

Cüveynî'nin Cevher-Araz Anlayışı Bağlamında Hristiyanlık Eleştirisi

Juwaynî's Critique of Christianity in the Context of His Understanding of
Jawhar and 'Arad

Zeynep ŞEKER

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, ve Sakarya
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi
Res. Assist., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Kalam, and Ph.D.
Candidate, Sakarya University, Institute of Social Sciences
Sakarya / Turkey
zeynepseker@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-0486-8176

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.854732

Atıf / Citation: Şeker, Zeynep. "Cüveynî'nin Cevher-Araz Anlayışı Bağlamında
Hristiyanlık Eleştirisi / Juwaynî's Critique of Christianity in the Context of His
Understanding of Jawhar and 'Arad". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat
researches* 55 (Haziran/June 2021/1), 163-188. doi: 10.29288/ilted.854732

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Hristiyanların cevher anlayışlarından dolayı özellikle teslis bağlamındaki Hristiyanlık eleştirilerinde cevher-araz meselesi kelâmcılar tarafından işlenen önemli bir konudur. Hristiyan inançlarına yönelik eleştirilerde cevher-araz meselesini en yoğun işleyenlerden biri de Cüveynî'dir (öl. 478/1085). Bu çalışmada Hristiyanlıkta Tanrı'ya cevher isminin verilmesi, teslis ve enkarnasyon fikirlerini eleştirmek için Cüveynî'nin cevher-araz konularıyla bağlantılı olarak geliştirdiği argümanlar ele alınmaktadır. Eleştirilerdeki bağlantıların görülebilmesi açısından gerekli yerlerde Cüveynî'nin cevher-araz anlayışına, benimsediği kozmolojik ilkelere yer verilmektedir. Çalışmamızın amacı kelâmda aslen vesâil hükmünde olan kozmolojik meselelerdeki kabullerin, İslâm'ı farklı din ve akımlara karşı savunma görevini üstlenen kelâmcıların savunma yöntemlerini nasıl etkilediklerine, teolojik meselelere ne şekilde yansıdıklarına Cüveynî özelinde dikkat çekecek bir örnek sunmaktır. Bu bağlamda Cüveynî'nin eleştirilerinin diğer mütekaddim dönem âlimlerinin eleştirileriyle ortak ve farklı yönlerinin ortaya konulması ve onun eleştiri yönteminin daha iyi anlaşılması için öncelikle Hristiyanların teslis anlayışı, teslis konusundaki ihtilafları ve Müslüman âlimlerin Hristiyanlık eleştirisinde temel aldığı konu ve yöntemlere kısaca değinilmekte ardından Cüveynî'nin eleştirileri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cüveynî, Teslis, Hristiyanlık, Cevher, Araz.

Abstract

The issue of jawhar and 'arad (substance and accidents), which are discussed by the mutakallimûn (kalam scholars) while they criticize Christianity, especially in the context of the trinity, is important due to Christian's understanding of jawhar. Juwaynî (d. 478/1085) is one of the scholars who discussed jawhar and 'arad expansively while criticizing Christian beliefs. This article examines Juwaynî's arguments about Christian creeds, such as naming God as a jawhar, trinity, and incarnation tenets. It focuses on arguments which are related to jawhar and 'arad. In order to make the connection between critiques more visible, the article also addresses Juwaynî's understanding of jawhar and 'arad, and the cosmological principles that he accepts. The main aim of the article is to give an example of how the cosmological principles of kalâm affect mutakallimûn's methods while they were defending Islam against other religions and doctrines, and how they reflect the theological issues in the case of Juwaynî. In this regard, the article discusses the concept of the trinity and the Christian conflicts about it. Then it handles the main topic and methods that Muslim scholars grounded on while they were criticizing Christianity. Finally, it discusses Juwaynî's critiques against Christian beliefs. In this way, it aimed to reveal the similarities and differences between Juwaynî and other early period mutakallimûn's critiques and to present a better understanding of Juwaynî's criticizing method.

Keywords: Juwaynî, Trinity, Christianity, Jawhar, 'Arad.

Extended Summary

Juwaynî handles the cosmological issues before the theological ones in his famous work *al-Shamil*. Because he thinks that God is known by inferential knowledge (istidlal) and not by necessary knowledge. He also thinks that one cannot make an inference to know God without generating a correct concept about the universe. That means a wrong concept of the universe causes a wrong understanding of God. In this context, he looked out for conformity to cosmological principles that he accepts while defending Islamic tawhîd against Christian beliefs. This article examines Juwaynî's arguments about Christian creeds, such as naming God as a jawhar, trinity, and incarnation tenets. *Al-Shamil* is the primary source of this study because Juwaynî had discussed Christian beliefs in details in a separate section in this book. This study does not examine all of his all arguments against Christianity, but only focuses on arguments related to jawhar and 'arad. These arguments ground on cosmological principles, which Christians accept, too. Juwaynî does not target any Christian father or Christian theologians, but he explains Christian beliefs around the Melkites, Jacobites, and Nestorians like his

predecessors, and his critiques are mainly based on rational and logical arguments. According to Juwaynî to call God as a jawhar, like some Christians claim, there need to be rational, revelational, or linguistic evidence. By stating that the word jawhar does not exist in the Bible, he says that revelation could not cite as evidence about that. Moreover, there is no word that has the same meaning as jawhar. When Christians claim that God could be called as a jawhar because there is some word in the Bible which means self-subsistent (*qâ'im bi nafsîhi*) or origin (*al-'asl*) like jawhar, Juwaynî asserts that jawhar does not convey these meanings. Also, by telling the meanings of jawhar in Arabic, he reveals that no word in the Bible has the same meaning as jawhar. He declares that the mind also could not cite as evidence. Because, like his predecessors, Juwaynî thinks that the definitions of the terms are determined by language. He keeps his obedience to the muta'addimûn's language-centred method, although he is on the verge of the muta'akhirûn period. Juwaynî indicates that Christians agree with accepting the trinity and explain it with enhypostasia, although the denominational differences. Christians assert that existent (wujûd), life (ḥayât) and knowledge (ʿilm) are the three hypostasia of jawhar. Juwaynî also states that Christians mean by Father the existent and by Son the wisdom -which is called as Logos either- and by Spirit the life. He interrogates the trinity of enhypostasia and asserts that it could be a fourth or fifth hypostasia like power (qudra) or will (irada) or subsistence (baqâ) by taking attention to the cosmological principles. For example, he remarks that a living being can be deprived of qudra as they can be deprived of knowledge, and one cannot say that power is life or wisdom or existence. This is because every accident causes a different result and accidents are not homogeneous (mutajânis). Juwaynî states that Christians have different explanations about incarnation (ittiḥād). Some of them explain it by saying that Logos incarnate to the Son like accidents inhere in (ḥulûl) substances and some of them claim that incarnation is like blending wine with milk (iḥtilâ- imtizâj) and some of them assert that incarnation is God's appearing on the Son (zuhûr). His criticisms of incarnation except the last exegesis are mainly based on jawhar and 'arad, too. Juwaynî invalidates the first interpretation by reminding some principles about jawhar-'arad. The impossibility for an accident to be in two or more places at the same time is one of these principles. If an accident could be in two or further places, then all substances of the universe should be black by virtue of a single blackness. The other principle is the impossibility of the translocation of accidents. The reason for this impossibility is that translocation is peculiar to space-occupying entities (mutahayyiz), and accidents are not space-occupying. Furthermore, accidents are not self-subsistent, and if they could translocate, then that causes to translocation of a non-self-subsistent entity, and this is considered impossible. Juwaynî's critiques against the second interpretation of incarnation are based on cosmological principles too. For example, he states that blending with something occurs between bodies (ajsâm) and blending (iḥtilâ) means contiguous (tejâwur), and contiguous occurs between the objects which occupy space. That is why the incarnation could not be likened to blending because that will require accepting God's spatial occupation. Juwaynî's criticism method against Christian beliefs should be seen as an impact of his idea that God is only known with inferential knowledge and an inference, which proves that knowing God (ma'rifatullah) could only be possible with generating a correct understanding of the universe.

GİRİŞ

İslâm'ın gelişile başlayan Müslüman-Hristiyan ilişkileri aslında Hz. İsa'ya ilahlık ve Tanrı'nın oğulluğu niteliklerini isnat, aslî günah, çarmıha gerilme ve Resûlullah'ın müjdelenmesine yönelik naslarda belirtilen tebşir ve dolayısıyla tahrif meselelerinin tartışılması tarihidir. Nitekim Hicrî III. asırdan itibaren Müslümanlar tarafından yazılmaya başlanan reddiyelerde tartışılan asıl konular da bunlardır.¹

¹ Ömer Faruk Harman, "İslâm-Hristiyan Polemiği Açısından Gazzâlî ve er-Reddül-Cemil", 900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 133.

Hristiyan inanç öğretilerine yönelik önemli eleştirilerde bulunan mütekellimlerden biri de Cüveynî'dir. *Şifâü'l-galîl* adlı risâlesinde İncil ve Tevrat'ın tahrifi meselesini ele alan Cüveynî² Hristiyanların teslis, ittihâd ve çarmıha gerilme gibi inançlarını *İrşâd* ve *Şâmil* isimli kitaplarının ulûhiyyet ve tevhid bahislerinde eleştirmektedir. Eleştirilerinde belirli bir kilise babası veya Hristiyan teoloğunu hedef almayan Cüveynî kendinden önceki kelâmcılar gibi Melkâniyye, Nestûriyye ve Yâkubiyye mezheplerinin görüşleri etrafında izahlarda bulunmaktadır. *Şâmil*'de Hristiyanlara reddiye için özel başlık açan Cüveynî bu bölümde Hristiyan düşüncesine göre cevher, uknumlar, ittihâd, lâhût ve nâsût, çarmıha gerilme meselelerini mezhep içi farklılıklarını dikkate alarak açıklamakta ardından bu konulardaki iddialarını çürütmek için deliller serdetmektedir. Cüveynî Hristiyanlık eleştirisinde teşbihten münezzehten tevhidî Tanrı anlayışını yerleştirmeye çalışmakta ve naslara müracaat etmeksizin daha ziyade aklî birtakım istidlâllere başvurmaktadır. Özellikle Hristiyanların Tanrı'yı cevher olarak isimlendirmeleri, uknumlar ve ittihâd ile ilgili eleştirilerinde cevher-araz bağlamında birtakım kozmolojik meselelere dikkat çekmektedir.

Tanrı'nın zorunlu olarak değil ancak istidlâl ile bilinebileceğini düşündüğü için *Şâmil* adlı eserinde cevher, araz, cisim gibi kozmolojik bahisleri ulûhiyyet meselelerinden önce ele alan Cüveynî Tanrı'yı bilmek için yapılacak istidlâlin evrene dair tam bir anlayış ortaya koymadan mümkün olmadığını ileri sürmektedir.³ Cüveynî'nin bu tavrı Bulğen'in de ifade ettiği üzere hatalı evren anlayışının hatalı Tanrı tasavvuruna yol açacağı şeklindeki kelâmî düşünceye uygundur.⁴ Bu bağlamda Cüveynî teslise yönelik tevhid savunusunda da âlemi oluşturan unsurlara yani kozmolojiye dair kabul ettiği ilkelerle uygunluğu gözetmektedir. Bunu yaparken çoğu zaman Hristiyanların da kabul ettiği ortak kozmolojik ilkelere başvurarak ihtilaf ettikleri mevzular üzerine istidlâl yöntemini kullanmaktadır.⁵

Hristiyanların cevher anlayışları nedeniyle bu eleştirilerde cevher-araz konusunun klasik kelâm metinlerinde sıklıkla işlenmiş olmasına rağmen bu hususta doğrudan cevher-araz bağlamında yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır.⁶ Bu boşluğu

² Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989), 61-65.

³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rûknüddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî Uşûli'd-Dîn*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 34.

⁴ Bk. Mehmet Bulğen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 61-65.

⁵ İttifak edilenle ihtilaf edilen üzerine istidlâl, mütেকaddim dönem kelâmcılarının Hristiyanlık eleştirilerinde kullandıkları yöntemlerden biridir. Bu metodu Kâdi Abdülcebbar, Bâküllânî gibi başka âlimler de kullanmıştır. Bk. Hasan Tevfik Marulcu, *İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 248-249.

⁶ Hristiyanlık eleştirilerini müstakîl olarak ele alarak cevher-araz ekseninde yoğun izahlarda bulunan kelâmcılara örnek olarak bk. Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâküllânî, *Temhidü'l-Evâ'il ve Telhîşü'd-Delâ'il*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfe, 1987), 93-125; Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fî Evbâbi't-Tevhid ve'l-*

bir nebze olsun doldurmak maksadıyla kelâmcıların fizik ve kozmolojiye dair konuları teolojik meselelerde nasıl kullandıklarına bir örnek olması açısından bu makalede İslâm kelâmcılarının genel olarak kabul ettikleri atomcu evren modelinin temel unsurları olan cevher-arazla ilgili ilkeler bağlamında Cüveynî'nin İslâmî ve tevhidî Tanrı tasavvuruna aykırı düşen teslis, ittihâd gibi Hristiyan inanç esaslarına yönelttiği tenkitler ele alınacaktır. Hristiyan inanç esaslarını müstakil başlıklarda ve daha geniş bir şekilde ele aldığı için *Şâmil* çalışmamızda ana kaynağımız olacak, ayrıca daha özlü olsa da *İrşâd*'a da başvurulacaktır.⁷ Cüveynî'nin Hristiyanlara yönelttiği eleştirilerin tümü değil sadece doğrudan kozmolojik kabuller ve cevher-araza dair ilkeleri merkeze alarak geliştirdiği argümanlara yer verilecektir. Böylece bir düşünürün evren anlayışının teolojik meselelere bakış açısını nasıl etkilediğini ve dahası benimsenen evren modelinin farklı Tanrı tasavvurları ve teolojilere yönelik eleştirilere nasıl yansıdığını gösteren bir örnek sunulmuş olacaktır.⁸ Konunun daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlamak için teslis doktrini ve tarihi süreçte Müslümanların teslise yaklaşım tarzlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1. TESLİS DOKTRİNİ VE MÜSLÜMANLARIN TESLİS YAKLAŞIMINA KISA BİR BAKIŞ

İlk olarak İslâm'ın ortaya çıkışından sonra ve İslâm'ın tevhid inancı karşısında teslis inancını tanıtmak maksadıyla Arap Hristiyanların H. II/ M. VIII. yüzyıl ortalarında yazmaya başladıkları risâlelerde kullanılan teslis, bir iman esası olarak Ortodoks, Katolik ve Protestan Kiliselerinin ortaklaşa kabul ettikleri Hristiyan inancının temelini oluşturan bir Hristiyan dogmasıdır.⁹ Genel olarak *aynı cevherden olup şahıs bakımından birbirinden ayrı ve farklı üç tanrı inancı* şeklinde tanımlanan teslis aslında hiçbir kutsal metinde geçmeyen fakat zamanla Hristiyan teologlar tarafından 325 İznik, 381 İstanbul ve 451 Kadıköy konsillerinde karara bağlanan bir inanç öğretisidir.¹⁰ Teslis inancı doğrudan Hristiyan kutsal metinleri ve Hz. İsa tarafından bildirilen bir inanç olmayıp sonradan oluşturulduğu için Hristiyanlar arasında bu inancın yapısı, unsurları ve unsurlar arası ilişkileri bakımından farklı yaklaşımları savunanlar bulunmaktadır.¹¹ Bu farklı yaklaşımlar teslis anlayışında da

⁷ *adl: el-Fırâku Ğayrül-İslâmiyye*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (b.y.: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), V/80-152.

⁷ Çalışmamızda *Şâmil* adlı eserin Beyrut nüshası esas alınmış fakat Neşşâr tahkikli nüshayla da metin karşılaştırması yapılmıştır. *Şâmil*'den verilen dipnotlar Beyrut nüshasına ait olup farklılık bulunan yerlerde Neşşâr nüshası ayrıca belirtilmiştir.

⁸ Mütakellimlerin evren anlayışlarının farklı teolojik meselelere yaklaşımlarındaki rolü ve etkisi için bk. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39-72.

⁹ Mehmet Bayrakdar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 37.

¹⁰ Bayrakdar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, 39; Jaques Waardenburg, "Teslis", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/548.

¹¹ Geçmişte teslis hakkında yazılan ilmi eserlerde Tanrı'da çokluk bulunduğuna delil olarak Kutsal Kitap'taki "Suretimizde, benzeyişimize göre insan yaratalım" (Tekvin 1:26) gibi bazı âyetlerden alıntı yapma alışkanlığı olsa da Hristiyan teologlar teslis öğretisinin Eski ve Yeni Ahit'te yer almadığı hususunda hemfikirlerdir.

farklı grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim Katolik, Ortodoks ve Protestan mezhepleri, Anglikan kiliseleri ve Monofizit kiliseler teslisin üç unsuru olan Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'un âlemin yaratılmasından önce ve ezelden beri hem varlıksal hem de şahıs olarak tanrı olduklarını savunarak ezeli ve aşkın teslis anlayışını benimsemişlerdir. Ankaralı Marcellus (öl. 374) ve İstanbul Patriği Nestorius (öl. 451) ise Baba Tanrı'nın ezeliğini kabul etmekle birlikte İsa ve Kutsal Rûh'un ezeliğini reddederek teslisin, İsa'nın Mesih olarak Meryem'den doğumuyla oluştuğunu ileri süren zamansal ve içkin teslis anlayışını savunmuşlardır.¹² Dolayısıyla İznik Konsili'yle temeli atılan teslis öğretisinin ana unsurları hakkındaki tartışmalar daha sonraları bu unsurlar yani uknumların mahiyeti hakkındaki ihtilafları doğurmuştur. Bu ihtilaflar neticesinde ortaya çıkan fırkalar; Macedonius (öl. 360) ve taraftarlarının oluşturduğu ve resmi Hristiyanlığın söylemine karşı çıkarak Rûh uknumunun yaratılmış olduğunu savunan Makedonius fırkası; İsa'nın Tanrı değil Tanrı'nın kelimesini taşıyan bir insan olduğunu ve dolayısıyla İsa'nın biri ilâhî diğeri beşerî iki uknumdan oluştuğunu ileri süren Suriye asıllı Nestorius'un (öl. 451) öncülüğünde ortaya çıkarak sonraları lâhût ve nâsûtun İsa'da mezc olduğu fikrini benimseyen Nesturilik; İsa'da beşerî ve ilâhî iki tabiat değil tek tabiat olduğunu savunan Apollinaire (öl. 390) önderliğinde IV. asırda Monofizit bir hareket olarak zuhûr edip daha sonra VI. yüzyılda Urfa Piskoposu Jacob Baradaeus (öl. 578) tarafından canlandırılan Yâkubîlik¹³ ile resmî Hristiyanlığın temsilcisi sayılan Roma Hristiyanlığını ifade eden Melkitler ya da İslâmî literatürde geçtiği ismiyle Melkâiyye/Milkâniyye fırkasıdır.¹⁴

Hristiyanlığın yetmiş iki fırkaya ayrıldığını belirten Şehristânî'nin (öl. 548/1153) ifadesine göre Hristiyanların üç büyük fırkası Melkâniyye, Nestûriyye ve Yâkubiyye'dir. Bu üç büyük fırkadan başka fırkalar ortaya çıkmıştır.¹⁵ Müslüman

Catherine M. Lacguna, "Trinity", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale, 2005), 14/9360. Bununla birlikte bazı Hristiyan teologlar da Kutsal Kitap'ta açıkça bulunmasa dahi "Başlangıçta söz vardı. Söz, Tanrı'yla birlikteydi ve söz Tanrı'ydı" (Yuhanna 1: 1-3), "Söz, insan olup aramızda yaşadı" (Yuhanna 1/14) gibi âyetlerin teslis öğretisinin dayanağı olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbrahim Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 236-237.

¹² Bayraktar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, 49-50, 68. Hristiyanlar arasında teslisi eleştirerek farklı teslis varyasyonları oluşturan veya teslisi tamamen reddederek tevhide yönelen ve Hristiyan otoriteler tarafından zındık olarak nitelenen gruplar da vardır. Hristiyanlık içinde teslisin reddi ve tenkitleri için bk. Bayraktar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, 95-155.

¹³ Bugün Süryanilik diye bilinen bu mezhebin gelecek nesillere aktarımındaki önemli rolünden dolayı Jacob Baradeus'un muhalifleri tarafından Yâkubîlik olarak isimlendirildiği belirtilmektedir. Fakat mezhebin kurucusunun Baradeus olduğu izlenimini vermesi nedeniyle Süryani Ortodoks Hristiyanlarının bu isimlendirmeyi kabul etmedikleri ifade edilmektedir. Ronald G. Roberson, "Syriac Orthodox Church of Antioch", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson Gale, 2005), 13/8939. Klasik kelâm metinlerinde bu fırka Yâkubîlik olarak geçtiğinden biz de çalışmamızda bu ismi kullanacağız.

¹⁴ Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*, 120-128; Mehmet Aydın, "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İ'tizalleri", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 149-156.

¹⁵ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emir Ali Mehenâ - Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/265-266.

âlimler de Hristiyanlık eleştirilerini bu üç fırkaya yöneltmişlerdir.¹⁶ Bu fırkaların müntesiplerinin çoğunun İslâm ülkelerinin hakim olduğu Irak, Suriye, Filistin ve Mısır coğrafyasında yaşamaları ve tevhid karşıtı olan teslis inancını benimsemeleri ilk dönem İslâm âlimlerinin Hristiyanlık eleştirilerinde onları merkeze almalarında etken olmuştur.¹⁷ Nitekim Müslümanlar henüz Yunan Felsefesi tesirinin görülmediği Hristiyanlığı, Arap asıllı Hristiyanlar ve bunlar içinden Müslüman olanlarla yapılan sohbetler aracılığıyla, felsefleşen Hristiyanlığı ise Yâkubîler'den ve Aristo ile Yeni Eflâtuncu felsefî metinleri Süryânice'ye çevirerek bu metinlerin Arapça'ya çevrilmesine zemin hazırlayan Nesturiler'den öğrenmişlerdir.¹⁸ Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'deki bazı âyetlerin bu üç fırkaya telmihte bulunduğu fikri de buna neden olan etkenlerden sayılabilir. Nitekim Şehristânî'ye göre "Allah, üçün, üçüncüsüdür diyenler küfre girmişlerdir"¹⁹ âyeti Melkitler'e, "Andolsun ki Allah Meryem oğlu İsa'dır diyenler kâfir olmuşlardır"²⁰ âyeti ise Kelime'nin et ve kana dönüştüğü ve böylece Tanrı'nın Mesih olduğu fikrini savunmalarından dolayı Yâkubîler'e işaret etmektedir.²¹

Fetihlerle birlikte Müslümanların farklı din ve düşüncelerle karşılaşmaları neticesinde ortaya çıkan teolojik tartışmalar vesilesiyle şekillenen kelâm ilmiyle iştilgal edenler tevhid akidesini korumak için diğer din mensuplarıyla itikadî tartışmalara girişmişlerdir. Kur'ân-ı Kerim'de geçen Hristiyanlığa yönelik tenkit ifade eden âyetlerin etkisiyle bu tartışmalardan tevhid karşıtı olduğu düşünülen teslisi benimseyen Hristiyanlık da nasibini almıştır.²² Hicri II. asrın başlarından itibaren diğer dinler yanında Hristiyanlığa da reddiye yazmaya başlayan mütekelimiler arasında müstakil reddiye yazarlar bulunduğu gibi kelâm kitaplarının özellikle tevhid ve

¹⁶ Salime Leyla Gürkan, "Teslis", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/550; Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, 50.

¹⁷ Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, 50, 148; Fikret Soyal, *İslâm Kelâmcılarına Göre Teslis* (İstanbul: Fotografika Yayıncılık, 2011), 55-56, 62, 156.

¹⁸ Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, 46, 53. "Ey Meryem oğlu İsa! Beni ve annemi Allah'tan başka ilahlar edin diye sen mi söyledin" mealindeki Maide 5/116'da ifade edilen teslisin Allah, İsa ve Meryem'den oluştuğuna işaret eden Wolfson'a göre Kur'ân-ı Kerim'de reddedilen teslis ve enkarnasyon inançları konsiller neticesinde oluşan akideyle uyuşmamaktadır. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 233. Bu nedenle Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Resûlullah'ın karşılaştığı Hristiyanlığın sadece Kur'an'ın nâzil olduğu Hicaz bölgesindeki heretik ve teolojik hüviyete bürünmemiş bir Hristiyanlık olduğu iddia edilmiştir. Fakat o dönemde Hicaz'daki Hristiyanların çoğunun tevhid bakımından Müslümanlara en yakın Hristiyan fırka olan Nesturiler olduğuna ve Kur'an'da Hristiyanları eleştiren başka âyetlere dikkat çeken bazı araştırmacılar Kur'an'daki eleştirilerin farklı Hristiyan mezheplerini ve bugünkü Hristiyanlığı da kapsadığını ileri sürmüşlerdir. Şaban Kuzgun, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 66-67. Hristiyanlığa yönelik Kur'an'daki eleştiriler için bk. Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*, 14-18; Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, 78-95.

¹⁹ el-Mâide 5/73; "Allah üçün üçüncüsüdür" diyenlerin kâfir olduğunu buyuran âyetin hem Melkit hem Nesturî Hristiyanlarına işaret ettiği de ileri sürülmektedir. Bk. Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*, 133.

²⁰ el-Mâide 5/72.

²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/266, 270.

²² Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*, 38; Marulcu, *İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru*, 25.

ulûhiyyet bahislerinde bu konuyu ele alan kelâmcılar da bulunmaktadır.²³ Hristiyanlığın temel akidesi olan teslis, Hz. İsa'nın ulûhiyyeti, çarmıha gerilmesi, öldürülmesi, Hristiyan kutsal metinlerinin tahrifi, Resûlullah'ın İncil'de haber verilmesi eleştirilerde işlenen temel konulardır.²⁴ Kelâmcılar bu eleştirilerinde hem aklî hem naklî istidlâl yöntemlerine başvurmuşlardır.²⁵

2. CÜVEYNÎ'NİN CEVHER-ARAZ MERKEZLİ HRİSTİYANLIK ELEŞTİRİLERİ

2.1. Tanrı'nın Cevher Olarak İsimlendirilmesine Yönelik Eleştiriler

Tanrı'nın varlığını ispat için öncelikle âlemin yaratılmışlığını ortaya koymaya çalışan, bu bağlamda ontoloji ve kozmolojiyle de ilgilenen Müslüman kelâmcılar bilindiği üzere varlığı kadîm ve hâdis olarak iki kısma ayırmaktadırlar. Kadîm olanın sadece Tanrı olduğunu savunurken hâdisleri ise cevher, araz ve bu iki temel unsurdan oluşan cisimler şeklinde tasnif etmektedirler. Varlık ve âlem tasavvurunu bu şekilde oluşturduktan sonra muhâlefetün li'l-havâdis ilkesi gereği Tanrı'yı her türlü hâdis benzerlikten tenzih etme anlayışının bir uzantısı olarak Kadîm'in cevher, araz ve cisim olmasının imkânsızlığını ispat ile meşgul olmaktadır.²⁶

Hâdis varlıkları, hulûl edeceği bir mahalle ihtiyaç duyan (muftekıratün ilâ mahallin tehılluhu) ve duymayan şeklinde taksim edip buna uygun olarak bir mahalle ihtiyaç duymayanın cevher, ihtiyaç duyanın ise araz olduğunu belirten²⁷ ve cevherin arazları kabul eden, mütehayyiz bir varlık olduğunu arazların ise mütehayyiz olmayıp var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyduğunu savunan²⁸ Cüveynî de Allah

²³ Hristiyanlığa karşı yazılan müstakil reddiyeler hakkında bilgi için bk. Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler*. Müttekaddim dönem kelâmcılarının teslis eleştirileri için bk. Soyal, *İslâm Kelâmcılarına Göre Teslis*. Konuyu ulûhiyyet ve tevhid bağlamında almayarak Hristiyanların inanç konusundaki problemini Tanrı anlayışları ile değil daha ziyade nübüvvetle ilişkilendiren Mâtürîdî istisnalardan biri kabul edilebilir. Salime Leyla Gürkan, "Dogmaya Karşı Akıl: Mâtürîdî'nin Teslis İnancını Tenkidi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 67. Nitekim Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde konuyu nübüvvet bahsinde ve İsa aleyhisselâmın tabiatı bağlamında tartışmaktadır. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdir, 2010), 288-294.

²⁴ Kelâmcıların Hristiyanlık eleştirisinde ele aldıkları konular için bk. Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler*, 113-230; Soyal, *İslâm Kelâmcılarına Göre Teslis*, 132-179.

²⁵ Kelâmcıların Hristiyanlık eleştirilerinde kullandıkları istidlâl yöntemleri için bk. Marulcu, *İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru*, 220-258.

²⁶ Kelâmcıların varlık tasimleri ve izledikleri bu sistemin örnekleri için bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 36-50; Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *Uşûlü'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 53-105.

²⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 34. Hulûl ile sükûnu aynı kabul ederek hulûlün mekân işgal eden cevhere özgü bir vasfı olduğunu ileri süren Eş'arî bu lafzın araz için kullanılmasını uygun görmeyerek arazın cevherde var olduğu ya da cevherle kâim olduğu söylemini benimsemekte dolayısıyla bu konuda hulûl yerine *vücûd* ve *kıyâm* ibarelerini tercih etmektedir. eş-Şeyh el-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Maķâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Maşrık, ts.), 212-213. Cüveynî ise hâdis varlık taksiminde hulûl etme fiilini kullanmakta ayrıca arazların özelliklerini kendi kendine kâim olmak, kendinden başkasına hulûl etmeye ihtiyaç duymak (teftekuru ilâ halli gayrihâ), bâkî olmamak ve tehayyiz etmemek şeklinde sıralamaktadır. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 41.

²⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 35, 41.

Teâlâ'nın araz, cisim ve cevher olmadığını ispat için aklî istidlâllerde bulunmaktadır. Tanrı'nın araz kabul edilmesinin imkânsızlığını arazların karakteristik özelliklerinin Tanrı'da bulunmasının imkânsızlığı üzerinden delillendirerek ispata çalışan Cüveynî²⁹ O'na cisim isminin verilmesinin imkânsızlığını ise cismin dilde *müellef* şey şeklindeki tanımını esas alıp Tanrı'nın cüzlerden oluşmasının imkânsızlığını da ispat ederek ortaya koymaktadır.³⁰

Cüveynî *Şâmil*'in tevhid bahislerinde Allah Teâlâ'nın cihetlerden münezzehe olduğunu izah ederken Allah Teâlâ'ya cevher isminin verilmesi hususunda üç farklı yaklaşımın benimsenebileceğini ileri sürmektedir. Bunlardan birincisi Kadîm'de cevherlerin karakteristik niteliklerinin olduğunu kabul ederek Tanrı'yı cevher olarak isimlendirmektir. İkincisi Tanrı'da cevherlere ait hüküm ve niteliklerin bulunduğunu reddetmekle birlikte yine de O'na cevher ismini vermektir. Üçüncüsü O'nda cevherlere ait karakteristik niteliklerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte cevher ismini O'na vermeyi reddetmektir. Cüveynî Tanrı'ya cevher özelliklerini vermeyi reddedip yine de O'nu cevher olarak isimlendirenlerin çelişkiye düştüklerini ileri sürmektedir. Zira Cüveynî'ye göre bu görüşte olanlar, Kadîm'i cisim olarak isimlendirmekle birlikte O'nu telifle nitelemeyi reddeden ve Kadîm'e cisim derken O'nun varlığını kastettikleri iddiasında bulunanlara benzemektedirler.³¹ Bu noktada Hristiyanların da Tanrı'ya cevher ismini verirken kendilerince bir açıklama tarzı benimsediklerini belirten Cüveynî ayrı bir bölümü onların iddialarının izahı ve tenkidine ayıracağını söylemektedir.³² Nitekim *Şâmil*'de tevhid başlığı altında Hristiyanlara reddiye için açtığı alt başlıkta bu konuyu ele almaktadır.

Şâmil'in başında cevher ve özellikleri hakkındaki hususları açıklayan Cüveynî Tanrı'nın cevher olarak isimlendirilmesi iddiasına bu açıklamalarını temel alarak karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda öncelikle cevher ve cevherin yer kaplama (tehayyüz), arazları taşıma, sayı, sınır ve köşe ile nitelenme, benzerlerine temas etme ve benzerleriyle uyum içinde bulunmasının mümkün olması gibi özelliklerini, cevherin yok olmasının da hudûsunun da imkânı meselelerini ele almakta özellikle cevherin yok olma ve var olma imkânının Allah Teâlâ'nın münezzehe kılınması gereken hususlar olduğunu ifade etmektedir. Cevherlerle ilgili bu açıklamadan sonra Hristiyanlara cevhere atfedilen bu özelliklerin tümünün ya da bazısının Kadîm'e atfedilmesini kabul edip etmediklerini sormakta ve her iki durumu da çürüten de-

²⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 309-310.

³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 208-209, 221-225.

³¹ Kitap, sünnet ve icmâ bakımından Allah Teâlâ'nın cisim olduğuna dair herhangi bir delil bulunmadığını ileri süren Cüveynî Arap dilcilerinin "vücûd"u cisim olarak isimlendirmediklerine ayrıca arazları vücûd ile nitelediklerine işaret etmektedir. Dolayısıyla vücûd, cisim olarak isimlendirildiği takdirde dilcilerin arazları vücûd ile nitelemekten kaçınacaklarını belirtmektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 225-227.

³² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 286-287.

liller getirdiğini belirtmektedir.³³ Nitekim Cüveynî Kadîm'in tehayyüzü ve cihetlere tahsisinin ayrıca O'nun hâdislerden kabul edilmesinin söz konusu olmadığı hususlarında Hristiyanların Ehl-i hakk ile aynı fikirde olduğuna dikkat çekmektedir. Kadîm'in cevherin özelliklerinden ve hudûs belirtilerinden münezzehe oluşunun her iki taraf için de sâbit olduğunu belirten Cüveynî geriye sadece cevher isminin Tanrı için kullanılması tartışması kaldığını ifade ederek bu konuya eğilmektedir.³⁴

Tartışmaya tanrıların cevher olarak isimlendirmek için bir delillerinin bulunup bulunmadığı sorusunu Hristiyanlara yönelterek başlayan Cüveynî bu isimlendirmeyi delil olmadan yapmaları halinde onları destekleyecek herhangi bir hüccetin bulunmadığını itiraf etmiş olabileceklerini bunun ise kabul edilemeyecek bir durum olduğunu ileri sürmektedir.³⁵

Hristiyanların cevher isimlendirmesini bir delile dayandırdıklarını ileri sürmeleri ihtimalini de dikkate alan Cüveynî delile ulaşma vasıtalarının akıl, Resûl'ün getirdiği kitap ve ümmet icmâsının hükmüyle sınırlı olduğunu hatırlatmaktadır. Tanrı'ya cevher isminin verilmesinin bu delillerden hiçbirleriyle temellendirilemeyeceğini ortaya koymak için Cüveynî Hristiyanların bu konuda ileri sürebilecekleri iddiaları tek tek ele almaktadır. Buna göre Tanrı'ya cevher isminin verilmesini akılla ispatın mümkün olmadığını ifade eden Cüveynî akılların dilin ispatı, isimlerin tespiti ve müsemmalara tahsisleri noktasında delil kabul edilmediğini bu hususların insanların uzlaşması, ıstılah veya tevkîfi olarak belirlendiklerini söylemektedir.³⁶ Kadîm'in cevher olarak isimlendirilmesinde Kitâb'ın da delil olamayacağını savunan Cüveynî Hristiyanların kutsal kitabında Allah Teâlâ'ya bu ismin verilmediğine dikkat çekmekte dahası onların kitabı Arapça dahi olmadığı için böyle bir isimlendirmenin söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Nitekim Hristiyanlardan hiç kimse İncil'in böyle bir isimlendirmeyi ihtiva ettiğini iddia etmemektedir. Cevher isimlendirmesine icmâyı delil gösteremeyeceklerini zira onlara göre icmânın kesinlik sağlayan bir hüccet olmadığını belirten Cüveynî böylece bu isimlendirmeyi temellendirecekleri kesin hiçbir delil bulunmadığının ortaya çıktığını söylemektedir. Cüveynî Arap dilinden tercüme edildiğinde cevher ismine ulaştıklarını savunmalarını da mümkün görmemektedir. Bahsi geçen tercümenin nedeninin tıpkı cevherin kendi kendine kâim olması gibi Kadîm'in de kendi kendine kâim olduğunu böylece O'nu cevher oluşla nitelemenin gerektiğini iddia etmeleri durumunda ise

³³ Cüveynî *eş-Şâmil*'in tevhid bölümünde Allah Teâlâ'ya cihet atfedilmesi ve tehayyüle nitelenmesinin, hâdislerin O'nunla kâim olmasının imkânsızlığı bağlamında Kadîm'in arazları taşımasının imkânsızlığı gibi meseleleri ele almaktadır. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 286,-296, 300-305. Dolayısıyla cevhere ait özelliklerin Allah Teâlâ'ya nisbet edilebileceği şeklindeki iddiaları çürüten delilleri getirdiğinden bahsederken eserin bu kısımlarına işaret etmiş olmaktadır.

³⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 330.

³⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 330-331.

³⁶ Kelâm tartışmalarında Arap dilinin etkisi için bk. Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37-79.

Cüveynî bu iddialarının birkaç yönden geçersiz olduğunu söylemektedir. Birincisi Arap dilinde *kâim bi'n-nefs* tabirinin cevher anlamına gelmemesidir. Nitekim Cüveynî'nin ifadesine göre Araplar ve Arap dilcileri cevhere bu anlamı vermeyi kabul etmezler. Dolayısıyla onların bu iddiaları vahiy tarafından desteklenmediği gibi dilin kapsamının da dışındadır.³⁷

Hristiyanların cevhere *kâim bi'n-nefs* anlamı vermeleri nedeniyle Tanrı'yı cevher olarak isimlendirmelerinin doğru olmadığını ispat bakımından Cüveynî *kâim bi'n-nefs* ifadesinin anlamı konusuna değinmektedir. Cüveynî'nin ifadesine göre Ehl-i hakk'ın *kâim bi'n-nefs*'e verdiği birkaç anlam vardır. Bazıları bu ifadeye “kendisiyle kâim olacağı bir mahalle ihtiyaç duymayan mevcut” anlamını vermiştir. Bu gruba göre *kıyâm bi'n-nefs* hâdis cevher için kullanılır. Fakat her ne kadar varlık cevher için lazım olsa da cevherin cevher olmasının sebebi varlık olmadığı gibi onun *kâim bi'n-nefs* olması da değildir. Dolayısıyla nasıl ki varlık cevher için gerekli olmasına rağmen “cevher oluşun” sebebi değilse aynı şekilde cevherin *kıyâm bi'n-nefs* oluşu da onun “cevher oluşunun” muktezâsı değildir. Cüveynî'nin ifadesine göre Hristiyanlar ise cevhere *kâim bi'n-nefs* oluşu nedeniyle cevher demekte fakat bu görüşlerini herhangi bir delille temellendirememektedirler.³⁸

Cüveynî'nin nakline göre Ehl-i Hakk'tan Ebû İshâk el-İsferâyîni (öl. 418/1027) gibi bazı kimseler *kâim bi'n-nefs* ifadesinin mutlak olarak hiçbir şeye ihtiyaç duymayan (el-ganiyyu'l-mutlak), mahalden ve bir belirleyiciden (muhasıs) müstağni olan anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre Ebû İshâk Allah Teâlâ dışında *kâim bi'n-nefs* bir varlık bulunmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla bir şeye ihtiyaç duymama niteliği ile gerçek anlamda nitelenen sadece Allah Teâlâ'dır ve O her bakımdan herhangi bir şeye ihtiyaç duymaktan münezzehtir. *Kâim bi'n-nefs* ifadesine bu anlamın verilmesi Allah Teâlâ'nın mahalle muhtaç olmadığının delilinin de temelini oluşturmaktadır. Nitekim Cüveynî'nin ifade ettiği bu delile göre şayet Allah Teâlâ bir mahalle hulûl etmiş ve bu mahalle ihtiyaç duyuyor olsaydı o zaman söz konusu bu mahallin kadîm olması ve aynı zamanda Allah Teâlâ'nın da sıfatı

³⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 331. Eş'arî'nin nakline göre Hristiyanlar cevheri “kendi zâtıyla kâim olan şey” şeklinde tanımlamaktadırlar. Onlara göre kendi zâtıyla kâim olan her şey cevherdir ve cevher olan her şey de kendi zâtıyla kâimdir. Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâil b. İshak el-Eş'arî, *Kitâbü Makâlâti'l-İslâmiyyin ve'htilâfi'l-Mu'allim*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1950), 2/8. Alnoor Dhanani'ye göre Hristiyanların cevheri bu şekilde tanımlamaları onlara teslis inancına işaret edecek şekilde Tanrı'ya cevher ismini verme imkânı sağlamaktadır. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 56.

³⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 331. Tanrı'ya cihet atfedilenlerin delillerinden biri de yine *kıyâm bi'n-nefs* ibaresine dayanmaktadır. Nitekim onlar *kıyâm bi'n-nefs*in tehayyüz demek olduğunu arazın da tehayyüzü olmadığı için kendine kâim olmadığını dahası varlıkların tehayyüz eden ve etmeyen şeklinde taksim edildiğini bu bağlamda Kadîm Teâlâ da gayr-ı mütehayyiz olursa kendi kendine kâim olmayan arazlar gibi olacağını ileri sürmektedirler. Buna karşılık olarak ise Cüveynî *kıyâm bi'n-nefs*'in mahalden müstağni olmak demek olduğunu ifade etmektedir. Cüveynî'ye göre *kıyâm bi'n-nefs* niteliğine sahip olma şartı tehayyüz değildir. Aynı şekilde bir mananın, kâim olacağı bir şeye ihtiyaç duyması için de o mananın tehayyüzünün yokluğu zorunlu değildir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 297-298.

olması gerekecekti. Zira her mahal kendisinde kâim olan şeyle mevsuftur. Halbuki sıfatın, manaların gerektirdiği hükümlerle vasıflanması imkânsızdır. Cüveynî'nin de ifade ettiği üzere bütün bunlar hâdis cevher için geçerli değildir. Zira cevherin varlığının aslı, kudrete ihtiyaç duyar. Yani cevher, hulûl edecek bir mahalle ihtiyaç duymasa dahi varlığının başlangıcı için yine de belirleyici bir kudret sahibine muhtaçtır. Cevherin varlığının sürekliliği ise bekânın teceddüdüne ihtiyaç duyar.³⁹ Dolayısıyla cevher hem varlığının başlangıcı hem de devamı için kudret sahibi bir yaratıcıya muhtaçtır. Bu yüzden de ganiyyu'l-mutlak anlamında kullanılınca *kıyâm bi'n-nefs* sıfatı, cevher için tahakkuk etmez.

Cüveynî'ye göre *kâim bi'n-nefs* ifadesine yönelik bu açıklama, ilk zikredilen “kendi kendine kâim olma” anlamıyla karşılaştırıldığında dil açısından daha uygun bir açıklamadır. Nitekim Araplar *kâim bi'n-nefs* ifadesiyle sadece kendi kendine yetme ve ihtiyaç duymama özelliklerini taşıyan varlığı kastetmişlerdir. Bazı imamlar ise *kâim bi'n-nefs* tabiri ile “Herhangi bir yardımcı olmadan dilediğini yapan” anlamını kastetmişlerdir. Dolayısıyla Araplar kendi kendine yeten/zâtı bakımından bağımsız (müstebidden bi nefsihi) olarak kabul edilen ve başkasının yardımına ve desteğine ihtiyaç duymayan varlık için bu tabiri kullanmışlardır. Bu tanıma göre Allah Teâlâ dışında *kâim bi'n-nefs* bir varlık yoktur. Böylece şâhid âlemdeki varlıklar için *kıyâm bi'n-nefs* vasfının kullanılması imkânsız kılınmaktadır. Bu nedenle Cüveynî cevher ve *kâim bi'n-nefs* oluş arasında gâib bakımından irtibat kurmak için şâhid âlem açısından cevhere *kıyâm bi'n-nefs* özelliğinin verilemeyeceğini ileri sürmektedir.⁴⁰

Cüveynî'nin nakline göre Hristiyanlar bir şeyin aslının dilde cevher olarak ifade edildiğini görmeleri nedeniyle Tanrı'yı cevher olarak isimlendirdiklerini belirterek bir adamın nesebininin de *cevheruhu* şeklinde isimlendirildiğine ve bir giysinin aslının kalitesinin cevher ile ifade edildiğine bu bağlamda “giysinin cevheri vardır” (sevibun lehu cevherun) denildiğine de işaret ederler. Kadîm'in uknumlarla nitelendiğini ve uknumların bir aslı olduğunu ileri süren Hristiyanlar bu nedenle de O'nun cevher olduğunu savunurlar. Fakat Cüveynî cevher lafzı ile *asl* anlamının kastedilmesi noktasında da Hristiyanlara karşı çıkmaktadır. Ona göre cevher ile bir şeyin değeri, kıymeti veya zâtı ifade edilir. Bu yüzden de kılıcın izi ve benzersizliği⁴¹ kılıcın ucunun kıymeti nedeniyle cevher olarak isimlendirilir. Aynı şekilde bazı kıymetli taşlar da cevher olarak isimlendirilmiştir. Dahası Hristiyanların ileri sür-

³⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 332; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddin Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Uşûli'l-Tiikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmunim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 33-34.

⁴⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 332.

⁴¹ Makalemizde esas aldığımız Beyrut nüshasında “kılıcın benzersizliği” anlamında *feriduhû* lafzı kullanılırken Neşşar tahkikinde “kılıç üzerindeki süsler ve ışık yansımaları” anlamındaki *firinduhu* lafzı tercih edilmiştir. Krş. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Uşûli'd-Din*, thk. Ali Sami en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 575.

düğü gibi cevhere *asl* anlamını vermek mümkün olsaydı o zaman Kadîm'e de *asl* isminin verilmesi gerekirdi ki bu, Hristiyanların da kabul etmeyip mümkün görmedikleri bir isimlendirmedir. Üstelik onlara göre uknumlar karakteristik özellikler hükmünde olup zât üzerine zâid vasıflardan değildir. Dolayısıyla şayet karakteristik özellikler ile nitelenmiş uknumlarla mevsuf olduğu için O'nu cevher olarak isimlendirmek gerekseydi aynı şekilde arazın da cevher olarak isimlendirilmesi gerekirdi. Zira her arazın bir takım karakteristik özellikleri ve zâtî sıfatları vardır. Söz gelimi ilim, araz olmak ve ilim olmakla nitelenir. Böylece ilim, zâtının sıfatları için asıl olur. Bu sıfatlar için bir asıl olduğunda da cevher olur.⁴²

Cüveynî cevher bahsinde kendisinin izah etmediği fakat Bâkılânî (öl. 403/1013) tarafından ele alınan bir başka meseleye daha işaret etmektedir. Bu mesele Hristiyanların şâhid âlemde mevcudu cevher ve cevher olmayan şeklindeki taksimleriyle ilişkilidir. Nitekim bu taksimleri nedeniyle bazen her mevcudun sıfat veya cevher olması gerektiğini iddia etmiş bazen de her mevcudun sıfat veya mevsuf olduğunu söyledikten sonra her mevsufun da cevher olduğunu iddia etmişlerdir.⁴³ Bâkılânî'nin ifadesine göre Hristiyanlar varlığı cevher-araz, kâim bi'n-nefs-kâim bi'l-gayr şeklinde de taksim etmekte ve kâim bi'n-nefs olanın cevher, kâim bi'l-gayr olanın ise araz olduğunu belirterek Allah Teâlâ'nın kâim bi'l-gayr yani araz olmasının imkânsızlığından hareketle O'nun cevher olduğuna hükmetmekte ve böylece teolojilerini ontolojilerine uygun hale getirmeye çalışmaktadırlar.⁴⁴ Cüveynî'ye göre Hristiyanlar bu taksimlerinde sadece şâhid âleme bağlı kalmışlardır. Gâibi dikkate almadan salt şâhid ile istişhâd etmek ise ona göre inkâra (ta'til) ve dehr görüşünü benimsemeye sevk etmektedir. Zira bu husus, şâhide bağlı kalarak hâdis olmayan hiçbir mevcut olmadığını ileri sürmeyi gerektirmektedir.⁴⁵ Cüveynî'ye göre bu durumda şâhide bağlı olarak kadîm dehrin de mütehayyiz ve birtakım yönlere özgü olduğunu ayrıca arazları kabul eden olduğunu savunmaları gerekecektir. Bunlar ise Hristiyanların dahi kabulden kaçındıkları hususlardır. Nitekim ilâhı sınırlardan,

⁴² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 333.

⁴³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 337.

⁴⁴ Bâkılânî, *et-Temhid*, 93-94.

⁴⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 337. İbn Hazm'ın nakline göre ise Hristiyanlar varlıkları öncelikle canlı ve cansız diye iki kısma ayırmakta ardından canlıları da konuşan (nâtik) ve konuşmayan (gayr-ı nâtik) şeklinde sınıflandırarak Tanrı'nın canlı-nâtik olduğunu ileri sürmektedirler. İbn Hazm bir cinsin altında bir faslın yerleştirilmesi yani canlı cinsi kapsamına nâtik ve gayr-ı nâtik fasllarının yerleştirilmesi şeklindeki bir taksime Tanrı'nın tabi tutulmasını yanlış bulmaktadır. Zira bu taksime göre Tanrı önce canlı cinsinden kabul edilecek ardından nâtik bir varlık olarak tanımlanınca cins ve fasıldan mürekkep bir varlık gibi anlaşılacaktır. Mürekkep olan her varlık ise muhdestir. Bu nedenle İbn Hazm, Hristiyanların varlık taksimine tabiata en yakın kısımdan başlamaları gerektiğini dolayısıyla varlığı cevher ve cevher olmayan şeklinde taksim edip Tanrı'yı da cevher kapsamına dahil etmeleri lazım geldiğini belirtmektedir. Tanrı'yı cevher kısmına dahil ettiklerinde ise O'nu cevher ile sınırlandırmış olurlar ki sınırlandırılmış olan her şey muhdestir. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyr (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1996), 1/114-115.

bölgelerden, cihetlerden, arazları ve hâdisleri kabulden münezzeh kılmak onların da benimsediği ilkelere dindir.⁴⁶

2.2. Uknumlarla İlgili Eleştiriler

Mezhep ve fırka farklılıklarına rağmen Hristiyanların teslisi kabul etme ve teslisi uknumlarla açıklama noktasında ittifak ettiklerini belirten Cüveynî uknum meselesini ilâhî zât ile sıfatlar, sıfatların taalluku ve ahval bahisleri ile ilişkilendirerek ele almaktadır.⁴⁷ Uknum fikrini eleştirirken arazların mütecânis olmayışı, her bir araz türünün farklı sonuçlara yol açması gibi ilkelere dikkat çekmekte ayrıca uknumların üçle sınırlı olmayabileceği üzerinden argümanlar geliştirmektedir. Nitekim Hristiyanlar vücûd, hayat ve ilmin cevherin üç uknumu olduğunu savunmakta ve sıfatları kabul eden Ehl-i hakkın aksine hayat ve ilmin mevsuf üzerine zâid birer vasıf olmadıklarını, cevherin zâtî iki sıfatı olduklarını iddia etmektedirler. Cüveynî'nin ifadesine göre Hristiyanlar uknumları bazen baba, oğul ve ruh şeklinde ifade etmekte ve baba ile vücûdu, oğul ile Tanrı'nın bedenlendiği Mesih'i, ruh ile de hayatı kastetmektedirler. Bazen de ilmi kelime olarak isimlendirmekte fakat kelime ile mana sıfatı olarak kabul ettikleri kelâmı kastetmemektedirler. Ancak kelimeyi ilim ile ifade etmekle birlikte oğul olarak bedenlenme ve Mesih'le birleşme gerçekleşmeden önce ilmi oğul olarak isimlendirmemektedirler. Aksine onlara göre Mesih, -kendisine enkarne olanla birlikte- oğuldur.⁴⁸

Hristiyanların uknum anlayışına yönelik bu açıklamalardan sonra Cüveynî uknumları neden üçle sınırladıklarını ve uknumların dört ya da daha fazla sayıda olduğunu iddia edenlere ne cevap vereceklerini sorgulamaktadır. Hristiyanların, uknumların zorunlu özellikler ve lazım sıfatlar (el-havâssu'l-vâcibe ve es-sıfâtü'l-lâzıme) oldukları ve sadece zikrettikleri üç sıfatın uknum olabileceği sözlerini Cüveynî salt iddia olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda uknumları vücûd, hayat ve ilim ile sınırlayan Hristiyanların dördüncü bir uknumun varlığı söz gelimi kudretin dördüncü bir uknum olduğu iddiasına ne cevap vereceklerini sormaktadır. Cüveynî bu soru karşısında ihtilaflı görüşler ileri sürüp bocalayacaklarını ön görmektedir. Nitekim kimisi hayatın kudretin yerine geçebileceğini ileri sürmektedir ki Cüveynî bu iddiaya hayatın ilmin yerine de geçip geçmediği sorusuyla mukâbele etmekte ve bu soruya cevap veremeyeceklerini söylemektedir. Bu bağlamda Cüveynî, canlının (hayy) ilimden yoksun kalabileceğini fakat kudretten yoksun

⁴⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 337. Şehristânî de Hristiyanların, kendi zâtıyla kâim olmasını kastederek Allah Teâlâ'nın cevher-i vâhid olduğunu iddia etmekle birlikte O'nun tehayyüzü ve hacmi bulunmadığını savunduklarına işaret etmektedir. Onlara göre Tanrı, cevheriyeti bakımından bir, uknumluk bakımından ise üçtür. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/263.

⁴⁷ Cüveynî uknumlarla ahval fikrinin benzerliği iddialarını ikisi arasındaki farkları belirterek çürütmektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 333-334.

⁴⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 333-334. Cüveynî'nin bütün Hristiyanlara attığı, ilim uknumunun nâsûta büründükten sonra oğul olarak isimlendirildiği şeklindeki görüş aslında Melkâilere aittir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/266.

kalamayacağını ileri sürenlere bunun şüpheli bir söylem olduğu nitekim şahid âlemde bir canlının bütün ilimlerden yoksun kalmasının mümkün olması gibi aynı şekilde kudretten de yoksun kalmasının mümkün olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Cüveynî bu söylemlerini yine kendilerinin şahid bakımından yalanladıklarına zira onların ilkesine göre de şahid âlemde kudretin, hayat üzerine zâid olduğu yani hayattan ayrı olduğu fikrinin kabul bulduğuna dikkat çekmektedir. Kaldı ki Cüveynî'nin de ifade ettiği üzere hasımdan herhangi biri çıkıp da bir kimsenin kudretinin o kimsenin hayatı olduğunu savunmamaktadır. Bu nedenle iddialarının dayanağı geçersizdir. Cüveynî'nin ifadesine göre şahid âlemde hayatın kudret olduğunu iddia eden kimsenin bu tavrı onu arazların inkârına ve arazların varlığını ispat yolunu tıkamasına sevk eder. Oysaki şahid âlemde bizler canlı bir varlığın bazen bir şeye güç yetirirken bazen ise aynı şey hakkında acizyet gösterdiğini tıpkı bir varlığı bazen hareketli bazen de sâkin olarak görmemiz gibi müşahede etmekte ve bu yolla arazların varlığını bilmekteyiz. Kaldı ki kudretin inkârı hayatın ve arazların bütünüünün inkârından daha uygundur.⁴⁹

Görüldüğü üzere Cüveynî uknumların üçten fazla olabileceği ve kudretin de uknum sayılabileceği tartışmasında kudretin hayat olduğunun söylenmesi ile mukabele edenlerin arazları inkâr etmiş olacağını söyleyerek mevzuyu arazlara getirmekte ve tartışmayı yine arazlar temelinde devam ettirmektedir. Nitekim Cüveynî'ye göre tıpkı her farklı araz ikilisi gibi hayat ve kudretin yol açtıkları sonuçlar da farklılık gösterir. Zira hayat, kâim olduğu mahalden başkasına taalluk eden bir özellik taşımazken kudret ise mahalleri farklı olan makdurlara taalluk etmektedir.⁵⁰ Cüveynî'nin bu ifadeleri farklı arazların varlığı ve mütecanis cevherlerden oluşan cisimlerde farklılığı sağlayan unsurun arazlar olduğu hususuna işaret etmektedir. Nitekim Bağdâdî'nin de belirttiği üzere arazların varlığını kabul edenlerin çoğu, arazların farklı cinsleri olduğu ve bu cinslerin de cisimlerin veya cismin kısımlarının cinsinden olmadıkları görüşünü benimsemektedirler. Cisimlerin arazlardan oluştuğunu kabul eden Dırâr (öl. 200/815) ile Neccâr (öl. 230/845) ve tek araz olarak hareketi kabul eden Nazzâm (öl. 231/845) ise çoğunluğun görüşüne muhalefet etmektedirler.⁵¹ Cüveynî hayat ve kudretin aynı kabul edilmesinin arazların inkârı sonucuna yol açacağını iddia ederek farklı iki arazı aynı kabul etmenin, araz türlerini tek çatıda toplayarak arazların tecânüsünü savunmanın aslında arazları inkâr demek olduğuna ve arazları mütecanis kabul edince de arazların varlığını ispat delilinin ortadan kaldırılmış olacağına işaret etmiş olmaktadır. Nitekim Eş'arî de (öl. 324/935) arazları inkâr edenleri açıklarken Mennâniyye, Deysâniyye veya

⁴⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 334-335.

⁵⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 335.

⁵¹ Bağdâdî, *Uşûlü'd-Dîn*, 66.

Tabiatçılar gibi belirli nitelikleri cismi oluşturan temel unsur olarak kabul edenleri arazları inkâr edenler içinde saymaktadır.⁵²

İlmi hayat olarak kabul edip etmedikleri sorulduğunda bu ikisinin birbirinden ayrı olduğunu zira ilmin aksine aşırılık ve ayrıntının (mübâlağa ve tafsil) gerçekleşmesinin hayat hakkında imkânsız olduğunu ve nitekim ‘bu, şundan daha iyi bilir’ (haza a’lemu min hâzâ) ifadesinin buna işaret ettiğini ileri süreceklerini belirten Cüveynî onların bu söyleminin kudret bağlamında onlara yöneltilebileceğine işaret etmektedir. Nitekim aşırılık kudret hakkında da mümkündür. Onlar ise kudreti aşırılığın gerçekleşmediği şeye yöneltmişlerdir. Cüveynî’nin ifadesine göre Hristiyanların bu konudaki dayanakları uknumların cevherin karakteristik nitelikleri olduklarını ileri sürmeleri ve zât sıfatı olan niteliğin hükmünün onu gerektirmesi ve başkasına geçişliliğinin olmadığını savunmalarıdır. Onlara göre bu durum uknumlardan kabul ettikleri vücûd için, cevhere tahsis edilmesi nedeniyle hayat için ve cevherin bilgisi olması bakımından cevhere tahsis edilen ilim için de geçerlidir. Kudret ise bizzat kendine tahsis olmayıp aksine başkasına taalluk etmektedir. Zira Kadîm Cevher’in makdûr olması imkânsızdır.⁵³ Cüveynî’ye göre onların söylemlerinin yanlışlığı birkaç yönden ortaya çıkmaktadır. Nitekim kudretin hayata yöneltildiğini yani hayatın kudret yerine geçtiğini iddia ettikten sonra işler sıklaşınca da kudretin aksine hayatın Kadîm Cevher’e özgü olduğunu ileri sürerek kendi kendileriyle çelişirler. Cüveynî’ye göre bu, kudretin hayattan farklı ve sonucu bakımından ondan ayrı olduğunu itiraf etmeleri anlamına gelmektedir. Dolayısıyla taalluk noktasında hükmü cevhere teaddi eden şeyin teaddi etmeyen şeyle aynı olamayacağı ortaya çıkar. Yani hükmü cevhere ilişen şey ile cevhere ilişmeyen şey birbirinden ayrıdır. Nitekim ilmin uknum olmasının, cevherden başkasına taalluku nedeniyle olup olmadığı sorulduğunda ilmin uknum oluşunu onun başkasına değil de zâta taalluk etmesi nedenine bağlayan Hristiyanlara Cüveynî’nin verdiği cevap, başkasına taalluk etmesi bakımından değil de cevherin kendisini görmesi nedeniyle bakmayı da (ibsâr) uknum kabul etmeleri gerekeceğidir.⁵⁴

Cüveynî’ye göre bir sıfat; zâttan dolayı ilmi gerektirmesi nedeniyle değil ancak cevherin karakteristik niteliği olması, cevherin o nitelikle mevsuf olması ve müteallaklara taalluk etmesi bakımından cevherin uknumu olabilir. Yani ilim, cevher onunla mâlum olduğu için değil onunla âlim olduğu için cevherin sıfatıdır. Cevherin âlim oluşu, ister zâtı ister başkası nedeniyle olsun onun için zorunludur. Cüveynî’ye göre ilim, bir zâtta kâim olduğunda ya da Hristiyanların söylemiyle

⁵² Eş’arî, *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 2/34-38.

⁵³ Nitekim arazlar müteallik olanlar ve olmayanlar şeklinde taksim edildiğinde kudret arazi taallukunda tek bir şeyi aşan arazlar içinde değerlendirilirken ilim ise sadece tek bir şeye taalluk eden yani sadece kâim olduğu zâta etki eden araz olarak kabul edilmektedir. Yine kudret arazi, zâttan dolayı başkasına taalluk eden arazlar kapsamındadır. Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi Ahkâmî’l-Cevâhir ve’l-A’râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Institut Français D’archéologie Orientale, 2009), 1/7.

⁵⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 335-336.

zâtın bir niteliği olduğunda ilmin o zât için gerektirdiği hüküm, zâtın malum olması değil âlim olmasıdır. Nitekim Cüveynî'ye göre ilim, kendisi nedeniyle mâlum olan şeyin sıfatı olsaydı hâdis ilmin de Kâdim'in sıfatı olması gerekirdi. Zira Kadîm, bu hâdis ilim sayesinde bilinmekte yani onun sayesinde mâlum olmaktadır. Hristiyanlara göre cevherin uknumu olan ilmin, bütün hâdislerin bilinen olmasını sağladığı için bütün hadislerin de uknumu olması gerekirdi ki Cüveynî bu hususun onların görüşünü nakzedeceğine işaret ederek iddialarının geçersizliğinin böylece ortaya çıktığını ifade etmektedir. Kaldı ki görüşlerinde ısrarcı olmaları durumunda cevher için gerekli olup onu aşmaması yani sadece ait olduğu cevhere etki etmesi bakımından cevherin bekâsının da dördüncü bir uknum olduğunu söylemeleri gerekecektir. Bekânın vücûdun aynısı olduğunu ileri sürmeleri de geçersiz bir iddia olacaktır. Zira bekânın vücûd olması durumunda her mevcudun bâkî olması hatta hâdisin de ilk hudûs ânında vücûd onun için tahakkuk etmiş olacağından bâkî olması gerekecektir ki Cüveynî bunun mümkün olmadığını söylemektedir. Dahası vücûdu cevher için sıfat hükmü bakımından uknum kabul edenin bunu savunması da mümkün değildir. Zira vücûdun, cevherin zâtı üzerine zâid bir uknum olmasını imkânsız görmeyen, bekânın da vücûd üzerine zâid bir uknum olmasını imkânsız görmeyecektir. Dolayısıyla Hristiyanların cevherin *kâim bi'n-nefs* oluşunu da kadîm bir şey oluşunu da uknumlar olarak kabul etmeleri gerekecektir. Ayrıca irâde ve kelâmın da birer uknum oluşu konusunda ilzâm edildiklerinde irâde ve kelâmın hâdis olduklarını iddia edeceklerini belirten Cüveynî bu durumda da irâde ve kelâmın kıdemine dair delillerin dile getirileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda onları ilzâm için irâdenin hâdis olduğunu söylemeleri gibi ilmin de hâdis olduğunu söylemeleri gerekeceğini bu ikisinin birbirinden ayrı olduğunu ileri sürmek istemeleri durumunda ise aralarında bir fark bulamayacaklarını dile getirmektedir.⁵⁵

2.3. İttihâd / Enkarnasyon Fikrine Yönelik Eleştiriler

Tanrı'nın İsâ'da bedenlendiğini iddia eden Hristiyanların bu bedenlenmenin yani ittihâdın mahiyeti konusunda kendi içlerinde birbirlerini tekfire sevk edecek derecede ihtilaflar bulunduğunu belirten Cüveynî Hristiyanların bu konuda ileri sürdükleri hulûl, ihtilât-ımtizâc ve zuhûr şeklindeki üç farklı ittihâd yorumundan bahsetmekte ve bu üç yorumun her birini ayrı ayrı ele alarak ittihâd fikrinin yanlışlığını ağırlıklı olarak cevher-araz ilişkisi üzerinden açıklamaktadır. Cüveynî'nin naklettiği üzere Hristiyanların çoğunluğuna göre tıpkı bir arazın, mahalline hulûl etmesi gibi kelime de Mesih'e hulûl etmiştir.⁵⁶ Hristiyanların bu grubu burada Ke-

⁵⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 336-337.

⁵⁶ Hristiyanların çoğunluğunun, ittihâdı arazın cevhere hulûlü şeklinde yorumladıkları ifade edilmekle birlikte bu çoğunluğun Hristiyanların hangi mezhebine bağlı olduğu belirtilmemektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 338; Bâkullânî, *et-Temhid*, 107-108.

lime ile cevherin bir uknumu olan ilmi kastetmektedirler.⁵⁷ Yâkubî ve Nesturîlerden bir grup, bedenlenmeyi ihtilât ve imtizâc ile ifade ederek tıpkı şarabın süte karışması gibi kelimenin de Mesih'in bedenine ihtilât ve imtizâc ettiğini ileri sürerler. Yâkubilerin çoğunluğu ise ihtilât ve imtizâc neticesinde kelimenin et ve kana dönüştüğünü savunurlar. Rum Hristiyanları da ittihâda ihtilât ve imtizâc manası vermelerine rağmen kelimenin Mesih'e imtizâcından sonra bu ikisinin yani kelime ve Mesih'in tek bir şeye dönüştüğünü yani ikinin bir, çoğun da az olduğunu savunurlar. Burada çokluk ile ihtilât öncesini, azlık ile ise ittihâdı kastederler. İttihâd hakkındaki son görüş ittihâdın, Tanrı'nın insanda zuhûr etmesi şeklindeki yorumudur.⁵⁸ İttihâdın zuhûr yorumuna yönelik eleştiriler cevher-araz merkezli olmadığından bu eleştirilere çalışmamızda yer verilmeyecek ve sadece ittihâdın ilk iki yorumuna yönelik argümanlardan bahsedilecektir.

Cüveynî, kelime uknumu ile Mesih'in ittihâdını arazın, mahalle hulûlüne benzeten görüşü cevher-araz-cisim ilişkisi bağlamında eleştirmektedir.⁵⁹ Cüveynî'nin bu iddiayı çürütmek için ileri sürdüğü ilk argüman bir arazın aynı anda iki veya daha fazla mahalde birden bulunmasının imkânsızlığı ilkesine dayanmaktadır. Nitekim Cüveynî, tıpkı İmam Eş'arî gibi arazların iki mahalde birden bulunmasının imkânsızlığını savunmakta ve tek bir arazın kendi başına kâim iki zâtta da kâim olmasının imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre şayet tek bir arazın birden fazla cevherde/zâtta bulunması mümkün olsaydı o zaman tek bir siyahlık arazının âlemin cevherlerinin tümüyle kâim olması da mümkün olurdu. Ayrıca ona göre bir arazın gerektirdiği hüküm, bu arazın var olduğu mahalle özgü olup bu hüküm diğer mahaller için geçerli değildir.⁶⁰ Bu bağlamda Cüveynî kelimenin Mesih'e hulûl ettiğini iddia edenlere bu kelimenin Kadîm Cevher'den ayrıldığını mı yoksa tıpkı Mesih'le ittihâd söylemindeki gibi Kadîm Cevher'e tahsis mi edildiğini sormaktadır. Cüveynî bu sorusuna kelimenin Kadîm Cevher'den ayrıldığı şeklinde cevap verilmesi durumunda kelimenin, Kadîm Cevher'e özgü olmasına rağmen nasıl olup da ondan ayrılıp başkasına hulûl ettiği sorusunu yönelterek karşı çıkmaktadır. Bu noktada Cüveynî Hristiyanların da bir arazın iki ve daha fazla mahalde kâim olmasının imkânsızlığını kabul ettiklerini hatırlatmakta ve bunu hâdis arazlar hakkında imkânsız görmeleri nedeniyle kadîm uknumlar için de imkânsız görmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim zât sıfatları daha elzem oldukları için araz hakkında imkânsız gördüklerini zât sıfatı için imkânsız görmeleri daha uygundur. Buna göre mahallinde kâim olan arazın o mahalden yok olmasının başkasının ikinci kere ya-

⁵⁷ Şehristânî'nin ifadesine göre teslise inananların tümü kadîmin muhdes ile birleşmeyeceği fakat kelime uknumu ile birleşebileceği noktasında ittifak etmişlerdir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/271.

⁵⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 338.

⁵⁹ Bâkullânî ittihâdın hulûl şeklindeki yorumunu hulûlün, ictimâ ve mümâset olmaksızın düşünilemeyeceğini öne sürerek eleştirmekte ve bu bağlamda hulûl yorumunu benimseyenlerin, Kadîm'in muhdes bir varlıkla ictimâ ve mümâseti fikrini de reddedemeyeceklerini belirtmektedir. Bâkullânî, *et-Temhîd*, 110-112.

⁶⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 214-215; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 245.

ratılmasıyla birlikte mümkün olması ve fakat zât sıfatının zâttan yok olmasının mümkün olmaması sebebiyle bu imkânsızlığın zât sıfatlarına nisbeti daha uygun olacaktır.⁶¹

Kelimenin Mesih'e arazın mahalle hulûlü gibi hulûl ettiği hususundaki eleştirilerinden biri de arazların intikalinin imkânsızlığı ilkesine dayanmaktadır. Kaynaklarda akıl sahiplerinin arazların bir mahalden bir başka mahalle intikal edemeyeceği hususunda ittifak ettikleri belirtilmektedir. Mütetekellimler arazın intikalinin imkânsızlığını, intikalin ancak mütehayyiz varlıklar için söz konusu olması, arazların ise mütehayyiz olmamaları nedenine bağlamaktadırlar.⁶² Nitekim Cüveynî de diğer kelâmcılar gibi intikalin sadece mütehayyiz varlıkların sıfatlarından olduğunu ileri sürerek arazların intikalini imkânsız görmekte ve tehayyüzü cevherin zâtî sıfatlarından kabul etmektedir.⁶³ Kelime'nin Mesih'le itihâdını, intikalin mütehayyiz varlığa özgü oluşu ve arazların intikalinin imkânsızlığı kabulleri üzerinden değerlendiren Cüveynî Mesih'in bedeninin daha önce Kelime'den yoksun olup sonradan ona Kelime'nin hulûl ettiği varsayıldığında bunun ancak daha önce bulunmayan bir mananın Mesih'in bedeninde ortaya çıkması veya bir mananın ona intikali ile mümkün olabileceğine dikkat çekmektedir. Tam da bu noktada Cüveynî bir mananın hudûs ve intikal olmaksızın sübutunun imkânsızlığına değinerek Hristiyanların da Kelime'nin hudûsu ve intikalinin imkânsızlığını savunduklarına işaret etmekte böylece itihâda dair bu açıklama tarzının geçersizliğini bir başka açıdan ortaya koymuş olmaktadır. Ayrıca Cüveynî'ye göre bir kimse Hristiyanların Kelime'nin Kadîm cevherden zâil olduğunu iddia ettikleri zehabına kapılırsa onların gerçek görüşüne ters düşmüş olacaktır. Zira Cevher, İsa'nın doğumundan sonra âlim olmuş değildir. Oysa bu, Hristiyanlardan hiçbirinin benimsemediği ve zât sıfatının zâttan ayrılmasını gerektirecek bir söylemdir. Nitekim Hristiyanlara göre Kelime, cevherin zât sıfatlarındandır ve zât sıfatları ortadan kalkmazlar. Zira yok olmaları durumunda hâdis cevherin sıfatının da yok olması gerekecektir ki bunun imkânsızlığı üzerinde ittifak vardır.⁶⁴

Arazların intikalinin imkânsızlığı ilkesi üzerinden argümanını sürdüren Cüveynî Hristiyanların bu iddialarının kendi kendine kâim olmayanın intikali şeklinde imkânsız olan bir hususa sevk edeceğine ve böylece arazların intikalinin imkânının kabulüne yol açacağına dolayısıyla da arazların arazlarla kıyâmının imkânına ya da cevherlerin arazsız olarak intikalinin imkânının kabulüne yönelteceği tehlikesine işaret etmektedir. Oysaki arazların intikalini mümkün görmek zât sıfatlarının intikalini mümkün görmekten daha muhtemeldir. Zira zât sıfatı vücûd ile

⁶¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 338-339.

⁶² İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/140; Muhammed b. A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü İşfîlâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, thk. Mevlâ Vecih Mehmed vd. (Kalkûta: Bengal Military Orphan Press, 1862), 2/988.

⁶³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 45, 68.

⁶⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 339.

nitelenmez ve vücûd ile nitelenmeyenin intikali ise vücûd vasfı bulunan mütehakkık arazın intikaline nisbetle daha imkânsızdır. Ayrıca Cüveynî kendi kendine kâim olan ve cevher olarak isimlendirdikleri Kadîm'in intikalinin imkânsızlığı noktasında Hristiyanların da kendileriyle hemfikir olduklarını ifade etmektedir. Buna göre kendi kendine kâim olanın intikali imkânsızdır. Zira zât sıfatının intikalinin imkânsızlığı önceliklidir.⁶⁵

İttihâdın arazın mahalle hululü gibi olduğu iddiasına karşı Cüveynî araz ve cevherlerin birbirlerine ait zât sıfatlarını almalarının imkânı yani bir varlık türüne ait zât sıfatların başka bir varlık türüne aktarılamayacağı üzerinden bir başka argüman daha geliştirmektedir. Bu bağlamda iddia sahiplerine cevherin zât sıfatının arazla ittihâdını mı yoksa arazın zât sıfatının cevherle ittihâdını mı mümkün gördüklerini sormaktadır. Nitekim bu şekilde siyahlığın zât sıfatıyla cevherin ittihâd ettiği varsayıldığında cevher, siyahlığın hükmünde olacaktır. Cüveynî bu durumun tersi için de aynı şeyi farz edeceğini belirtmekte ve Hristiyanlar arasında muhdeslerin zâtlarına ait sıfat söz konusu olduğunda ittihâdı mümkün gören kimse bulunmadığı için onların bunu benimsemekten kaçınacaklarını öngörmektedir. Bu bağlamda Cüveynî değişim ve dönüşüme uygun olmalarına rağmen muhdesler hakkında bu husus imkânsız kabul edildiğinde değişim ve dönüşümden münezzeh olan Kadîm için bunun imkânsız olmasının daha uygun olacağını ifade etmektedir.⁶⁶

İttihâdı arazın mahalle hulülü ile açıklayanlardan sonra Cüveynî ittihâdı ihtilât ve imtizâc olarak yorumlayanların görüşünü ele almaktadır. Bu yorumu benimseyenlerin bir kısmı bunu şarabın süte karışmasına benzetirken bir başka grup ise karışımdan sonra artık uknum ve Mesih'in tek olduklarını ileri sürmüşlerdir. Cüveynî ilk grubun iddiasını çürütmek için ittihâdı arazın mahalle hulülü olarak yorumlayanlara yöneltilen eleştirilerin geçerli olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre uknumlar konusunda hulülün imkânsızlığını gösteren bir delilin imtizâc ve ihtilâtın imkânsızlığına delâlet etmesi daha bile uygundur. İhtilât sözüyle tıpkı Nazzâm'ın savunduğu gibi cisimlerin tedâhülünü yani iç içe girmelerini kastetmeleri durumunda da Nazzâm'a bu konuda yöneltilen eleştirilerin onlara da yöneltilceğini ifade etmektedir.⁶⁷

Bununla birlikte Cüveynî ittihâdın imtizâc ve ihtilât olduğu iddiasını çürütmek için farklı deliller ve argümanlar da sunmaktadır. Bu argümanlardan biri ihtilâtın sadece ecrâm ile ecsâm arasında gerçekleşmesi, uknumların ise cirm olmayıp hacimlerinin de bulunmaması hatta bireysel olarak ve belirli bir biçimde vücûd vasfının onlara tahsis edilmemesi ve bütün bunlar nedeniyle bir uknumun cisme ihtilâtının düşünülebilmesidir. Kaldı ki Cüveynî'ye göre ihtilât, sadece yan yana olma

⁶⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 339.

⁶⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 341.

⁶⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 341-342.

(tecâvür) anlamı taşır. Yan yana olma ise sadece her biri iki cihete tahsis edilen ve her birinin ciheti diğerinin sınırı olan iki mütehayyiz şey arasında gerçekleşir. Dolayısıyla Cüveynî'ye göre eğer ittihâd ile ihtilâtı kastederlerse o zaman Kadîm'in yer kapladığını (tehayyüz) söylemiş olacaktırlar ki Cüveynî Tanrı'nın tehayyüzü bulunduğu iddialarını reddetmektedir.⁶⁸ Nitekim mütehayyiz; “cirm”, “bir cevherin bulunduğu yerde var olmayan”, “zıtlık söz konusu olacağı için kendisine benzeyen bir başka varlığın bulunduğu yerde var olamayan” şeklinde üç farklı tanımını veren Cüveynî tehayyüzü cevherin zât sıfatlarından biri olarak kabul etmekte, cevherin herhangi bir cihette oluşunu bu zâtî niteliği yani tehayyüzü ile açıklayarak bir mütehayyiz hayyizinin, ona tahsis edilen ciheti olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹ Ehl-i hakkın Allah Teâlâ'ya tehayyüz nisbet etmenin imkânsızlığı noktasında birleştiğini belirten Cüveynî Allah Teâlâ'nın hâdislere benzemekten münezzehtir olması bağlamında hâdis cevhere has olan tehayyüz niteliğinin O'na atfedilmesinin imkânsızlığını da Allah'ın cihetlerden münezzehtir olduğu bahsinde genişçe ele almaktadır.⁷⁰

Cüveynî ihtilâtı ne yan yana olma (mücâveret) ne zâtların yaklaşmaları (tedâniye'z-zevât) ne iç içe geçme (tedâhül) ne de hulûl olarak yorumlamaları durumunda ise ittihâdı ifade için kullandıkları ihtilât ve imtizâc ibarelerinin anlamsız olacağını söylemektedir.⁷¹ Cüveynî'nin nakline göre bu konuda Bâkullânî de onları eleştirmiş ve cevhere veya cevherlere daha önce karışmamış olan şeyin sonradan karışmasının onun hudûsuna delâlet ettiğini ileri sürmüştür. Nitekim Bâkullânî'ye göre sayesinde cevherlerin hudûsu bilgisine ulaşılan şey cevherleri, yan yanayken (mütecâvir) daha sonra ayrılmış (mütebâ'id) olarak görmemizdir ki böylece cevherlerin hâdislerden yoksun kalamadıklarını da anlamış oluruz.⁷² Hristiyanların savunduğu şey ise onları uknumların hudûsu fikrini benimsemeye ya da cevherlerin hudûsuna delâlet eden şeyi redde sevk eder.⁷³

Cüveynî ittihâdı imtizâc ve ihtilât olarak yorumlayan Hristiyanların görüşüne katılanlardan bazısının bu yoruma ilave olarak dönüşüm (inkılâb) düşüncesini de benimsediklerini ve “kelime et ve kana dönüşür” fikrini ileri sürdüklerini ifade etmekte ayrıca ihtilâtın imkânsızlığına delâlet eden her şeyin inkılâb iddiasına karşı da yöneltebileceğini ileri sürmektedir. Nitekim zât sıfatının hulûlünün imkânsızlığı aynı zamanda bu sıfatın dönüşümünün de (inkılâb) imkânsızlığına delâlet etmektedir. Bu nedenle de Cüveynî inkılâb iddiası için aynı delilleri zikredip tekrara düşmeye gerek görmemekte bunun yerine cevherin araza arazın da cevhere dönü-

⁶⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 341-342.

⁶⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 36, 44-45.

⁷⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 286-299; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 39-40.

⁷¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 342.

⁷² Bâkullânî arazların varlığını hareket-sükûn ekseninde açıklarken âlemin hudûsuna ise içtima ve iftirak arazları üzerinden ispat etmektedir. Bk. Bâkullânî, *et-Temhid*, 38-43.

⁷³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 342.

şümünün imkânı hakkında iddia sahiplerinin düşüncesini sorgulamaktadır.⁷⁴ Klasik kaynaklarda böyle bir dönüşümün imkânı fikri daha ziyade cisimlerin arazlar toplamından oluştuğunu ileri süren Dırâr ve Hafs el-Ferd (öl. 204/820) gibi arazcı düşünürlere atfedilmekte, Mu'tezile dahil âlemin oluşumunda cevher-araz düalizmini savunan Ehl-i nazarın tümünün ise böyle bir dönüşümü imkânsız kabul ettikleri zira Allah Teâlâ'nın arazı araz, cevheri cevher olarak yarattığı ve söz gelimi cevherin cevher olarak yaratılmadığı söyleminin cevherin kıdemi fikrine yol açacağı belirtilmektedir.⁷⁵ Dolayısıyla Cüveynî kelimenin et ve kana dönüşümünü savunan Hristiyanların bu sorgulama karşısında cevherin-araza, arazın cevhere dönüşümünü imkânsız görmelerinin onların ilkelerine daha uygun olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Nitekim Hristiyanların da varlığı cevher ve araz şeklinde düalist bir taksime tabi tuttukları nakledilmektedir.⁷⁷ Bu bağlamda Cüveynî, Hristiyanların dönüşümün imkânsızlığını savunmaları durumunda, uknumun ete dönüşümünün imkânsızlığının arazın cevhere dönüşümünün imkânsızlığına nisbetle daha uygun olacağını söylemektedir. Dahası onların iddiaları doğru kabul edilirse bir kimsede ilim bulunduğu o kimsenin ete dönüşmesi gerekeceğini ileri sürerek Hristiyanların bu argümanlara verecek bir cevaplarının olmadığını ifade etmektedir. Tıpkı etin uknuma yani Mesih'in bedeninin Kelime'ye dönüşümünü mümkün gördükleri gibi uknumların da ete dönüşümünü mümkün görmeleri gerektiğini belirten Cüveynî Kelime ile birleşmeden önce de etin et olduğunu bu yüzden de Kelime'nin ete dönüşmesinin bir anlamı olmadığını söylemektedir. İttihâd sonrasındaki etin önce-sindeki ile aynı olduğunu ileri sürmeleri durumunda ise birleşmeden sonra da ette herhangi bir artış olmadan aynı kaldığına göre bu dönüşümün bir anlamı olmadığına dikkat çekmektedir. Nitekim Kelime'nin et ve kana dönüştüğünü savunanlar uknumun ete dönüşümünde ilave bir şey gerçekleşmediğini ve Mesih'in etine bir şey eklenmediğini kabul ederler. Cüveynî'ye göre bu yüzden uknumun ete dönüşmesinde etin, et olarak kalmasıyla birlikte Kelime yok olmadıkça bahsi geçen dönüşümün hiçbir anlamı yoktur.⁷⁸

Cüveynî bu eleştiri ve reddiyelerin, ittihâdı imtizâc ve ihtilât olarak kabul edip bu ihtilât neticesinde Mesih ile uknumun tek bir şeye dönüştüğünü ileri süren Rum Hristiyanlarının iddiasına da yöneltilebileceğini söylemektedir. Nitekim Cüveynî'ye göre bu grup önce ihtilâtı savunmuş sonrasında ittihâdın gerçekleştiğine hükmetmişlerdir. Cüveynî bu iddia karşısında iki şeyden biri yok olmadan ikinin bire dönüşmesinin kabulünün aklın zorunlu ilkeleri dışına çıkmak anlamına geldiğini

⁷⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 342.

⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/103; Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyin*, 2/54; Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâbî, *Kitâbü'l-Maḳâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER, Amman: Dâru'l-Feth, 2018), 457-458.

⁷⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 342.

⁷⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 337; Bâkullânî, *et-Temhid*, 93-94.

⁷⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 342-343.

ifade etmektedir. Ona göre şayet ikinin bire dönüşümü bu şekilde mümkün olsaydı o zaman iki cevherden biri yok olmadan bu iki cevherin tek bir cevher haline gelmesi (ittihâd) ve aynı mahalde iki arazın kâim olması da mümkün olurdu.⁷⁹

SONUÇ

Îrşâd adlı eserinin sıfatullah bahsinde teslis ve ittihâd inançlarını tenkit eden Cüveynî *Şâmil*'de ise Hristiyan inanç esaslarını müstakil başlıklarda ele alarak daha geniş izahlarda bulunmaktadır. Eleştirilerinde hasmın da kabul ettiği ortak kozmolojik ilkelere atıfla ihtilaflı mevzular üzerinde istidlâl yöntemini sıklıkla kullanan Cüveynî'nin çalışmamızda ele aldığımız konulara getirdiği izahlar onun mütekaddim dönem kelâm yöntemini sürdürdüğünü göstermektedir. Nitekim Tanrı'ya cevher denilebilmesi için aklî, nakli veya lügavî delillerin bulunması gerektiğini belirten Cüveynî isim ve sıfatların tevkifiliğinden dolayı aklın bu konudaki delâletini reddetmekte Kutsal Kitap'ta cevher isminin veya Arapça karşılığı cevher anlamına gelen başka bir kelimenin bulunmadığından hareketle naklin delil olmayacağını belirtmekte bu noktada *kâim bi'n-nefs* ya da *asl* anlamında Kutsal Kitap'ta geçen bir kelimenin karşılığının cevher olamayacağını cevherin dildeki anlam ve tanımlarını belirterek ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kelimadaki bilgi edinme yollarından üçünün de cevher isminin Tanrı'ya verilmesine delâlet edemeyeceğini ispat eden Cüveynî cevherin ve cevhere atfedilen *kıyâm bi'n-nefs* ile *asl* ibarelerinin lügavî tanımları etrafında argümanlar geliştirerek müteahhirin dönem kelâmı eşliğinde bulursa da mütekaddimin dönemin dile dayalı kelâm yöntemine bağlılığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Kendinden önceki mütekellimler gibi Hristiyanlığın üç büyük mezhebi olarak gösterilen Melkâniyye, Nestûriyye ve Yâkubiyye'nin görüşleri etrafında izahlarda bulunan Cüveynî eleştirilerinde belirli bir kilise babası veya Hristiyan teologunu hedef almamaktadır. Teslis karşısında tevhidi savunurken daha ziyade aklî istidlâllere başvuran Cüveynî cevher-araza dair kozmolojik ilkeleri merkeze aldığı argümanlarında da aklî ve mantikî kıyaslarla hasmı ilzama yönelmektedir. Bu bağlamda uknumlar konusundaki eleştirilerinde arazların mütecânis olmayışı, her bir araz türünün farklı sonuçlara yol açtığı gibi ilkelere dikkat çekmekte, ilim, vücûd ve hayat dışındaki sıfatların da uknum kabul edilebileceği dolayısıyla uknumların üçle sınırlı olmayabileceğini öne sürerek uknum kabul edilen unsurlarla kudret, ibsâr, bekâ, irâde ve kelâm gibi diğer sıfatları kıyasladığı argümanlar geliştirmektedir. Kelime uknumunun Mesih ile ittihâdı şeklindeki enkarnasyon inancının Hristiyanlar tarafından yapılan farklı izahlarını da yine kozmolojik ilkeleri yoğun bir şekilde kullanarak eleştiren Cüveynî'nin bu eleştirilerinde naslara değil akla dayandığı dikkat çekmektedir.

⁷⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 343.

Hatalı evren tasavvurunun hatalı Tanrı tasavvuruna sevk edeceği ön kabulü ile Cüveynî Hristiyanlık eleştirilerinde aklı merkeze alarak cevher, araz, cisim gibi kozmolojik unsurlara ve bunlara bağlı ilkelere uygunluğu gözetmektedir. Cüveynî'nin Hristiyanların teslis, uknum ve ittihâd fikirlerine yönelik tenkitlerinde benimsediği bu eleştiri tarzı onun Tanrı'nın zorunlu olarak değil istidlâl ile bilinebileceği dahası mârifetullah için yapılacak istidlâlin ancak evrene dair tam bir anlayış ortaya konulunca mümkün olacağı şeklindeki düşüncesinin bir yansıması olarak görülmelidir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet. "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İ'tizalleri". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 141–156.
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü'd-Dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-Evâ'il ve Telhîsü'd-Delâ'il*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfe, 1987.
- Bayrakdar, Mehmet. *Bir Hristiyan Dogması Teslis*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Bulğen, Mehmet. "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 49–80.
- Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dakû'u'l-Kelâmın Yeri ve Rolü". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39–72.
- Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37–79.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî Uşûli'd-Dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî Uşûli'd-Dîn*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b.

- Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kıvâti'î'l-Edille fî Uşûli'l-İ'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmunim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâil b. İshak. *Kitâbü Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950.
- Gürkan, Salime Leyla. "Dogmaya Karşı Akıl: Mâturîdî'nin Teslis İnancını Tenkidi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 63–85.
- Gürkan, Salime Leyla. "Teslis". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/549–552. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Harman, Ömer Faruk. "İslâm-Hıristiyan Polemiği Açısından Gazzâlî ve Er-Reddû'l-Cemil". *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 131–158. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- İbn Fûrek, eş-Şeyh el-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Maşrık, ts.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Faşl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyr. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996.
- İbn Metteveyh, Ebü Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*. thk. Daniel Gimaret. Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 2009.
- Kâbi, Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve Ma'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER, Amman: Dâru'l-Feth, 2018.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'adl: el-Fıraqu Ğayrû'l-İslâmiyye*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965
- Kaplan, İbrahim. *İslâm'a Göre Hristiyanlık*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Kuzgun, Şaban. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar". *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*. 61–79. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.

- Lacguna, Catherine M. "Trinity". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 14/9360-9364. New York: Thomson Gale, 2005.
- Marulcu, Hasan Tevfik. *İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- Roberson, Ronald G. "Syriac Orthodox Church of Antioch". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 13/8938-8941. Detroit: Thomson Gale, 2005.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emîr Ali Mehenâ - Ali Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Soyal, Fikret. *İslâm Kelâmcılarına Göre Teslis*. İstanbul: Fotografika Yayıncılık, 2011.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali. *Keşşâfû İştîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. thk. Mevlevî Vecih Mehmed vd. Kalküta: Bengal Military Orphan Press, 1862.
- Waardenburg, Jaques. "Teslis". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.