alırken, bu anlamları zihinde bulunmaları ya da maddeyle ilişkileri bakımından inceleyerek bir varlık soruşturması yapmaz.²³

Peki bu ilimlerin birer postüla olarak alıp kabul ettikleri, kendilerine temel yaptıkları söz konusu ilkeler onlara nereden gelmektedir? İşte bir ilim olarak metafiziği üstün kılan ve onların üzerine çıkaran nokta tam da burada ortaya çıkmaktadır. Fizik, matematik ve dahi mantık bu yönüyle metafiziğe muhtaçtır. Garip biçimde metafizikle tanıştıktan sonra kelam için de benzer şekilde bir üstünlük ve kuşatıcılık yorumunun yapıldığına ve sonraki dönemlerde bunun mütekellimler tarafından benimsendiğine şahit olmaktayız. Bu noktada üç isme dikkat çekmek istiyoruz: Gazzâlî, Îcî ve Seyyid Şerif.

Gazzâlî aklî ilimlere herhangi bir atf yapmadan dinî ilimler üzerinden kelamın sahip olduğu üstünlüğü şöyle ifade eder:

“Öyleyse kelam ilmi bütün dinî ilimlerin ilkelerini (mebâdi) isbat görevini yüklenmiş olmaktadır. Bütün dinî ilimler kelam ilmine nisbetle cüzîdir. Kelam ilmi ise rütbece en yüksek ilimdir. Zira bu cüzî ilimlere kelam ilminden inilir.”²⁴

Metafiziğin ilm-i âlâ olarak anılmasına mukabil Îcî de kelamın aynı şekilde ilm-i âlâ olduğunu ilan eder. Hem kelam dışındaki dinî ilimlerin hem de metafizik dahil aklî ilimlerin tümüne meydan okurcasına şöyle der:

“Kelam ilmi, en yüce ilimdir (el-‘ilmu’l-a‘lâ). Dolayısıyla onun bir başka ilimde açıklanan ilkeleri (mebadi) yoktur.”²⁵

“İlimler kelamdan yardım alır (istimdâd), fakat kelam başkasından yardım almaz ve kelam mutlak olarak ilimlerin başkanıdır (reîsü’l-ulûm).”²⁶

²² İsmail Hakkı İzmirli, *Metafizik*, sad. Refik Ergin, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012, 250.

²³ Ömer Türker, *Metafiziği Yeniden Düşünmek*, İstanbul: İlem Yayınları, 2013, 4.

²⁴ Gazzâlî, *el- Müstasfâ*, I, 10.

²⁵ Îcî, *el-Mevâkıf*, 8. [وهو العلم الأعلى فليست له مباد تبين في علم آخر]

²⁶ Îcî, *el-Mevâkıf*, 8. [فمنه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره فهو رئيس العلوم على الإطلاق]

Benzer ifadeleri bir başka dinî ilmin en önemli ve en değerli olduğunu vurgulamak için de kullanıldığını görüyoruz. Örneğin *Envâru't-Tenzil* sahibi Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) benzer şeyleri eserini yazdığı alan için, tefsir ilmi için söylüyor: “İlimlerin kıymetçe en yücesi (a‘zamü’l-ulûm), şeref

Dinî ilimlere kıyasla kelamın üstünlüğünü Seyyid Şerif'ten üç asır evvel ortaya koyan ilk isim Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin Seyyid Şerif'ten farkı mukayesesini kelamın konusunu "malum" değil, "mevcut" üzerinden belirleyerek yapmasıdır. *el-Müstasfâ*'sında ilk defa kelamın "tümel" (külli) bir ilim olduğunu açıkça ifade eden Gazzâlî diğer ilimlerin kelama kıyasla "tikel" (cüzi) ilimler olduklarını dolayısıyla ona muhtaç olduklarını dile getirir:

"Dinî ilimler içinde tümel (külli) olan ilim kelimedir. Fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis, tefsir gibi diğer ilimler tikel (cüzi) ilimlerdir. Çünkü müfessir yalnızca Kitab'ın manasını, muhaddis yalnızca hadisin sübut yolunu, fakih yalnızca mükelleflerin fülllerinin hükümlerini, usûlcü yalnızca şer'î hükümlerin delillerini düşünür/inceler. Mütakellim ise şeylerin en genelini (e'ammü'l-eshyâ) düşünür/inceler, ki o mevcuttur."²⁷

Seyyid Şerif ise kelam ilminin diğer dinî ilimlerle mukayesesini yaparken kelamı "dinin aslı" (kök) olarak değerlendirirken kelam dışındaki tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh gibi ilimleri "dinin fûrûu" (dal) olarak değerlendirir. Nasıl ki felsefede diğer ilimler metafiziğe muhtaçsa Seyyid Şerif'in açıklamaları dikkate alındığında dine dair diğer ilimler de kelama öyle muhtaçtır. Bu zaviyeden kelam kendisi dışındaki bütün ilimlerin temelini teşkil eder ki Seyyid Şerif bunun gerekçesini şöyle açıklar:

"Çünkü âlim, kâdir, sorumluluk yükleyen, peygamberler gönderen ve kitaplar indiren bir Sâni'in varlığı ispatlanmadıkça ne tefsir ve hadis ne de fıkıh ve usûl-i fıkıh tasavvur edilebilir. Bunların hepsi kelam ilmine dayanır ve ondan elde edilir. Kelam olmaksızın bu ilimlere başlayan temelsiz bina yapan kimse gibidir; kendisine tahsil ettiği ilim hakkında soru sorulduğunda ne 'burhan' ne de 'kıyas'a güç yetirebilir. Halbuki söz konusu ilimleri inşa edenler böyle değildi. Onlar her ne kadar fıkıh ilminde olduğu gibi bizde sonradan ortaya çıkan istihlâhları kullanmamış olsalar da onun hakikatini bilmekteydiler."²⁸

Seyyid Şerif "kitaplar indiren" derken tefsir ilmine, "peygamberler gönderen" ifadesiyle hadise, "sorumluluk yükleyen" demekle fıkıh ve usûl-i fıkıh göndermede bulunur. Kelama biçilen bu üstün rol aslında ilk defa Seyyid Şerif tarafından ortaya konmuş değildir. Burada şayet bir farklılıktan bahsedilecekse o da kurgunun "malûm'a" dayandırılmış olmasıdır, ki o da Seyyid Şerif'e değil İcî'ye aittir. Hatta biraz daha geriye gittiğimizde patentin Fahreddin Râzî'ye (ö. 606/1210) ait olduğunu görürüz.²⁹

Gerek Gazzâlî'nin *tümel kelamında* gerekse Seyyid Şerif'in *aslı kelamında*, her ikisinde de hareket noktası kelamın konusudur. Kelamın diğer ilimlerden farklı olarak sahip olduğu tümel ve aslı üstünlük söylemi kelam ilminin tarifini, hassaten konu tarifini öne çıkarmakta ve önemli kılmaktadır.

Geleneksel tedrisatta bir ilmin tahsiline geçmeden, mesâiline girmeden önce disiplinler bağlamda kendi dışındaki ilimlerden ayırmak, ona ait sınırları belirlemek ve talebenin zihnini hazırlamak adına evvela ilgili ilmin tarifi öğretilirdi. Tahsil ve tedris sürecinin hemen başında öğretilmesi planlanan disiplinin tarifine yer verilir ve bununla "*ilim talibinin öğrenme sürecinde basiretli olması*" amaçlanırdı. Böylece talebe öğrenmek istediği ilmin diğer ilimlerden ne şekilde ayrıştığını icmalî olarak kavrar ve tahsile hazır hale gelirdi.³⁰ Böylece ilim talibi talep ettiği ilmi kendi sınırları içinde bilinçli bir şekilde tahsil edecek, başka ilimlerle o ilim arasındaki sınırları öğrenerek disiplinli ve hiyerarşik bir yapı içinde öğrenim faaliyetini gerçekleştirecektir.

ve nurca en yükseği (erfa'uhâ) tefsir ilmidir, ki o dinî ilimlerin başkanı ve başıdır (reîsü'l-ulûm ve re'sühâ), şeriatın kurallarının kaynağı (mebnâ) ve temelidir (esas)." Nâsiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrut: Dâru Sâdır, 2001, 9. Aynı Beyzâvî ama bu sefer *Tavâli*' sahibi Beyzâvî olarak neredeyse tefsir için kullandığı aynı övgüleri hatta kat be kat fazlasını "*ilimlerin en yücesi*" (a'zamü'l-ulûm), "*en doğrusu*" (akvem), "*en güçlüsü*" (akvâ), "*en yükseği*" (eclâ), "*başkanı*" (reîs), "*başı*" (re's), "*kaynağı*" (mebnâ) ve "*temeli*" (esas) diyerek kelam ilmi için kullanmaktadır. Kâdî Nâsiruddin el-Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâliu'l-Enzâr*, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991, 51. Şimdi biz hangisine inanalım? En yüce ve yüksek ilim tefsir mi yoksa kelam mı? Kanaatimce bunun cevabı her iki ilim de tahkikan öğrenilmeden verilemez. Tahkik sonrasında muhakkik, konum itibarıyla hangi ilim nerede duruyor bunu apaçık görecektir.

²⁷ El-İmam Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, tah. Dr. Hamza b. Zühayr Hâfiz, Şirketü'l-Medinetü'l-Münevvera: Medine, 1993, I, 12.

²⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 57.

²⁹ Bk. Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin er-Râzî, *Kitabü'l-Muhassal*, Kum: Matbaatü Emir, 1999.

³⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 39.

İlimler genellikle iki açıdan tarif edilir: *konu* (mevzu) ve *gaye*. Bir ilimde yer alan pek çok şeyi bir araya getirerek onu bütüncül bir yapıda sunmaları itibariyle konu ve gaye, ‘birlik yönü, birleştirici yön’ anlamında *cihet-i vahdet* olarak isimlendirilir. İki tarif arasında önem ve öncelik sıralaması yapılacak olduğunda konu her zaman gayenin önünde yer alır. Bunun sebebi bir ilmi kendi dışındaki ilimlerden ayıran en önemli farkın gayede değil, konuda açığa çıkıyor olmasıdır.³¹ Bir ilim şayet müstakil bir ilim olarak kabul ediliyorsa bir başka ilimle konusu, daha açık ifadesiyle konuyu işleme ciheti aynı olamaz. İlimler arasında zorunlu olarak böyle bir ayrışmaya gidilmesi gerektiğini düşünen Seyyid Şerif bunu insan nefsinin idrak gücüne ve sınırına bağlı bir zorunluluk olarak açıklar: “İnsani nefsin idrak gücündeki kemali, eşyanın hakikatlerini ve hallerini beşeri gücün elverdiği ölçüde bilmesiyledir.”³²

Seyyid Şerif’e göre eşyanın, şeylerin hakikat ve halleri hem çok hem çeşitlidir. Ayrıca bunların bilgisi karışık, dağınık ve zor olduğundan öğretimin kolaylaştırılması ve verimliliği adına ilimlerin birbirlerinden temyiz edilmeleri gerekir. Dolayısıyla muhtevası içinde pek çok meseleyi barındıran bir ilim bunların kendisine irca edilebileceği ‘birlik yönü’ ile yani ‘cihet-i vahdet’ ile kendi dışındaki ilimlerden kolaylıkla ayırt edilebilir hale gelir. Birlik yönüyle söz konusu ilim başlı başına bir ilim olarak temayüz edip müstakil olarak tedvin edilir.³³ İlimlerde konuyu temel alan bu cihete “*cihet-i vahdet-i zâtiyye*” denir. Konu zâtidir; çünkü bir ilmin diğer ilimlerle sınır ilişkilerini belirleyen zâti ayırıştırıcı konudur. Diğer yandan bir ilmin amaç bakımından başka ilimlerle birliği ya da benzerliği mümkün olduğundan arazi konumu sebebiyle gaye cihet yönüyle “*cihet-i vahdet-i araziyye*” olarak isimlendirilir. Burada konumuzu doğrudan ilgilendirmedeği ve etkilemediği için kelamın gayesi üzerinde durmayacağız.

Bu noktada bir ilmin disiplinler boyut ile interdisipliner boyutunun birbirine karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmek istiyoruz. Bir ilmin kendi dışında ilgili başka bir ilimle belli sınırlar çerçevesinde temas kurması doğaldır. Ancak bu temas söz konusu ilmin özgün disiplinler hüviyetini tehdit etmeyecek ve ortadan kaldırmayacak düzeyde olmalıdır. Nitekim kelamın tarihsel süreçte özellikle felsefe ile kurduğu ilişkinin yakınlığından ortaya çıkan menfi durumu Teftâzânî fark ederek şöyle bir tespitte bulunmuştur: “*Felsefeden pek çok şeyi kelama karıştırdılar (halt)... Öyle ki tabîyyât (fizik) ve ilâhiyyât (metafizik) konularının çoğunu kelama dercettiler ve riyâziyyât (matematik) konularına daldılar (havz). Muhtevasında semîyyat bahisleri olmasaydı neredeyse kelam felsefeden ayırt edilemeyecekti (temeyyüz); ki bu müteahhirûnun kelimidir.*”³⁴

Teftâzânî’nin çağdaşı İbn Haldûn da aynı açıdan müteahhirûn kelamını tenkit etmiştir: “*Mütekamüteahhirûn mütekellimleri nezdinde iki (kelam-felsefe) yol/yöntem (tarikât) birbirine karıştı (ihtilât) ve felsefenin meseleleri ile kelamın meseleleri içiçe girdi (iltibâs); öyle ki bu iki fen biri diğerinden ayırtedilemeyecek (temeyyüz) hale geldi.*”³⁵

İbn Haldûn’un felsefeyle karışık (muhtelit-mültebis) kelamı değerlendirirken İmam Gazzâlî ile Fahreddin Râzî’yi eleştirdiği halkanın dışında tutması önemli bir ayrıntıdır. Mesela onun felsefeyle karışmış kelam kitabı yazanlara örnek olarak verdiği isim *Tavâli*’siyle Kâdı Beyzâvî’dir.³⁶ İki müellif açısından da gelinen nokta itibariyle semîyyât bahisleri dışta tutulduğunda felsefeyle kurulan yakın temas sonucunda kelam kitapları kelam kitabı olmaktan çıkıp adeta bir felsefe kitabına dönüşmüş ve bu kitaplarda kelamın kendine mahsus içeriği neredeyse kaybolmuştur.³⁷ Burada sorunun kaynağı olarak kanaatimce odaklanılması gereken nokta kelamın genel olarak felsefeyle değil, esas itibariyle felsefenin en üst disiplini metafizikle kurduğu ilişki olmalıdır.

³¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 44.

³² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 44.

[ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء و احوالها بقدر الطاقة البشرية]

Osmanlıca ifadesiyle “nefs-i nâtika-i insaniyyenin, hakâik-i eşyâyı takat-i kadrince marifeti”dir.

³³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 44, 45.

³⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Neseftiyye*, 55.

³⁵ Abdurrahman b. Muhammed ibn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Beyrut: el-Müessetü’r-Risâle Nâşirûn, 2016, 485.

³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*,

³⁷ Konuyla ilgili bir tahlil için bk. Fatih İbiş, “Bir Cümlelin İzini Sürmek: Şerhu’l-Akâid Hâşiyelerinde Kelam-Felsefe İlişkisi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eylül/2017, 4/8, 134-152.

2. 2. Kelamın Cihet-i Vahdet-i Zâtiyyesi: Malum

Kelamın cihet-i vahdet-i zâtiyyesini İcî şu şekilde açıklar: “*Kelamın konusu ‘malum’dur.*” Malum hangi açıdan kelamın konusudur diye soracak olursak cevap: “*dinî inanç ilkelerinin ispatına yakın veya uzak bir taallukla taalluk etmesi bakımından.*”³⁸

Malum dendiğinde “mevcut, hal ve madum”u içine alan oldukça geniş bir kapsam alanı ortaya çıkar. Peki kelam bu kadar geniş bir malumat alanını hangi yönüyle kendine konu edinmektedir? Bu yönü tanımlarda yer alan ‘*haysiyet kaydı*’yla tespit ediyoruz. İcî’nin yukarıda zikri geçen konu tanımında malumun belirtilmesinden sonra gelen kısım esasen kelamın haysiyet kaydını teşkil eder. Dolayısıyla tanımdaki “taalluk” boyutu, yani ilişki, ilişiklik durumu konu kılınan malumun kelam için haysiyet kaydını teşkil eder. Taalluk “yakın” ve “uzak” taalluk olmak üzere iki şekilde değerlendirilmiştir. Kelamın maluma olan yakın taalluku da uzak taalluku da görüldüğü üzere dinî inançlar üzerinden belirlenir. Eğer malum, dinin inanç ilkelerinin ispatına vesile ise uzak, doğrudan bu dini ilkeleri amaç edinerek ispata yönelikse yakın taalluk olarak değerlendirilir. Örneğin “*Sani’in kidem ve vahdetinin, cisimlerin hudûsü ve yeniden yaratılabilirliğinin (iade) ispatı*” Seyyid Şerif’e göre “*dinî akideler*”dir (akâid-i diniyye). Bir başka tabirle ‘akide önermeleri’dir. Bunun yanında cisimlerin cevher-i fertlerden oluşması, boşluğun mümkün olması, hâlin nefyi, madumların ayrışmaması gibi konular bu akidelerin dayandığı ‘*vesile önermeler*’dir. Dolayısıyla bunlar akide önermeleri değil, akideye vesile olan, akideye götüren ‘*akidevî önermeler*’dir. Dolayısıyla İcî’nin kelamın konusu olarak belirlediği malum, dinî akide olarak hükmedilmesi halinde yakın (doğrudan) taalluku, dinî akidelere vesile olmasına hükmedilmesi halinde ise uzak (dolaylı) taalluku ifade eder. Uzak taallukun mertebeleri olduğunu söyleyen Seyyid Şerif dinî akidelere taalluku yönüyle bazen malumun “*kelamın meselelerinin yüklemeleri*”ni de içine aldığını belirtir.³⁹ Dolayısıyla varlık-yokluk, zorunluluk-imbân, birlik-çokluk, illet-malûl gibi kelam kitaplarında yer alan *umûr-i âmme* ya da *umûr-i külliyye* olarak adlandırılan *metafizik* bahisler akideye ulaştırılan vesile yönleriyle kelamın tümel yüklemelerini teşkil ederler. Ancak bu noktada kelamın konusunun *zâtullah* ve *mevcut* olduğu yönünde bazı farklı görüşler ileri sürülmüştür ki kelamın konusunun netleşmesi adına bunları açıklamanın gerekli olduğunu düşünüyoruz.

2. 3. Zâtullah

İcî’den önce gelen Kâdı Sirâcüddin el-Urmevî (ö. 682/1283) kelamın konusunun “*Allah’ın zati*” (zâtullah) olduğunu ileri sürer. Urmevî’ye göre doğası gereği kelam sübûtî ve selbî sıfatlarıyla Allah’ın zâtî arazlarını, dünya ve ahiret fiillerini konu edinir. İcî, Urmevî’nin bu görüşünü iki açıdan sorunlu bulur. (1) Birincisi kelamın konu alanları içinde arazlar ve cevherler yer alır ki kelam kitaplarında bunlar, örneğin “*İki cevher tedâhül etmez*”, “*Arazlar intikal etmez*” önermeleri gibi doğrudan inanç konuları olmadığından Allah’a dayandırılarak ele alınıp incelenmezler. Dolayısıyla kelamın temel konusunu Allah’ın zâtı olarak belirlemek bu bahisleri kelamın konu alanı dışında bırakacaktır. Ancak şu var ki bu konular kelam kitaplarında ilahiyyat ve semiyat bahislerinden önce incelenir. Bu sıralamaya bakarak birileri kalkıp bunları asıl konulara geçişte kelamın mukaddem ilkeleriymiş gibi görme hatasına düşebilir. Kelamın dinî temeli ve hüviyeti açısından hassas bir noktaya dikkat çeken İcî araz, cevher gibi bahislerin itikadî açıdan incelenmiyor oluşuna dayanarak bunları kelamın ilkeleri gibi düşünmenin doğru olmayacağını hatırlatır. Zira bunların ilke olarak belirlenebilmesi için kendinde apaçık olmaları, incelemeye gereksinim duymamaları gerekir. Dolayısıyla İcî’ye göre bir şey bir ilmin muhtevası altında inceleniyorsa o şey ilgili ilmin ‘ilkesi’ değil ancak ‘meselesi’ olur. Eğer bir mesele kelamda incelenmeyip bir başka ilimde incelenecek olursa bu, kelamın üstünde bir başka şer’î veya gayr-ı şer’î ilmin varlığını kabul anlamına gelir ki Seyyid Şerif’e göre kelamın üstünde böyle bir ilmin varlığı asla söz konusu olamaz. Kelam gibi bir ilmin ilkelerini kendi dışında ve üstünde bulunan bir ilimden hele de şer’î olmayan bir ilimden devralması asla düşünülemez. Böyle bir durumda şer’î bir ilim şer’î olmayan bir ilme muhtaç hale gelmiş olur ki kelamın üzerinde böyle bir ilmin varlığını kabul etmek ittifakla batıldır, yanlıştır, kabul edilemez. Diğer yandan kelamın kendisi dışında ilkelerini aldığı şer’î bir ilme muhtaç olması söz konusu olabilir mi? Seyyid Şerif bu konuda İcî’den daha esnek bir tavır sergileyerek bunun mümkün olacağını

³⁸ İcî, *el-Mevâkıf*, 7.

[هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً]

³⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 45, 46.

söylerse de sözünün sonunda kelamî meselelerin tartışıldığı böyle bir şer‘î ilmin bulunmadığını da eklemeyi ihmal etmez. Sonuç itibariyle ilke olarak kelamın temel alıp kabul edeceği şeyleri anlatan, açıklayan kendisi üzerinde muhtaç olduğu şer‘î veya gayr-ı şer‘î herhangi bir ilim söz konusu değildir.⁴⁰ (2) Kelamın konusunu Allah’ın zâtı olarak belirlemenin uygun olmadığını düşünen İcî’nin ileri sürdüğü karşıt ikinci argüman şöyle bir ilkedен hareketle temellendirilir: “Bir ilmin konusu içinde o ilmin konusunun varlığı açıklanmaz.”⁴¹ Yani bir ilmin en başta hareket noktası olarak tayin ettiği temel ilke o ilim içinde araştırma ve inceleme konusu yapılmaz, tartışmaya açılmaz. Kendisine dayanılan kurucu ilkenin varlığı bu bağlamda bir ön kabuldür. Metafizik dışında tüm ilimler konularını kendilerinden daha üstte bulunan bir başka ilimden hazır biçimde alırlar ve inceleme konuları içine temel saydıkları şeyin varlık durumunu dahil etmezler. Bu bakımdan bir ilimde açıklanan, tartışılan meseleler o ilmin zâtî arazları olarak kabul edilir. Dolayısıyla temeli olması sebebiyle hiçbir ilim istinat ettiği zemini kendi içinde doğal olarak tartışmaya açmaz ve açıklamaz.⁴²

Belirtildiği üzere “ilmin konusu” ile “ilmin konusunun varlığı” birbirinden ayrı şeylerdir. İlme konu olan şeyin bizatihi incelenmesi ile konu olan şeyin bir yönden (cihet) incelenmesi farklıdır. Örneğin aritmetiğin temel konusu sayılar (aded) iken sayının var olup olmadığı (vücûd-i aded) meselesi aritmetiğin konusu değildir. Yine geometrinin temel konusu şekiller (eşkâl) iken şeklin varlığı (vücûd-i şekl) konusu değildir. Aritmetikte sayı, geometride şekil ispat ve izaha çalışılmaz. Her iki ilim de konularını bir başka ilimden hazır şekilde alır, tartışma ve açıklama gereği duymadan inceleyecekleri meseleler için başlangıç ve hareket noktası yaparlar. Peki aritmetik ve geometri kendilerine temel aldıkları ilkeleri hangi ilimden devralmaktadır diye sorulacak olursa ne denir? Cevap metafiziktir. Aritmetik ve geometriyi kuşatan, genel olarak matematiği önceleyen ve onlara konularını hazır bir şekilde veren üst disiplin metafiziktir.

Dinî ilimlerden örnek verecek olursak tefsir ilminin konusu anlaşılması bakımından Kur’an, Kur’an ayetleridir. Ancak tefsirde Kur’an’ın kelamullah olup olmadığı, Allah’ın sözü mü, yoksa beşerin sözü mü olduğu tartışılmaz, Allah’ın sözü olduğunun ispatı yapılmaz. Tefsirde kelamın, sıfatın ve buna bağlı olarak ayrıntılarıyla kelam sıfatının mahiyeti üzerinde durulmaz. Bunlar tefsir ilminin enine boyuna ele aldığı, araştırdığı, incelediği konular değildir. Nitekim hadis ilminin temel konusu söz, fiil ve takrirlerinin sübutu açısından Hz. Peygamberdir. Fakat peygamberin peygamberliği, nübüvvetin lüzum, imkân ve şartları hadis ilmi içinde gündeme getirilip tartışılmaz. Aritmetik ve geometri nasıl ki temel konularını metafizikten hazır olarak alıyorsa tefsir ve hadis de temel ilkelerini kendilerinin üstünde bulunan kelamdan hazır şekilde alır. Bu anlamda kelam Gazzâlî’nin de ifade ettiği gibi tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh gibi “tikel ilim”lerin temel ilkelerine hüccetlik yapan “tümel ilim”dir.

Bunların ışığında bakılacak olduğunda İcî’ye göre kelamın temel konusu Allah’ın zâtı olarak belirlendiği takdirde bu iki muhtemel anlama gelir: Ya Allah’ın zâtı açıklanmaya, dolayısıyla varlığı ispat edilmeye ihtiyaç duyulmayacak kadar açıktır; ya da Allah’ın zâtı kelam ilmi dışında şer‘î olsun olmasın kendisinden daha üst ve yüce bir ilimde açıklanmaya, açıklığa kavuşturulmaya muhtaçtır. Kelamdan daha alt seviyede bulunan bir ilimde bunun yapılması düşünülemez; çünkü özel genelin altında yer alır, üstünde değil. İcî gerek şer‘î gerekse gayr-ı şer‘î her iki ihtimali de reddederek bunun batıl olduğunu ifade eder. Seyyid Şerif ise Allah’ın zatının ispatına ihtiyaç olmadığını içeren ilk görüşün yanlışlığının aşikâr olduğunu, diğer yandan kelamın konusunun kelamın dışında gayr-ı şer‘î bir ilimde açıklanmış olmasının da kabul edilemeyeceğini kaydeder. İkinci görüşü mümkün görenler olduğunu belirten Seyyid Şerif onlardan birinin de Urmevî olduğunu ifade eder. Urmevî’ye göre kelamda Allah’ın zatının varlığının doğrudan kabul edilmesi; bunun zorunlu varlığı ve diğer varlıkları, mevcut olmak bakımından mevcudun hallerini inceleyen bir ilimden alınmış olmasını mümkün kılar. Buna göre kelamın kendi dışında ilkesini hazır olarak alabileceği tek bir ilim akla gelir ki o da metafiziktir. Seyyid Şerif, Urmevî’nin kelamı metafiziğin altına yerleştirmeyi öngören bu yaklaşımını şiddetle reddeder. Zira bunun kabul edilmesi kelamın en yüce maksadı Allah’ın ispatı iken bunu kelamın dışında şer‘î olmayan bir ilme havale etmek, dolayısıyla kelamın rütbesini düşürmek ve onun üstüne ilim yerleştirmek anlamına gelir. Seyyid Şerif açısından böyle bir durum asla kabul edilemez.

⁴⁰ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 48-50.

⁴¹ [ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده]

⁴² Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 50, 51.

Kabul edildiği takdirde kelimeler şer'î olmayan bir ilme muhtaç hale gelmiş olur ki bu kelimeler açısından son derece gariptir ve yadırganacak (istinkar) bir durumdur.⁴³

Bu aşamada şöyle bir sorunun aklı gelmesi muhtemeldir: Kelamın konusu olarak belirlenen, verili kabul edilen malumun varlık (inniyet) durumu ne olacaktır? Malumun varlığı nerede ispatlanmaktadır? Seyyid Şerif'in böyle bir soruya cevabı kelama konu olan malumun, metafiziklik konusu olan mevcutla eşdeğer durumda oldukları yönündedir. Metafizik varolanın varlığını (inniyet) kendisine konu ederken, nasıl ki varolanın varlığını tartışmıyor, onu kendinde açık (bizâtihi beyyin) kabul ediyorsa, kelimeler de malumu aynı şekilde kendinde açık bir şey olarak kabul ediyor. Daha açık ifadeyle biz, mevcut ve malum derken aslında bunların kendilerini değil, kendileri dışındaki şeylere yüklenmelerinin zorunluluğunu kastetmiş oluruz.⁴⁴ Yani yüklem zorunluluğu bize bunların açıklığını verir. Bir şeyin mevcut veya malum olduğunu ifade ederken yüklem olarak kullandığımız mevcut ve malum tabirleriyle aslında biz zorunlu olarak, açık bir şekilde o şeyin mevcut ve malum olduğunu ve bundan kuşku duyulmayacağını doğrudan kabul etmiş oluruz.

2. 4. Mevcut

Kelamın konusuyla ilgili tartışılan bir diğer mesele “*mevcut*” konusudur. İcî kelamın ana konusunun “*mevcut olmak bakımından mevcut*” (el-mevcut bimâ hüve mevcud) olduğunu ileri sürenlerden bahseder.⁴⁵ Seyyid Şerif bu görüşe kâil olanların Gazzâlî'nin de aralarında bulunduğu bazı mütekellimler olduğunu belirtir.⁴⁶ Mevcut olmak bakımından mevcut dendiğinde aklı gelen tek ilim kuşkusuz metafiziktir (ilm-i ilahi). Seyyid Şerif şerhinde bu noktaya dikkat çekerek metafiziklik konusunun “*mutlak mevcut*” olduğunu açıklar. Bu durumda kelimeler ve metafizik her ikisi de müştereken mevcudu konu edineceklerse kelamı metafizikten ayırıştırın şey ne olacaktır?

İcî kelam için böyle bir sorunun ortaya çıkacağına farkına varmış olmalı ki konuyu ertelemeyen hemen açıklığa kavuşturma ihtiyacı hisseder. İcî mevcut olmak bakımından mevcudun kelam için konu olarak kabul edilmesi durumunda her ne kadar kelamın metafizikle konuları ilk bakışta aynı görünüyorsa da aralarında bir “*itibar*” farkının olduğundan bahseder. İtibarı nedir? İtibarı mesâilin araştırılmasında ve incelenmesinde temel referans noktası olarak anlayabiliriz. Kelam ve metafizik arasındaki itibar farkı İcî'ye göre kelamın varlığı “*İslam kanunu üzere*” (alâ kanûni'l-İslam) incelemesinde (*bahs*) ortaya çıkar.⁴⁷ Kelamî inceleme bu şekilde icra edilirken peki metafizik varlığı nasıl inceler? Bunun cevabını Seyyid Şerif'ten alıyoruz. Seyyid Şerif'e göre metafizik inceleme “*İslam'la uyuşsun uyuşmasın onların (metafizikçiler) akılları üzere*”⁴⁸ gerçekleştirilen bir incelemedir.⁴⁹

Kelamın konusuna dair Gazzâlî sonrası süreçte mevcuttan maluma Râzî eliyle bir değişiklik yapıldığını ifade etmiştik. Râzî takipçisi İcî, Gazzâlî'nin belirlediği konuyu benimsemeyen. İcî açısından Gazzâlî'nin görüşü benimsendiği takdirde iki sorun ortaya çıkmaktadır. (1) Birincisi konu mevcut olduğunda “*hal*” ve “*madum*” gibi meseler doğrudan konu dışında kalacaktır. Bu nedenle sonradan gelen mütekellimler mevcut yerine malumu benimsemekle hal ve madum gibi durumları da konuya dahil etmiş oldular. (2) İkincisi mevcut dendiğinde mütekellim için tek ve asıl mevcut sadece “*haricî varlık*”tır. Bu durumda mütekellimler tarafından “*zihni varlık*” mevcut olarak kabul edilmediğinden o da konunun dışında kalacaktır. Konu malum olduğu takdirde haricî/aynî varlıkla birlikte “*nazar*” (düşünce) ve “*delil*”⁵⁰ gibi tamamen zihni meseleler de bir malum olarak kelamın inceleme alanına girecektir.⁵¹ Malumu tercih etmekle kelimeler metafiziklik hem konusunu hem de diğer tüm meselelerini kendi içine taşıyarak onunla aynileşmekten kurtulduğu gibi ona muhtaç olmak gibi bir pozisyona düşmekten de kurtulmuştur.

⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 51, 52.

⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 52.

⁴⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, 7.

⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 52.

⁴⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, 7.

⁴⁸ [على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه]

⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 52.

⁵⁰ Bunları içine alması itibarıyla genel olarak “bilgi” (ilim) de dahil edilebilir.

⁵¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 7, 8.

3. Post-Metafizik Kelama İlişkin Bazı Mülâhazalar

Gazzâlî ile kelam tarihi mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde iki döneme ayrılmıştır. Bu dönemlendirme kronolojik bölünmenin ötesinde daha derinde kelamın metodolojik ve içerik olarak yaşadığı büyük kırılmaya işaret eder. İlk dönem için eski kelam, ikinci dönem için yeni kelam diyebileceğim bir sıfatlandırma ile bunu kelamda kanaatimce metafiziğin etkisiyle ortaya çıkan bir isim değişikliği olarak okumak da mümkündür. Dolayısıyla kelamı ikiye bölen esasında Gazzâlî değil, Gazzâlî ile kelama taşınan felsefe, daha özeldir metafiziktir. Genelde Gazzâlî'nin kelama yaptığı katkıların mantığı kelama dahil etmesi sayılır. Pek farkedilmez ama Gazzâlî'nin kelamın konusunu "mevcut" olarak değiştirmesi ve bu sayede kelamı "külliştirilmesi" kelama mantığı dahil etmesinden daha büyük bir hamledir. Zira bu hamleyle her ne kadar kendisi kelam eserleri dışında yapmış ve kelamı uzak tutmaya çalışmış olsa da metafizik tartışmalar ilerleyen süreçte kelama daha büyük bir yeniliğin kapılarını aralayacaktır.

Gazzâlî ile başlayan, Râzî ile derinleşen, Râzî takipçileriyle zirveleşen 'post-metafizik kelam'ın akidevî temel umdeler dışında içerik ve yöntem itibariyle 'pre-metafizik kelam'dan farklı olduğu inkar edilemez. Bu bağlamda isim konusuna girdiği için sormak istediğim soru şudur: Post-metafizik süreçte oluşan kelamı ne şekilde isimlendirmek daha uygun olacaktır? Bu dönemi tasvir için kullanılması muhtemel bazı isimleri tek tek sıralayarak değerlendirmeye çalışayım:

1. *Metafizik* (felsefe)

Kelama metafizik demek uygun değildir. Zira kelamda yolun daha en başında öncel ilkeler, vazgeçilmez önkabuller vardır. Bir metafizikçi için Tanrı dahil hiçbir şey hakkında herhangi bir önkabul söz konusu olamaz. Fakat bir mütekellim için Tanrı'nın yokluğu belli sınırlar dahilinde tasavvur edilebilir olsa da bunun sonucu ne olursa olsun Tanrı hakkında yokluk asla kabul edilemez. Bu kabulsüzlükle yola çıkan, konuyu tahlile başlayan, tartışmaya açan bir mütekellimden bir metafizikçinin tarafsızlığını beklemek beyhudedir. Zira mütekellimi mütekellim yapan Tanrı'nın varlığını en başından kabul etmesiyle ortaya çıkan tekellüm vasfıdır.

2. *İslam Metafiziği* (felsefesi)

Kelam için daha doğrusu özü ve içeriği itibariyle bu adlandırmanın, monoteist olsun politeist olsun herhangi bir din için kullanılmasının uygun olmadığını düşünüyorum. Kelam 'İslam kelamı'dır; ne felsefesi ne de metafiziğidir. Heidegger'in dediğine katılıyorum: "Çünkü Tanrı felsefe yapmaz."

3. *Metafizik* (felsefi) *kelam*

Metafizik tabirini bir sıfat olarak kelamın başına getirebilir miyiz? "Mavi kalem", "iyi insan", "güzel mesken" örneklerinde olduğu üzere sıfat-mevsuf ilişkisinde sıfatlar zatlara sonradan ilişen bazıları genel bazıları özel arazlardır. Buna göre gramatik olarak tamlamada esas unsur sıfat değil mevsûftur. Dolayısıyla bir araz olması yönüyle kelamın metafizikle öncelenmesi, metafizikle tavsif edilmesi kimilerince masum ve makul görülebilir. Ancak metafizik kelam terkinde metafiziği salt bir sıfatın sınırları içine hapsetmek oldukça güçtür. Zira metafizik bir ismin önüne geçtiğinde artık sıradan bir sıfat olmanın ötesinde, zati etkileyen ve belirleyen bir açığa dönüşür. Bu açı konunun inceleme, araştırma, tartışma biçimini ve içeriğini kökten değiştiren ve belirleyen bir açıdır. Dolayısıyla kelamın başına metafiziği bir sıfat olarak getirip kullanmak, kelamı esastan etkileyecek, bütünüyle etkisi altına alacak bir gücün kabulü anlamına gelir. Kelamda bu etki gücünü yer yer görmek mümkündür. Gerek Gazzâlî gerek Teftâzânî gerekse Seyyid Şerif gibi büyük mütekellimlerin eserlerinde kelamın bazı meseleleri tartışılırken zaman zaman metafizikçi filozofların görüşlerine eğilim göstermelerinin altında yatan sebep işbu etkinin gücü ve kapsamıyla ilgilidir. Buradaki sorun 'metafizik nazar' değil esas itibariyle 'metafizik nokta-i nazar'dır. Metafizik kelam şeklinde bir tamlamanın belli rezervler dahilinde post-metafizik dönem kelamı için kullanılması uygun gibi görünüyorsa da belirsiz uzantıları ve menfi sonuçları bakımından ben bu kullanımın uzun vadede kelamın doğasına, "İslam kanunu üzere" tekellüm yapma vasfıyla dinî menşesine ve misyonuna uygun olmadığını, benimsediği ilkelere ve amaçladığı hedeflere aykırı olduğunu düşünüyorum.

4. *Kelamî metafizik* (felsefe)

Önceki isimlendirme önerisinde sıfat-mevsufun yerleri değiştirilip post-metafizik kelama metafizik kelam yerine kelamî metafizik denilebilir mi? Bu durumda metafizik'in başına kelamî vasfının gelmesi söz konusu olacaktır ki bu daha baştan metafizik'in doğasına aykırı düşeceğinden absürt bir isimlendirme olacaktır. Zira açıklandığı üzere metafizik'in doğası gereği kelamîlikle ya da bir başka vasıfla öncelenmesi mümkün değildir. Üstünde başka ilim olmayan, bütün ilimlere kaynaklık

teşkil eden en üstün ve en kapsamlı bir ilmin başına belirleyici, sınırlayıcı bir sıfat getirmek metafiziğin disiplinler doğasıyla çelişir.

5. Kalam metafiziği (felsefesi)

H. A. Wolfson'un kitabının adını hatırlayacaksınız: *The Philosophy of The Kalam*, yani *Kalam Felsefesi*. Arthur Schopenhauer'ın bir eserinin adı ise şöyledir: *Metaphysik der Geschlechtliche*,⁵² yani *Cinsel Aşkın Metafiziği*. Schopenhauer bir kaç eserinin başlığında daha aynı şekilde metafiziği kullanmıştır: *Metaphysik der Natur* (Doğanın Metafiziği), *Metaphysik des Schönen* (Güzelin Metafiziği), *Metaphysik der Sitten* (Ahlak Metafiziği). Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserinin Türkçe çevirisinde çevirmenin koyduğu alt başlık ise şöyledir: *Tasavvuf Metafiziği*. Post-metafizik dönem kalam eserlerinin başyapıtlarından Kâdî Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-Envâr*'ına iki çevirmen tarafından koyulan alt başlık da Konevî'nin eserine koyulanla benzerlik taşır: *Kalam Metafiziği*.

Sıraladığım örnekler bağlamında post-metafizik kelama *kalam metafiziği* demenin daha uygun olduğunu düşünüyorum. Kalam metafiziği daha açık ifadesiyle kalam'ın metafiziği demektir. Kelamın metafizikle olan 'iribat'ı ve bunun zaman içinde bir 'iltisak'a dönüşmesi, tam olarak tasavvuf gibi olmasa da kelamın kendi içinde nazar, istidlal ve aynı zamanda -keyfiyeti bir yana- dinî bir metafiziğin oluşmasını mümkün kılmıştır.

Kalam metafiziğiyle ilintili olarak kalam ilminin konusuna gelirse bunun metafiziğin konusundan bağımsız ele alınamayacağını düşünüyorum. Her ne kadar Râzî ve onu takip eden İcî ile kelamın konusu muhtemelen metafizikle aynileşmemek adına malum olarak belirlenmişse de işin özü kelamın inceleme konusu ile metafiziğinki arasında isimlendirme ve İcî'nin belirttiği üzere "itibar" ve "taalluk" dışında bir fark yoktur. Şöyle ki, metafizik esas itibariyle 'mevcud'u yani tikel varolanı incelemeyiz; mevcudu 'mevcut olmak bakımından' inceler. Yani mevcudu mevcut kılan tümel varlık yönüyle kendisine konu edinir. Dolayısıyla her mevcut 'mevcut' olarak değil, 'mutlak mevcut' olarak, yani 'mevcut olmak bakımından mevcut' olarak metafiziğin konusu olur.

Bir 'x' olan meçhul mevcudun yerine malum bir mevcudu koyarak meseleyi açıklamaya çalışalım şimdi. Örneğin metafiziğin 'taş'ı incelediğini varsayalım. Hemen şunu söylemek zorundayız: Metafizik taşı incelemeyiz; 'taşı taş olarak', yani taşı 'taş olmak bakımından taş' kılan mahiyeti inceler. Aradaki fark basit ve yüzeysel gibi görünse de mesele görünenin aksine karmaşık ve derindir. Bu iki ifade arasındaki temel fark 'taş' ile 'taş-lık' arasındaki fark gibidir. Metafizik taşı değil 'taş-lık'ı, yani taşı taş yapan, taş kılan mahiyeti, her bir taşta görülen, her bir taşta taş-lık'ını veren özü, o'nu o kılan tümel yüklemi araştırır.

Kalam kitaplarında umûr-i âimme veya bazı mütekellimlerin daha isabetli bir tercihle kullandıkları umûr-i külliyye başlığı altında ele alınan konular varlıklara yüklenen bu türden 'tümel yüklem'leri inceler. Tümel yüklem ise örneğin bir taş için geçerli olan şeyin, her bir taş için tümellenebilir, yüklenilebilir zorunluluğunu ifade eder.

Metafizik bir soruşturmada önce 'Taş nedir?' diye sorulur. Peki nedir taş? Taş deyince akla ilk gelecek olan muhtemelen onun "sertlik"i olacaktır. Sert olmayan şeylere taş demiyoruz, mesela yüne, pamuğa, yorgana ya da yastığa. Evet ama biz taş dışında sert olan şeyler de biliyoruz, mesela tahta, demir gibi. İşin bu kısmı metafizik soruşturmanın ikinci aşamasıdır ve metafizikçiye taşı tahtadan, demirden ayıran şeyi aramaya, araştırmaya sevkeder. Konuyu doğrudan ilgilendirmediği için bu kısma girmiyorum. Sertlikle tüm taşları içine alan, tümünde ortak olan tümel bir yüklem ulaşıyoruz ki işte bu aynı zamanda genel bir durumu ifade eder. Bunun sadece taşlarla sınırlı olmadığını biliyoruz. Diğer cisimlerdeki sertlik durumunu örneğe dahil ettiğimizde taşı kuşatan sertliğin kaplamının oldukça genişlediğini göreceğiz.

Bir ileri aşamaya geçerek sertliği soruşturduğumuzda karşımıza maddenin genel hallerinden biri olan "katılık/kuruluk" çıkacaktır. Maddenin bir hali olan katılıkla biz daha genel bir "tasavvur/kavram"a ulaşıyoruz. Bir ileri aşamada katılık soruşturulduğunda karşımıza "nitelik" çıkacaktır ki böylece metafizik soruşturmada en genel yüklemelerden, on kategoriden birine ulaşıyoruz. Soruşturmayı daha ileriye taşıdığımızda sert ve katı niteliğiyle nitelenenin ne olduğu sorulacaktır ki bu bizi önce "madde"ye, sonra "nesne"ye götürecektir. Bu durumda biz "maddî nesne"ye ulaşıyoruz ki burada karşımıza en genel yüklem olarak bir "cins", yani "varlık" çıkar.

Toparlayacak olursak "Taş nedir?" sorusuyla başlattığımız metafizik incelemenin sonunda "Taş sert, katı olan maddî nesnedir" tanımını elde etmiş olacağız. Esas itibariyle metafizik bir

⁵² Türkçe çevirilerde başlıktaki "cinsel" kısmı ilginçtir genelde sansürlenir.

soruşturma bir “mahiyet soruşturması”, bir “tanım soruşturması”dır ve bu soruşturma iki aşamadan oluşur: 1. Cins soruşturması (yakın cins) 2. Fasl soruşturması (yakın ayırım). Bizim burada yapmaya çalıştığımız soruşturma en nihayet özelde bir “nitelik”, daha genelde bir “cins” soruşturmasıdır.

Taş (hacer) > Taşlık (haceriyyet) > Sertlik (salabet) > Katılık (yübüset) > Nitelik (keyfiyet) > Madde > Nesne (Cisim) > Varlık

Yapılan metafizik soruşturmaya ortaya çıkan sonuca bir ad verecek olursak buna ‘taş metafiziği’ diyebiliriz, ‘taşın metafiziği’. Biz taşı metafiziğin konusu, nesnesi kıldığımız an ‘belirli-özel (muayyen) bir taş’ın değil, ‘genel (mutlak) taş’ın (taş-lık) metafiziğini yapmaya başlarız. Aynı işlemi ağaç, at veya insan gibi herhangi bir varlık için uygulayabileceğimiz gibi bir varlık olarak Tanrı için de uygulayabiliriz. Metafizik bir soruşturmanın konusu yalnızca somut (harici) şeylerle sınırlı değildir; Schopenhauer’ın aşk, güzel ve ahlak için yaptığı gibi soyut (zihni, kalbi) şeyler için de metafizik soruşturmalar yapmak mümkündür. Netice itibariyle metafiziğin konusu varolması bakımından varlık dendiğinde esas itibariyle bir varlık soruşturması, söz konusu varlığın metafizik gerçekliğini ortaya çıkarma çabası anlaşılır. Bu durumu ortaya koyması bakımından geç dönemde metafizik yerine “varlık-bilim” anlamında “ontoloji”nin kullanılması manidardır.

Hatırlanacağı üzere hicri beşinci asırda Gazzâlî “*Mütekellim ise şeylerin en genelini (e’ammü’l-eşyâ) düşünür/inceler, ki o mevcuttur*” diyerek ilk defa kelamın konusunda bir değişikliğe gitmiş, o güne kadar Allah’ın zâtı, sıfatları gibi öne çıkan özel konulardan kelamın yüzünü daha genel olan mevcuda çevirmiş ve dinlikten felsefilğe doğru yeni bir oluşumun sinyallerini vermişti. Tabî Gazzâlî’nin bunu söylerken İcî ve Seyyid Şerif gibi kelimî incelemenin mevcudu incelerken esasını, açısını bildiren ve onu metafizikten ayıran “*İslam kanunu üzere*” kaydını düşmemesi şaşırtıcıdır. Halbuki Seyyid Şerif hem *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta⁵³ hem de *Tarifât*’ta yaptığı kelam tarifinde bu kaydın önemine dikkat çekerek kelamı metafizikten ayıran temel farkı vurgulamayı ihmal etmemiştir: “*Kelam Allah Teala’nın zatını, sıfatlarını, başlangıç ve son itibariyle mümkünlerin hallerini İslam kanunu üzere inceleyen bir ilimdir. Son kayıt (İslam kanunu) filozofların metafiziğinden (ilm-i ilâhî) kelamı ayırmak içindir.*”⁵⁴

Gazzâlî’ye haksızlık etmeyelim. Gazzâlî her ne kadar konuyu belirlerken böyle bir kayıt düşmemişse de sözlerinin devamında yaptığı ayrımlar ve açıklamalara bakıldığında dolaylı olarak kelam ile metafiziğin farkını ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Bunu yine bir soruyla açmaya çalışalım: Bir metafizikçi değil de bir mütekellim Gazzâlî’ye göre, varlığı nasıl inceler, yapacağı metafizik soruşturmada nasıl bir yol izler, yöntem belirler? Gazzâlî mütekellimin varlık incelemesini oldukça sistematik ve kategorik bir şekilde şöyle ortaya koyar:

*“Mütekellim şeylerin en genelini düşünür, inceler, ki o mevcuttur. Mütekellim mevcudu önce kadîm (öncesiz) ve muhdes (önceli, sonradan varolan) olmak üzere ikiye ayırır. Sonra muhdesi; cevher ve araz olarak ayırır. Daha sonra arazi, ‘kendisinde ilim, irade, kudret, kelam, işitme ve görme gibi hayatın şart olduğu araz’ ve ‘renk, koku ve tad gibi hayattan müstağni olan araz’ şeklinde ikiye ayırır. Cevheri de hayvan, nebât ve cemâd olarak ayırır ve bunların türlere veya arazlara göre değişimini açıklar. Mütekellim daha sonra kadîmi inceler ve kadîmin çoğalmadığını, hâdisler gibi kısımlara ayrılmayıp, tam tersine, onun bir olması ve kendisi için vâcip vasıflarla, muhâl işlerle ve caiz (mümkün) hükümlerle, hâdislerden ayrılması gerektiğini açıklar ve kadîm hakkında câiz, vâcip ve muhâl olanın aralarını tefrik eder.”*⁵⁵

Kelamî ontoloji ve bu ontolojiye dayalı kelamî epistemolojiyi genel hatlarıyla ortaya koyan Gazzâlî daha sonra Tanrı-âlem ilişkisi üzerinden sözü Tanrı’nın iki fiiline (ihdâs-i âlem ve irsâl-i rusül) getirerek mütekellimin bu bağlamdaki son vazifesini açıklar:

*“Mütekellim daha sonra, fiilin kadîm için asıl itibariyle câiz (mümkün) olduğunu, âlemin de kadîmin câiz bir fiili olduğunu, câiz olması itibariyle âlemin bir muhdise (meydana getirici) ihtiyaç duyduğunu; aynı şekilde elçiler göndermenin de kadîmin mümkün fiilleri arasında olduğunu, kadîmin buna ve elçilerin doğruluğunu mucizelerle göstermeye kâdir olduğunu ve bu câiz olanın da vâki olduğunu açıklar.”*⁵⁶

⁵³ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 52.

⁵⁴ Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürçânî el-Hüseynî el-Hanefî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2012, 266.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 12, 13.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 13, 14.

Gazzâlî'ye göre mütekellimin de kelamın da ve ilginçtir aklın da bundan sonra yapacağı bir iş kalmamıştır:

*“İşte bu noktadan itibaren mütekellimin kelamı biter ve aklın tasarrufu sona erer.”*⁵⁷

Gazzâlî'nin açıklamalarını daha kısa ve net bir şekilde özetlersek mevcudu konu eden mütekellim önce varlığı ikiye ayırır: 1. Kadîm 2. Hâdis. Sonra hâdis varlığı ikiye ayırır: 1. Cevher 2. Araz. Sonra cevheri üçe ayırır: 1. Cemâd 2. Nebât 3. Hayvan. Daha sonra arazı ikiye ayırır: 1. Kendisinde hayat, ilim, sem', basar, irade, kudretin şart olduğu araz 2. Renk, tat, koku gibi bu şartlara ihtiyaç duymayan araz. En sonunda kadîmi fiilleri açısından değerlendiren mütekellim bunları ahkâm-ı akliyye üzerinden ortaya koyar: 1. Vâcip 2. Mümkün 3. Muhâl.

Mütekellimin en son görevi kadîmin fiillerini daha açık ifadesiyle “kadîmin mümkün fiilleri”ni ele almaktır. Akıl hükümlerinden biri olan imkandan hareketle mütekellim kadîm için kelamî söylemin temelini teşkil eden iki fiilin mümkün olduğunu açıklar: 1. İhdâs-i âlem 2. İrsâl-i rusûl. Bunun ardından mütekellimin son görevi kadîmin bu iki mümkün fiilin vuku bulduğunu açıklamaktır. Âlemin bir muhdise, kadîme ihtiyaç duyduğunu ve O'nun peygamber göndermeye ve onu mucizelerle desteklemeye muktedir olduğunu ispatladığında Gazzâlî açısından mütekellim misyonunu tamamlamış olur. Bu ispat gerçekleştiğinde kelam da son kelamını etmiş sayılır.

Gazzâlî mütekellim ve kelamın işini bitirdiği gibi buna bir de akli ekleyerek bu aşamadan sonra aklın da işini bitirir. Gazzâlî sözlerinin devamında gerekçesini açıklarken “*aklın kendi kendisini azletmesi*”nden bahseder ki bunun tahkik ve tenkide muhtaç bir açıklama olduğunu düşünüyorum:

“Bilakis akıl, Peygamber'in doğruluğuna delalet eder, fakat sonra 'kendini azleder' ve akıl, Allah ve ahiret günü hakkında aklın tek başına idrak edemeyeceği, fakat aynı zamanda imkansızlığına da hükmedemeyeceği benzeri konular hakkında söylediği şeyleri kabul ettiğini itiraf eder.

*Nitekim şer', aklın tek başına idrak hususunda yetersiz kalacağı bazı şeyleri getirmiştir. Zira akıl bazen tâatin ahirette mutluluk sebebi, masiyetin mutsuzluk sebebi olacağını tek başına idrak edemez. Bununla birlikte bunların imkansızlığına da hükmedemez. Akıl, mucizenin doğruladığı kişilerin doğrulanması gerektiğine hükmeder ve ondan gelen haberi bu yolla tasdik eder. İşte kelam ilminin içeriğini oluşturan konular bunlardır.”*⁵⁸

Gazzâlî'nin söyleminde yöntem ve içerik açısından kelamdaki varlık incelemesinin metafizikteki varlık incelemesinden nerelerde ayrıştığını rahatlıkla görüp takip edebiliyoruz. Örneğin metafizikçi varlıkları “vacip-mümkün” ikiliği üzerinden incelerken, mütekellim “kadîm-hâdis” ikiliği üzerinden inceler. Bu ayrımlar iki disiplin için hayati öneme sahiptir; çünkü her iki disiplin de tanrı-âlem ilişkisini buradan hareketle temellendirir. Metafizikçiler vacip-mümkün üzerinden âlemin kademine giderken, mütekellimler kadîm-hâdis üzerinden âlemin hudûsüne giden yolu açarlar. Bu zaviyeden bakıldığında gerek metafizik gerekse kelamî ontolojinin temelinde “âlem tasavvuru” değil, “Tanrı tasavvuru” hakim role sahiptir. Daha genel ifadesiyle “varlık tasavvuru”nu belirleyen temel tasavvur Tanrı tasavvurudur.

Değerlendirme

Kelamın kapısı uzunca bir zaman metafiziğe kapalı kaldı. Kapıyı aralayan kişi Gazzâlî, sonuna kadar açan ise Râzî idi. Cüveynî'nin yöntem tartışmalarıyla yaptığı girişim dışta tutulacak olursa kelamın metafizikle köklü biçimde imtihanı ilk defa Gazzâlî ile başladı. Kelam, Gazzâlî ile birlikte keskin ve tehlikeli bir dönemece girdi. Gazzâlî pençesine düştüğü kuşkudan kurtulmak, peşine düştüğü hakikati bulmak ümidiyle döneminde temel iddiası hakikat olan dört grubu ciddiyetle incelemeye başladı. Tahkik ettiği gruplar arasında öncelikle felsefe ve kelamın hakikat iddialarına yoğunlaşmış ve yaptığı tahkikatın sonuçlarını telifleriyle ortaya koymuştu.

Gazzâlî'nin felsefi incelemeleri ister istemez onu hem mevzu hem yöntem hem de muhteva itibarıyla kelamî disiplinler anlamında sorgulamaya itmişti. İhtimal ki Gazzâlî kelamın mevcut “yöntem, konu ve muhteva”sıyla metafiziğe karşı mukavemet gösteremeyeceğini, mücadeleye girmesi halinde mevcut durum ve konumuyla yetersiz kalacağını anlamıştı. Bu yüzden Gazzâlî kelamda devrim sayılabilecek bazı radikal yeniliklere imza attı: a) Öncelikle yöntemde “mantık” ilmini kelama dahil etti. b) Daha sonra kelamın ana konusunu “mevcut” olarak değiştirdi. c) Ve bunların tabii sonucu olarak “metafizik bahisler”le kelamın muhteva alanını genişletti. Sonraki süreçte Râzî ve ardıllarıyla

⁵⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 14.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 14, 15.

oluşan Eşarî damar esasında Gazzâlî'nin açtığı patikanın önce stabilize yola ve sonra ana artere dönüşmesinden başka bir şey değildir.

Kelamın metafizikle girdiği imtihanın sonucu ne oldu? Maçı kim kazandı? Bu mücadelede kelim kazanan taraf mıydı; yoksa kaybeden taraf mı? Açıkçası son sözü söylemek zor. Ancak şu kadarını ifade edelim ki girdiği bu zorlu ve belalı yolda kelamın kazançları da oldu kayıpları da. Peki kazançları mı daha çoktu; yoksa kayıpları mı? Bu soruyu da çok anlamlı bulmuyorum. Zira bazen bir kazanç binlerce kayba, bazen bir kayıp binlerce kazanca bedel olabilir. Burada sorulması gereken asıl soru kelamın ne kadar kazanıp kaybettiği değil, neyi kazanıp kaybettiğidir.

Kelamın bu süreçteki en büyük kazancı kanaatimce metafizik sayesinde elde ettiği fizik dünyadır. Müttekaddimûn döneminde “fiziksiz metafizik” yapan kelam, müteahhirûn döneminde mesâilde kazandığı dakiklikle “fizikli metafizik” yapmaya başladı. Bunun en büyük semeresi de kendisi dışındaki ilimlere karşı küllî, aslî ve âlî bir konum elde etmesi oldu. Fizikli metafizik derken bununla sadece disipliner anlamda fizik ilmini, doğa bilimlerini kastetmiyorum. Esasen fizikle insan, doğa ve yaşam üçgeninde bir bütün olarak maddi imkanları ve koşulları kastediyorum. Bu yönüyle kelam nazar-istidlal-ilim, varlık-yokluk, vücup-imkan, vahdet-kesret, illet-malül, cevher-araz, ilahiyat-semiyat-imamet gibi ele aldığı konularla din yanında dünyayı, dünya hayatı da bir bütün olarak okumayı eksiklerine rağmen en azından büyük oranda başardı. Metafizik analizler ve dahi eleştiriler kelama kendi içinde ister istemez felsefi bir derinlik kazandırdı. Eşarîliği mezhepler üstü bir konuma taşıdı. İlerleyen süreçte filozofların söyledikleri yanında artık müttekellimlerin söyledikleri de önemli hale geldi. Varlık, bilgi ve âleme dair yapılan tartışmalarda müttekellimler de kendilerine bir yer buldu. Meseleler sadece filozofların görüşleriyle değil, müttekellimlerin de konuya dahil edilmesiyle tamamlanabilen meselelere dönüştü. Bu bir gereklilik olmaktan öte artık bir zorunluluktur. Netice itibarıyla felsefi söyleme alternatif onunla aşık atacak bir kelami söylem ortaya çıktı. Bunlar kelamın kazançlarıydı.

Kayba gelince onu kanaatimce kelamın asla hiçbir ilme muhtaç olmadığı ve olmayacağı şeklinde İcî'nin dile getirdiği meydan okumada aramalıydı. Bu meydan okuma bir gerçek mi, bir iddia mı, bir temenni mi yoksa bir hayal miydi? Vâkide durum İcî'nin dediği gibi oldu mu? Maalesef diyeceğim. İcî güzel bir temennide bulunmuştu ve maalesef bunun vâkide karşılığı yoktu. Çünkü kelam tarihsel süreç içinde baştan beri metafiziğe muhtaçtı. Bu ihtiyaç tam da kelamın felsefeyi tahlil, tahkik ve tenkide başladığı noktada, öteki üzerinden geliştirdiği söylem zemininde ortaya çıkıyordu. Öyle ki ister ‘metafizik kelam’ diyelim ister ‘kelam metafiziği’ ikisinde de kelam ne kadar kelama ait ise metafizik de o kadar metafiziğe aitti. Ezcümle metafizik (felsefe) olmasaydı ne metafizik (felsefi) kelam ne de kelam metafiziği (felsefesi) olacaktı; belki de kelam dinî özüne sadık şekilde kelam olarak kalmaya devam edecekti. Kabul etmesi zor belki ama kelamdan felsefe çıkmaz; ve kelamla felsefe yapılmaz.

Kare karedir; daire dairedir. Dolayısıyla “kare daire” olmaz, olamaz. Ahşap ahşaptır; demir de demir. Ne kadar zorlarsak zorlayalım “ahşap demir” de olmaz. Bu muhal temsillerden hareketle felsefe ile teoloji arasındaki ilişkiyi irdeleyen Heidegger “Hıristiyan felsefesi” özelinde 1927’de yaptığı konferansta, 1935’te Freiburg Üniversitesi’nde verdiği derste, 1940’daki yaptığı çalışmada, üç ayrı zamanda ve mekanda da hep aynı noktayı vurgulamış ve bakışını hiç değiştirmemişti. Heidegger’in bu vurgusunu benzer biçimde biz de başta “İslam felsefesi” ve dahi “kelam felsefesi-felsefi kelam” için düşünebiliriz. O halde bir teklif olarak ben de bizi muhalin mümkün kılınma çabası türünden felsefliğe evrilen kelamın İslam-lığı noktasında bir sorguyla kelamdaki kaybımızı yeniden düşünmeye davet ediyorum:

“Bir Hıristiyan felsefesinin varolma ihtimali bir ahşap demirin (hölzernes Eisen)⁵⁹ varolma ihtimalinden daha fazla değildir.”⁶⁰

“Bir Hıristiyan felsefesi, bir ahşap demirdir ve bir yanlış anlamadır.”⁶¹

“Onların (teologlar) felsefesi sadece bir isim felsefesidir, çünkü Hıristiyan felsefesi tabiri bir kare daire (viereckigen Krieses)⁶² fikrinden bile daha saçmadır. Hıristiyan imanı ve felsefesi kökten

⁵⁹ İng. wooden iron

⁶⁰ Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt: V. Klostermann, 1970, 32.

⁶¹ Martin Heidegger, *Einführung In Die Metaphysik*, Frankfurt: V. Klostermann, 1983, 9.

⁶² İng. square circle

birbirinden farklı iken en azından kare (viereck) ve daire (kreis) geometrik bir şekil olmak itibariyle kıyas kabul eder.”⁶³

KAYNAKÇA

- Ahterî Mustafa Efendi. *Ahterî-i Kebir*. İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı, 2014.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristotelis. *Metaphysica-TA META TA ΦΥΣΙΚΑ*. Hermannvs Bonitz. Toronto: University of Toronto, 1901.
- Beydâvî, Nâsiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.
- Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn. *Tavâliu'l-Envâr min Metâliil-Enzâr*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Hüseynî el-Hanefî. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. neş. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998, I-VIII.
- Çelgin, Güler. *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Munkız mine'd-Dalâl* (Mecmûatü Resâilî'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), tah. İbrahim Emin Muhammed, Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*. tah. Dr. Hamza b. Züheyr Hâfız. Şirketü'l-Mediniyetü'l-Münevvera: Medine, 1993.
- Heidegger, Martin. *Einführung In Die Metaphysik*. Frankfurt: V. Klostermann, 1983.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche-II-Gesamtausgabe*. Frankfurt: V. Klostermann, 1997, 6-2.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt: V. Klostermann, 1970.
- İbiş, Fatih. “Bir Cümlelin İzini Sürmek: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Kelam-Felsefe İlişkisi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eylül/2017, 4/8, s. 134-152.
- Abdurrahman b. Muhammed ibn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Beyrut: el-Müessetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*. Menşûrâtü'l-Mektebe Âyetillâh el-Uzmâ el-Mar'âşî en-Necefi: Kum, 2012.
- Îcî, Adudü'llah ve'd-Din el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ty.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Metafizik*. sad. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.
- Khowarezmî, Abû Abdallah Mohammed İbn Ahmed İbn Jûsof al-Kâtib. *Mafâtih al-Olûm*. Ed. G. van Vloten. E. J. Brill: 1968, Leiden.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâi Geleneği*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kamûsü'l-Muhît Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, I-VI.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin. *Kitabü'l-Muhassal*. Kum: Matbaatü Emir, 1999.
- Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fî İlmi'l-Kelâm Dirâse Felsefiyye li Ârâi'l-Firaki'l-İslâmiyye fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'n-Nehdatü'l-Arabiyye, 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*. Tah. Muhammed Adnân Derviş. İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- Türker, Ömer. *Metafiziği Yeniden Düşünmek*. İstanbul: İlem Yayınları, 2013.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.

⁶³ Martin Heidegger, *Nietzsche-II-Gesamtausgabe*, Frankfurt: V. Klostermann, 1997, 66.