

## EŞ'ARİLİĞE YAPTIĞI KATKILAR BAKIMINDAN EBU'L-MEÂLÎ EL-CÜVEYNÎ

- Abu al-Ma'ali al-Juwayni: His Contribution to Asharite School of Theology -

**Dr. Murat MEMİŞ**

Dokuz Eylül Ü İlahiyat Fakültesi

e-posta: muratmemis70@hotmail.com

**Abstract** *Abu al-Ma'ali al-Juwayni is the last great representative of Islamic theology (Kalam) before Ghazali. He followed after such Asharite theologians as İmam Ashari, al-Baqqilani, Ibn Furek, Isferaini and played a considerable role for Asharite School to be spread out which they had systematized. He put forward new ideas concerning especially the nature of divine attributes and the meaning of those expressed in antropomorphic terms. However, it strikes someone's eyes that there are misunderstandings and misinterpretations about his attitude and approach to philosophy and logic. This article deals with his views about the issues mentioned above within the context of statements in his works.*

**Key words:** *al-Juwayni, the theory of states (ahwal), ta'wil.*

Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (478/1085)'nin yaşadığı hicrî V. asrı, Kelâm ilminin muhtelif mezhepler eliyle belli bir olgunluğa ulaştığı bir dönem olarak görebiliriz. Bu bağlamda Cüveynî'ye gelinceye kadar geçen süreçte, belli bir ekol olarak anılacak derecede altyapısını oluşturmuş dinamik bir Eş'arilikten bahsetmek de mümkündür. Temel meselelerdeki ortak kanaatleri ve kullandıkları yöntem bakımından bu ekolü benimseyen ve görüşlerini yayanların sayısının bu devir itibarıyla her geçen gün artıyor olduğu tarihî bir vâkıa olarak karşımızda durmaktadır. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî de, Kelâm ilmi söz konusu olduğunda bu ekolün geleneğine sahip çıkan ve bu alana katkılar sağlayan bir ilim adamı hüviyetine sahiptir. Onun görüşlerinin Eş'ariliğin genel yaklaşımı içerisinde yer aldığı herkesin malumudur. Eserlerini mütalaa ettiğimizde onu bu geleneğe bağlayan ilmî bir silsilenin mevcut olduğunu görmekteyiz. En başından almak gerekirse, “şeyhimiz” dediği İmam Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/936), ekolün büyük simalarından Kâdı Ebû Bekir el-Bâkılânî (403/1013) ve Üstad Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek (406/1015) ile Üstad Ebû İshak el-İsferâînî (418/1027), onun düşünce yapısının şekillenmesinde büyük etkiye sahip ilmî şahsiyetler olarak öne çıkmaktadırlar. İmamü'l-Harameyn'in birbirini takip eden bu fikrî çizginin iyi bir savunucusu ve

güçlü bir halkası olduğunu görmek zor değildir. Onun bu geleneğe ait fikir ürünlerini eserlerinde, özellikle de *eş-Şâmil*'de sıkça zikretmesi, onu aynı zamanda bu ekolün iyi bir tarihçisi konumuna yerleştirmektedir.

Bununla birlikte Cüveynî'nin düşünce dünyasında asıl büyük etkinin Bâkılânî tarafından gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. Kâdı Bakılânî'nin, onun üzerindeki etkisi sadece Kelâm alanında değil, Fıkıh Usûlü sahasında da geçerlidir. Nitekim Cüveynî'ye ait *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserin, Bakılânî'nin *et-Takrîb* adlı kitabının bir özeti olduğu bilinmektedir.<sup>1</sup> İmâmu'l-Harameyn, Bâkılânî'nin Kelâm eserlerini çok iyi bildiğini şu sözlerle ifade eder: “*Kâdı Ebû Bekir'in Kelâmından on iki bin yaprak ezberleyene kadar ilm-i Kelâm'da tek kelime etmedim.*”<sup>2</sup> Kaleme aldığı bazı yerlerde Bâkılânî'nin ibarelerini aynen tekrar etmesi, onun bu iddiasına delil olabilecek en güzel örneklerdendir.<sup>3</sup>

Bâkılânî'nin Eş'arî'nin düşüncelerine sağladığı katkının bir benzerini, Cüveynî'nin Bâkılânî'nin kelâmına yaptığını söyleyebiliriz. O, kendisine ulaşan kelâm düşüncesini daha ileri götürme başarısını gösterebilmiştir.<sup>4</sup> Bu açıdan o, belli bir mezhebin kuru bir savunucusu ve sıradan bir taklitçisi değildir; aksine meseleleri derinlemesine tahkik etme disiplinine ve açık görüşlü bir ilim adamı zihniyetine sahiptir. Eserlerinde bu niteliğinin pek çok örneklerini görmek mümkündür. Bu özelliğini belirtmek amacıyla İbn Asâkir onun hakkında şöyle der: “*Babası veya meşhur imamlardan biri bile olsa, görüşlerini beğenmediği kişileri eleştirmekte hiç müsamahakâr davranmazdı.*”<sup>5</sup> En başından belirtmek gerekirse, Cüveynî, Kelâm ilmine ehemmiyet vermeyen ve Selefi bir akîdenin taraftarı olan babasından aldığı tahsile rağmen farklı bir yolda gitmeyi başarabilmiş bir şahsiyettir. Ebu'l-Meâlî'nin babası olan Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (438/1047) bir risalesin-

<sup>1</sup> Abdülazîm ed-Dîb, “Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn”, **DİA**, VIII, (141-144), s. 144.

<sup>2</sup> Subkî, **Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, Kâhire 1992, V, 115.

<sup>3</sup> Örneğin Cüveynî'nin *Luma'u'l-Edille* adlı eserinde şöyle bir ifadeyle karşılaşıyoruz:

“ومن جوز صدور خط منظوم على ترتيب معلوم من غير عالم بالخط كان من المعقول خارجاً وفي تيه الجهل والجا”

Bkz. **Luma'u'l-Edille fî Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa**, tah. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Beyrut 1987, s. 94. Bu cümlemin neredeyse aynısı Bâkılânî'nin *el-İnsaf* adlı kitabında da geçmektedir:

“ومن جوز صدور خط معلوم منظوم مرتب من غير عالم بالخط، كان عن المعقول خارجاً، وفي عمل الجهل والجا”.

Bkz. **el-İnsaf fimâ Yecibu İ'tikâduhü ve lâ Yecûzu'l-Cehlu bih**, tah. Zâhid el-Kevserî, Kahire 2000, s. 34.

<sup>4</sup> Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, “İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî bin el-Cüveynî”, **Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, sayı: 9, s. 1.

<sup>5</sup> Bkz. İbn Asâkir ed-Dimeşkî, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, Beyrut 1979, s. 279.

de, Kelâm ilmiyle pek ilgilenmemesine rağmen, Şâfiî fıkhını öğrendiği bir kısım hocalarının aynı zamanda Eş'arî olduklarını belirtir ve onların te'vil konusundaki tutumlardan duyduğu rahatsızlığı dile getirir.<sup>6</sup> Bu risalede Ebû Muhammed, Allah'ın sıfatları, istivâ ve fevkiyye gibi bazı haberî sıfatlar ile kelâmullah konularına değinir ve bunları Selef itikadına göre açıklar. Zaman zaman da Eş'arîlere karşı bazı tenkitler yöneltir. Bu bilgiden de anlaşılacağı üzere Ebu'l-Meâlî, daha yolun başında iken babasının itikâdından uzaklaşma cesareti gösterebilmiş, muhakkik bir ilim adamıdır.

Bu çalışmamızda Cüveynî'nin Kelâm alanındaki bütün görüşlerinin bir özetini vermek yerine, onun Eş'arî kelamına getirdiği bazı yenilikleri ve sağladığı katkıları misalleriyle göstermeye ve onun hakkında ileri sürülen bazı görüşlerin kritiğini yapmaya çalışacağız. Bu bakımdan üzerinde durmak istediğimiz asıl konular, Allah'ın sıfatları, haberî sıfatların te'vili hakkındaki görüşleridir. Ardından felsefe, mantık ve in'ikâsı edille meseleleriyle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz.

#### a) Allah'ın Sıfatları: Ahval Teorisi

Bu mesele, Cüveynî öncesi Kelâm tarihinde Mu'tezile ve Eş'arîler arasında en çok tartışılan konular arasında yer almıştır. Kısaca belirtmek gerekirse, Mu'tezilî kelamcılarının ekseriyeti, Allah'ın zâtıyla kâdir, âlim, hayy, semi' ve basîr olduğunu, zâtından ayrı kudret, ilim, hayat vs. sıfatlarının bulunmadığını ileri sürmekteydi. Zira onlara göre zâttan ayrı sıfatların kabulü taaddüd-i kudema denilen, tevhid prensibine aykırı bir sonucu doğurmaktaydı.<sup>7</sup> Ayrıca onlar, bu zâtî sıfatların dışında

<sup>6</sup> Yukarıdaki görüşler, Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin "*Risâle fî İsbâtî'l-İstivâ ve'l-Fevkiyye*" adlı eserinde yer almaktadır. Bu eser Mısır'da tarihsiz olarak basılmıştır. Bu nüshayı görme imkânı elde edemedik. Ancak risalenin word belgesi olarak internette muhtelif sitelerde mevcut olduğunu belirtelim. Bu sitelerden bir kısmında mezkur risale, muhtemelen Brockelmann'ın bu konuda verdiği yanlış bilgiye (bkz. GAL, Supplementband, Leiden 1937, I, 673) istinaden, İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'ye nispet edilmiş ve onun bu eserle Eş'arî itikâdından tevbe ettiğini duyurduğu kaydedilmiştir. A. Bedevî de bu risaleyi İmamu'l-Harameyn'e nispet etmektedir (bkz. Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I, 694). Fakat hemen belirtmeliyiz ki bu eserin hiçbir yerinde bu görüşü doğrulayacak bir bilgi mevcut değildir. Aksine örneğin bu risalede eleştirilen Eş'arîlerin kelamullah görüşü, Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde savunulmaktadır. Dolayısıyla bu risalenin İmâmu'l-Harameyn'e ait olduğunu söyleyenlerin baba Cüveynî ile oğul Cüveynî'yi birbirine karıştırdıkları ve bu karışıklıktan Selef akidesine bir destek bulmaya çalıştıkları açıktır.

<sup>7</sup> Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1997, I, 57; Kâdı Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş, İstanbul 2006, s. 48.

kalan fiilî sıfatların ezeli olmadığını, Allah tarafından ihdâs edildiğini kabul ediyorlardı. Eş'arîler ise, örneğin Allah'ın âlim olmasını gerektiren ilim, kâdir olmasını gerektiren kudret sıfatlarının zâta eklenen ezeli ve hakikî manalar olduğu görüşünde idiler.<sup>8</sup> Çünkü onlara göre Mu'tezile'nin ileri sürdüğü sıfatların zât ile ayniyeti görüşü, örneğin Allah'ın âlim ile, âlimin kâdir ile, kâdirin hayy ile eşitlenmesi gibi aklen kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Eş'arîler de fiilî sıfatların ezeli olmadığını benimsemekle birlikte onlara göre kelam ve irade sıfatları Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi fiilî sıfatlardan değildir.

Mu'tezile'nin karşı karşıya olduğu zât ile sıfatların aynîliği problemini aşmak için İmam Eş'arî'nin çağdaşı olan Mu'tezilî kelamcı Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933), ahval teorisini ortaya atmıştır. Bu teoriye göre Allah'ın sıfatları varlık veya yoklukla nitelenemeyen haller olarak kabul edilmiştir. Buna göre, Allah'ın "âlim oluşu", O'nun zâtının ezeli bir hâlidir. Teorik olarak bu görüşle bir taraftan sıfatların zât ile aynîleşmesi probleminden, diğer taraftan da Allah'ın zâtı dışındaki kadîm varlıkları kabulden uzak kalmak amaçlanmıştır. Bu teori, Mu'tezile'nin sıfat anlayışında ciddi bir değişme, nominalist yaklaşımdan vazgeçme, dolayısıyla Sünnî görüşe yaklaşma anlamını taşımaktadır. Bununla birlikte varlık ve yokluk kategorileri hakkındaki genel kabulün tamamen dışına çıkması bakımından da Kelâm düşüncesinde oldukça yeni ve farklı bir anlayışı ortaya koymaktadır.

İmâmü'l-Haremeyn'in ahval teorisine genel olarak olumlu yaklaştığını eş-Şâmil ve el-İrşâd adlı eserlerinde görmek mümkündür. Bununla birlikte onun bu teoriyi ciddi anlamda değiştirdiği, tabiri câizse Eş'arîleştirildiği söylenebilir. Cüveynî'nin bu teoriyi benimsemesinde Mu'tezile tarafından Eş'arîlere yöneltilen eleştirilerin asıl etken olmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Mu'tezile Allah'ın zâtından ayrı olarak düşünülen ezeli sıfatların, O'nun dışında kadîm varlıklar anlamına geleceğini ileri sürüyordu. Bu sebeple Allah'ın örneğin kâdir olması, onlara göre Allah'ın zâtından ayrı anılan bir kudret sıfatı üzerine bina edilemez. Dolayısıyla muhalifleri tarafından kabul edilen bu sıfatlar, Mu'tezile tarafından kadîm varlıklar olarak algılanmıştır. Her ne kadar Eş'arîler, sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu ileri sürerek mevcut problemden uzak durmaya gayret etmiş olsalar da, sıfatların zâta eklenen manalar olduklarını kabul etmekle taaddüd-i kudema görüşüne kapı aralamış olmaktadır. Zira bu manaların nitelikleri sorunu bir açıklığa kavuşmamıştı.

Mu'tezile tarafından ileri sürülen bu eleştiri, Cüveynî açısından bir önem arzetsede de, âhvâli kabulde asıl sebebin bu olduğunu söyleyemeyiz. Zira o, kendinden

<sup>8</sup> Bkz. Gölcük-Toprak, **Kelâm**, Konya 1991, s. 202.

önceki Eş'arîler gibi kudret, ilim, hayat gibi ezeli sıfatları kabul etmeye devam etmektedir: Allah bir ilim ile âlim, bir kudret ile kâdirdir.<sup>9</sup> Bununla birlikte o, Allah'ın âlim, kâdir, hayy vs. olmasını sağlayan ve illet konumundaki ilim, kudret ve hayat gibi ezeli sıfatların, kendi başlarına kâim olan zâtlar olmadıklarını belirtir. Ona göre bu sıfatlar, hâdis veya kadîm olarak nitelenemeyecek mânâlardır.<sup>10</sup> Her ne kadar illetler, "mevcud olma"<sup>11</sup> ve "illetten kaynaklanan hükmü taşıyan şey ile kâim olma"<sup>12</sup> gibi hükümler taşıyorlarsa da bu hükümlerin Allah Teâlâ hakkında düşünülmesi muhaldir.<sup>13</sup> Böylece Cüveynî, sıfatların zattan ayrı varlıklar olarak düşünülmemeyeceğini, onların görünür âlemde/şâhidde olduğundan farklı nitelikler ile Allah hakkında kullanılabilceği fikrini işleyerek onları kabule devam eder. Bu açıdan o, Eş'arî kimliğini muhafaza etmektedir.

Bize göre, Cüveynî'nin ahvâl nazariyesine olumlu bakmasının temel sebebi, bu teoriyi sıfatların zat ile ilişkisini açıklamada başarılı olarak değerlendirmesidir. *eş-Şâmil*'deki şu sözleri bunu gösterir niteliktedir: "*Dostlarımızdan ahval görüşünü kabul etmeyenler, bu meselede [illetin hükmünün, illetin mahalliyle ihtisası probleminde] derinleşme ihtiyacı görmediler. Çünkü onlara göre, âlimin âlim olmasının manası, ilmin onda kâim olmasından fazla bir şey değildir. Onun için herhangi bir hâl takdir etmediler. Bu sebeple biz, hükmün mahallinden genele geçişi ya da mahalliyle olan ihtisası üzerinde konuşacağız.*"<sup>14</sup> Kanaatimizce Cüveynî'nin burada dile getirmiş olduğu husus, ahvâlî kabul etmeyen Eş'arîlerin illet konumundaki ezeli sıfatlar (kudret, ilim, hayat vs.) ile Allah'ın zâtı arasındaki ilişkiyi açıklamamış olmalarıdır. Cüveynî'ye göre bu durum bazı yanlış anlamaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Zira mesela şâhidde kişinin kâdir olmasını sağlayan kudret sıfatının bir araz olarak kabul edilmesi ve cevherle kâim bulunması fikrinin aynen gâibe aktarılması, tevhid prensibi açısından kabul edilemez sonuçların ortaya çıkması anlamına gelmektedir. İşte Cüveynî, zat ile sıfat arasındaki bu ilişkiyi ilâhî tenzih ilkesini zedeledikten ahvâl anlayışı ile çözdüğünü düşünmekte ve aynı zamanda Eş'arîliğin eksik bıraktığı açıklamayı da yapmış olmaktadır. Bu açıdan o, öncelikle illet konumundaki sıfat ile zât arasındaki ilişkinin, şâhiddeki cevher-araz ilişkisinden

<sup>9</sup> Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, tah. Es'ad Temîm, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1996, s. 91.

<sup>10</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, tah. Abdullah, Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 406.

<sup>11</sup> *age*, I, 386.

<sup>12</sup> *age*, I, 388.

<sup>13</sup> *age*, I, 406.

<sup>14</sup> *eş-Şâmil*, I, 397.

farklılaştığını ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle sıfatullah, şahiddeki arazlara benzemediği gibi, Allah'ın zâtı da cevhere benzetilemez. Zât, sıfatların mahalli olarak görülemez. Öyleyse zât ile sıfat arasındaki ilişki nasıl açıklanacaktır? İşte Cüveynî açısından ahval teorisi burada devreye girmektedir.

Bu nazariyede üzerinde durulması gereken ilk husus “hâl” kavramı ile neyin kastedildiğidir. Ancak buna geçmeden önce şunu hatırlatmak isteriz ki “hâl”, fizik âlemde kendisinden bahsedilen ve sonra buradan kıyasla metafizik alanda ispat edilen bir kavramdır. Bu sebeple Cüveynî'nin “hâl”i ispatı, müşahede ettiğimiz âlemden olacaktır. *el-İrşâd* adlı eserinde hâl kavramını “*varlık veya yoklukla nitelenemeyecek, varlığa ait bir sıfattır*” şeklinde tanımlar.<sup>15</sup> Dolayısıyla Cüveynî varlıkların bu iki kategoriye de girmeyen hallerinin bulunduğunu söylemektedir. Bu durumu şöyle açıklamaya çalışır: Bir kişi düşünelim. Bu şahıs cevherin varlığını biliyor, ama bilgisi cevherin yer kaplama/tehayyüz niteliğini içermiyor. Sonra cevherin tehayyüzünü de öğrendiğinde, önceki malum ile ilişkili bilgisi yenilenmiş oluyor. Bu iki bilme birbirinden farklı olduğuna göre, ikinci bilmeye ait malum için şu iki şıktan biri geçerlidir: O, ya birinci bilmeye olmuştur ya da ona eklenmiştir. Birinci şık bâtıldır. Çünkü akıl, cevheri bilip tehayyüzünü bilmeme imkânıyla birlikte, bu ikinci bilme esnasında, daha önce ihata etmediği bir şeyi kuşattığı hakkında kesin bir yargıya sahiptir. Şayet cevherin tehayyüzü onun varlığı olsaydı, bu durum, aynı anda varlığı bilmeyenin onu bilmesinin imkânsız olması gibi, imkânsız olurdu.<sup>16</sup> Mâlum dediğimiz şey ya varlıkla ya da yoklukla ilgilidir. Tehayyüzün yokluk olmadığı herkesin ittifak ettiği bir esastır. O halde buradaki mâlum olan tehayyüz, cevherin varlığına eklenmiştir. İşte varlığa zâid olan tehayyüz, onun hâlidir.<sup>17</sup>

Bilindiği gibi, Kelâm düşüncesinde âlem, cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Halbuki cevherin hâli olan tehayyüz cevher veya araz *gibi* “var/mevcud” değildir. Fakat cevhere zâid bir mana olarak biliniyor olması sebebiyle ona “yok/mâdum” da denilemez. Onun için söylenebilecek tek şey onun “hal” olmasıdır. İşte Allah hakkındaki sıfat-zât ilişkisi, tıpkı örneğimizdeki cevher-tehayyüz ilişkisi gibidir ki, Allah'ın kâdir âlim, hayy vs. olması, O'nun var veya yok olarak nitelenemeyen ve fakat bilinebilen halleridir. Böylece kadîmlerin çokluğu sonucunu doğuracak herhangi bir varlık kategorisi ortada bulunmayacaktır. Cüveynî açısından hâlin önemi buradan kaynaklanmaktadır.

Cüveynî, “hal” kavramını, Ebu Hâşim'in ortaya attığından biraz da farklı olarak, yukarıda aktardığımız şekilde kabul etmesine rağmen, sıfatullah söz konusu

<sup>15</sup> *el-İrşâd*, s. 92.

<sup>16</sup> *el-İrşâd*, s. 92-93; *eş-Şâmil*, I, 375.

<sup>17</sup> *eş-Şâmil*, I, 375.

olduğunda ahval teorisinde ciddi bir takım değişiklikler de gerçekleştirmiştir. Ebû Hâşim, kudret, ilim, hayat gibi zâtî hallerin illeti olarak gördüğü ve kendisi hal olmayan bir zat sıfatı kabul etmekteydi.<sup>18</sup> Bu durum Cüveynî’de bambaşka bir şekle bürünmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Hâşim’in “zât” dediği şey Cüveynî’ye göre sıfat olarak kabul etmediği “vcd”dur. Cüveynî, bu konuda kendinden nceki Eş’arilerden bile ayrılır. Çünkü ilk Eş’arilere göre vücud da bir sıfattır. Halbuki İmam’l-Harameyn, vcdu zâtın kendisi olarak görür.<sup>19</sup> Ebû Hâşim ise vcdu/mevcud olmayı zâtın bir sıfatı/hâli olarak kabul eder.<sup>20</sup> Dolayısıyla “zât” kavramı söz konusu olduğunda Cüveynî ile Ebû Hâşim’in kastettikleri anlamlar ve bunların ahval nazariyesindeki işlevleri birbirinden farklıdır. Buna ek olarak Ebu’l-Meâlî, Eş’arilerin kabul ettiği, fakat Ebû Hâşim’in bu bağlamda değinmediği “kıyam bi nefsihî”, “kıdem”, “muhalefetun lil-havâdis” gibi sıfatları, zâtın belli bir illete bağlı olmayan (gayr-ı muallel) halleri olarak kabul ederek<sup>21</sup> bir taraftan Eş’arî geleneğe olan bağlılığını sürdürmüş, diğer taraftan da bunların gayr-ı muallel haller olduğunu söylemekle “ahval teorisi”ne yeni bir açılım getirmiştir. Cüveynî’ye göre bu haller, manevî sıfatlarda olduğu gibi kadîm illetlerden değil, ilahî zâtın kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu haller aynı zamanda, ilahî zâtın diğer zatlardan farklılığının da bir göstergesidir.

Diğer taraftan Cüveynî’nin manevî sıfatlar, Ebû Hâşim’in ise zâtî sıfatlar olarak gördüğü kudret, ilim, hayat vs. sıfatları konusunda da farklılıklar söz konusudur. Ebû Hâşim’e göre bu sıfatların, yani Allah’ın kâdir, âlim vs. olmasının illeti zâtın kendisidir. Bu yüzden bunları zâtî sıfatlar olarak adlandırır. Muhtemelen o, bu kavram ile hem Eş’arilerin kabul ettiği ilim, kudret gibi illetlerden uzak durmuş, hem de “hal” kavramı ile Mu’tezile’nin nominalizminden uzaklaşmış olduğunu düşünmekteydi. Zira bu haller, zâta eklenen manalardır. “Hâl” hakkında hiçbir şey söylenemeyeceğini ileri süren Ebû Hâşim’in kabullerinin, bu amacı ne kadar gerçekleştirdiği ayrı bir inceleme konusudur.

Cüveynî ise bu hususta Eş’arî tavrını devam ettirmektedir. Çünkü Cüveynî’ye göre bu sıfatlar belli illetlere dayanan (muallel) hallerdir. Örneğin ilim sıfatı Allah’ın âlim olmasının, kudret sıfatı kâdir olmasının illetidir. Buradan çıkan sonuç, Ebû Hâşim ve Cüveynî’nin, “hal” kavramını, kudret, ilim, hayat, vs. sıfatları söz

<sup>18</sup> Kâdı Abdülcebbar, **şerhu Uslî’l-Hamse**, tah. Abdülkerim Osman, Kahire 1965, s. 129; ayrıca bkz. Orhan şener Koloğlu, **Cbbâilerin Kelâm Sistemi**, (basılmamış doktora tezi), Bursa 2005, s. 183-184.

<sup>19</sup> **el-İrşâd**, s. 52.

<sup>20</sup> Kâdı Abdülcebbar, **age**, s. 129.

<sup>21</sup> **el-İrşâd**, s. 51-56.

konusu olduğunda kendi mezhepleri doğrultusunda değerlendirmiş olduklarıdır. Kanaatimizce bunun temel nedeni, Allah'ın sıfatlarının isbatı hususunda kurgulanan kıyasta Mu'tezile'nin delâlet ortaklığına, Eş'arîlerin ise illet ortaklığına dayanmış olmalarıdır. Diğer bir ifadeyle, Eş'arîlere göre, kıyasın aslını oluşturan şâhid alanında kişinin kâdir olmasını sağlayan şey, bir araz olarak kabul edilen kudret sıfatıdır. O halde Allah'ın kâdir olmasını sağlayan şey de illetteki ortaklığa binaen kudret sıfatı olmalıdır.<sup>22</sup> Mu'tezile'ye göre ise, insandan sâdir olan fiil, nasıl onun kâdir olmasına delâlet ediyorsa, âlemde cereyan eden işler de Allah'ın kâdir olmasının delilidir.<sup>23</sup> Dolayısıyla Mu'tezile, Allah'ın âlim, kâdir vs. olması için zâtan başka bir illet kabul etmemiş; bu sıfatların tespitini delâlet yoluyla gerçekleştirmiştir.

Mu'tezile içinde bile yer yer tenkitle karşılanan bu nazariye, ilk Eş'arîler tarafından da kabul görmemiştir. Her ne kadar Bâkîllânî'nin nazariyeyi kabul ettiği söyleniyorsa da<sup>24</sup>, Cüveynî'nin aktardığına göre o, bu konuda mütereddit kalmış, kabul eden ve etmeyenlerin görüşlerine birlikte değinmiş, fakat bunlardan herhangi birini tercih etmemiştir.<sup>25</sup> Bizim *Kitâbu't-Temhîd*'de gördüğümüz ise onun bu nazariyeyi açıkça reddetmiş olduğudur. O, bu konuya ayırdığı bölümün tamamında hâl görüşünün geçersizliğini göstermeye çalışır ve temelde dayandığı düşünce, “var” ile “yok” dışında herhangi bir ihtimalin kabul edilemeyeceğidir.<sup>26</sup> Ancak, onun elimizde mevcut olmayan kitapları ve bunların kronolojik sırası hakkındaki bilgilerimizin yetersizliği, bizi, onu son derece yakından takip eden Cüveynî'nin görüşünü kabule zorlamaktadır.

Bu olumsuz tavra sebep olan ana etken, “hal” kavramının bu nazariye çerçevesinde, mantığın ana prensiplerinden biri olan üçüncü halin imkânsızlığı ile çelişiyor olmasıdır. Kelamcılar açısından bu ilke son derece hayati bir önemi hâizdir. Zira onlar, varlık ve yokluk gibi birbirini tamamen nefyeden iki şıktan birinin behemehal

<sup>22</sup> Cüveynî'ye göre şâhid/fizik ile gâib/metafizik arasında kıyas yapma imkânı veren belli başlı dört ortaklık vardır: (1) İlet: Âlimin, âlim olmasının illeti ilimdir. (2) Şart: Âlimin âlim olmasının şartı, hayy/canlı olmasıdır. (3) Hakikat: Âlimin hakikati, ilim kendisiyle kâim olan kişi olmasıdır. (4) Delil: Hâdislerin muhdise delalet etmeleri. Bkz. **el-İrşâd**, s. 94.

<sup>23</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, **Mu'tezile'de Din Usûlü**, s. 44. Mu'tezile'nin kıyas yöntemi hakkında bkz. Murat Memiş, **Kâdî Abülcebbar'da Bilgi Problemi** (basılmamış doktora tezi), İzmir 2007, s. 137.

<sup>24</sup> Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, **DİA**, II, 191; Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 300.

<sup>25</sup> Bkz. **eş-Şâmil**, I, 371.

<sup>26</sup> Bkz. Bâkîllânî, **et-Temhîd**, neş. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1947, s. 154.



zarurî olduğunu, üçüncü bir ihtimalin ise imkânsızlığını bazı istidlallerinde temel ilke olarak kabul etmektedirler. Örneğin âlemin hudûsuna dair delil, esas olarak âlemin ya hâdis ya da kadîm olma esasına dayanır. Aynı ilke, benzer şekilde arazların hudûsu için de geçerlidir. Bu konularda, ahval nazariyesindeki varlık ve yokluk dışında yeni bir kategorinin kabulünde olduğu gibi, hudûs ile kıdem dışında üçüncü bir kategorinin kabulü, bu delillendirme sisteminin tamamen bozulması anlamına gelmektedir. Bu örneklerden farklı olarak ahval nazariyesinin metafizik alana ait olması da durumu değiştirmemektedir. Zira “kıyasu’l-gâib ale’s-şâhid” yöntemini geçerli kılan “delalet yolları şahidde de gâibde de aynıdır” ilkesi, bu yöntemin iki alanda da geçerli olduğunu gösterir. Yani, fizik ve metafizikteki akli yapılanmanın delalet açısından aynılığı, birinde geçerli olan bir istidlal yönteminin diğeri için de câri olmasına imkân tanımaktadır. Dolayısıyla ahval nazariyesinin dayandığı temel, Kelâm ilminin değişik alanlarda kullandığı pek çok istidlali geçersiz kılma ihtimalini içermektedir.

Burada hemen şunu belirtmeliyiz ki, “hâl” kavramını kabul edenlerin, varlık ve yokluk arasında/dışında üçüncü bir kategori koymadıklarını, onların “hâl”e hiçbir şekilde ontolojik bir değer atfedilemeyeceğini söylemeleri<sup>27</sup>, bu eleştiriyi anlamsız kılmamaktadır. Zira bu eleştiri, “hal” kavramının Kelâm ilminin o güne kadar inşa ettiği anlam dünyasıyla uyuşmadığını ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle “hal” anlayışı, üçüncü bir varlık kategorisi ihdas etmese de Kelâm düşüncesi açısından anlamlı görülmemiştir. Zira o dönemin kelimcisi, bu çeşit bir kavramla karşılaştığında onun “var mı” yoksa “yok mu” olduğunu mutlaka soracaktır. Nitekim ilk itiraz da bu olmuştur.<sup>28</sup>

İmâmü’l-Harameyn, yukarıda belirttiğimiz gerekçelere dayanan eleştirilerden haberdardır. Ancak o, varlık ile yokluğun dışında bir kategorinin yine de mümkün olduğu görüşündedir ve bu itiraza özetle şöyle cevap verir: Öncelikle bilinmelidir ki, “var” olarak nitelenemeyen bir şeyin “yok” olarak nitelenmesi zarurî değil, istidlâlîdir. Hallerin ispatı için ileri sürülen deliller ise, bilinenler/mâlumâtın üç kısma ayrıldığını ispat etmektedir. Bunlar, (a) varlık, (b) yokluk ve (c) varlık veya yokluk ile nitelenemeyen varlığın sıfatı/hâli.<sup>29</sup> Yukarıda hâli açıklarken aktardığımız örnek hatırlanacak olursa, cevherin bir hâli olan tehayyüze ait bilgi/malum, yokluk ile nitelenemeyeceği gibi, onun cevherden farklı bir bilgi/malum olduğu da söylenebilir. Dolayısıyla bu bilgi/mâlum, cevhere ait bilgiye eklenmiş, bu yüzden de kendi başına bir varlığı olmayan bir mâlumdur. Dolayısıyla “hal” ile ortaya atılan, bir

<sup>27</sup> Bkz. Koloğlu, **age**, s. 186.

<sup>28</sup> Bkz. Bâkılânî, **age**, s. 154; Cüveynî, **eş-Şâmil**, I, 378.

<sup>29</sup> **eş-Şâmil**, I, 378; **el-İrşâd**, s. 93.

varlık kategorisi değil, bir bilgi kategorisidir.<sup>30</sup> Bu sebeple biz, sıfâtullahı, Allah'ın zâtına eklenmiş, kendi başlarına varlıkları olmayan haller olarak açıkladığımızda, bunun aslında bir bilgi meselesi olduğunu söylemiş oluyoruz. İşte ahval nazariyesini kabul etmeyenler, asıl olarak herhangi bir varlık kategorisiyle ilişkili olmayan bilgi kategorisine itiraz etmektedirler. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, bu kelamcılara göre bilginin müteallik olduğu şey zaten “var/mevcud” ya da “yok/madum” olmak üzere varlık kategorileridir. Diğer bir ifadeyle her malum, olumlu/isbât veya olumsuz/nefıy anlamda bir varlık kategorisiyle ilgilidir.

Cüveynî'nin, Ebû Hâşim'e ait ahvâl teorisinden kabul ettiği şeyin büyük ölçüde hâl kavramının yukarıda aktardığımız tanımı ve kabulüyle sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. O, genel olarak Eş'âriliğin sıfat teorisindeki diğer görüşlerini benimsemektedir. Nitekim ahval nazariyesinde yaptığı değişiklikler bu çerçevede gerçekleşmiştir. Bununla birlikte onun sıfatlar konusunda yeni bir tasnife giderek Eş'ârî düşünceyi zenginleştirdiğini de görmekteyiz. *el-İrşâd* adlı eserinde önce sıfat-ı nefsiyye ve sıfat-ı mâneviye isimlerini verdiği iki grup belirler. Herhangi bir illetten kaynaklanmayan, zât sebebiyle var olan her sıfat birinci gruba girmektedir. Bunlar daha önce zikrettiğimiz kıdem, kıyam binefsihi, muhâlefetün lil-havâdis sıfatlarıdır. Mânevî sıfatlar ise, belli bir illet ile ilişkili sıfatlardır. Diğer bir ifadeyle, bu sıfatlar, mevсуfla kâim bir illet ile muallel olan sabit hükümlerdir.<sup>31</sup> Allah'ın örneğin âlim, kâdir, hayy vs. olması bu gruba dahildir. Bu tasnifin bu isimlerle daha önce ortaya konmamış orijinal bir yaklaşım olduğunu söylenebilirse de, temel olarak kendinden önceki Eş'ârî düşüncesinden farklı bir nitelik taşımadığı açıktır. *el-İrşâd*'ın ilerleyen sayfalarında ise, bu iki gruba ek olarak bir de fiilî sıfatlardan bahsedilir. Bu son grup, diğerlerinden farklı olarak ezeli değil, muhdes sıfatlardır.<sup>32</sup> Örneğin o esmâ-i ilahiyye'den, “el-Fettah, el-Kâbiz, el-Bâsıt, el-Hâfız, er-Râfi' vb.” isimleri fiilî sıfatlar arasında zikreder.<sup>33</sup> Rahman ve Rahîm isimlerini ise, kuluna nimet verme irâdesi

<sup>30</sup> Bu açıklama, Cüveynî'nin benimsediği “hal” kavramına göredir. Ebû Hâşim'e göre hâlin malum olduğu da söylenemez. O, farklı olarak, bilinenin, hal üzere olan zat olduğunu iddia eder. Bkz. *eş-Şâmil*, I, 380. Belki de o böylece hâlin, bir varlık kategorisi olmadığı gibi, bir bilgi kategorisi olarak da görülmemesi gerektiğini düşünerek, bu konuda yapılan itirazlardan uzak durmaya çalışmaktadır.

<sup>31</sup> *el-İrşâd*, s. 51. Burada, kelamcıların “mâna” tabirini “illet” anlamında kullandığını hatırlatmakta fayda görüyoruz. Zira bu tür sıfatların “mânevî” olarak adlandırılması, onların bir illete bağlı olarak ele alındıkları anlamına gelmektedir. Nitekim Cüveynî bu illetleri *eş-Şâmil*'de meânî olarak zikretmiştir. Bkz. *eş-Şâmil*, I, 406.

<sup>32</sup> *el-İrşâd*, s. 136.

<sup>33</sup> *age*, s. 141.

bağlamında manevî sıfatlardan, bizzat nimet verme anlamında ise fiili sıfatlardan addeder.<sup>34</sup>

Bununla birlikte Cüveynî, bazı âyet ve hadislerde varid olan ve kendinden önceki Eş'arîler tarafından ayrı bir kategori olarak vazedilen haberî sıfatları, hakikî anlam ifade eden sâbit sıfatlar olarak görmemesi sebebiyle kabul etmez. Bu yönüyle de imamlarının yolundan ayrılır.<sup>35</sup> Hatta, "istivâ"yı Allah'ın fiillerinden biri olarak gören İmam Eş'arî'nin bu görüşünü akıldan uzak bulduğunu belirtir.<sup>36</sup> Ebu'l-Meâlî'ye göre, Allah hakkında Kitap ve Sünnet'te geçen bu tip ifadeler gerçek anlamda kullanılmayacaklarından te'vil edilmelidirler.

### **b) Te'vil Meselesi**

Cüveynî'ye gelinceye kadar bazı örnekleri bulunsa da, haberî sıfatların te'vili konusuna Eş'arîlik içinde pek sıcak bakılmadığı herkesin malumudur. Nitekim bu durumu Cüveynî de dile getirir ve Eş'arîler arasında bu tarz sıfatların zahirlerine tutunanların bulunduğunu belirtir.<sup>37</sup> En başta belirtmek gerekirse, İmam Eş'arî'nin haberî sıfatlar konusundaki tavrı, te'vili gerekli görmeyen ve Allah hakkında bu sıfatların keyfiyetsiz ispatını esas alan bir tavidir.<sup>38</sup> Hatta o, bu konuda yapılan bazı te'villeri de eleştirmektedir.<sup>39</sup> Eş'arîliğin büyük imamlarından olan Bâkılânî de benzer bir görüş benimsemektedir. Ancak onun bu sıfatların hakiki anlamda ele alınmayacaklarına dair vurgusunun daha belirgin olduğunu belirtmeliyiz. O, Kitap ve Sünnet'te geldiği şekliyle haberî sıfatları kabul ettiğini, ancak bunların değişme, yer değiştirme, oturma, ayakta durma gibi hudûsa delalet edecek şekilde anlaşılamayacağını belirtir.<sup>40</sup> Te'vile olumlu bakmamasına rağmen onun, Kur'an-ı Kerim'de yer alan "vech" tabirini "zât" ile te'vil ettiğini de görmekteyiz.<sup>41</sup> Diğer taraftan Bâkılânî'nin çağdaşı olan Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037) ise, te'vile taraf olan Eş'arîlerdendir. O, haberî sıfatlar konusunda ileri sürülen pek çok görüş ve te'vile

<sup>34</sup> **age**, s. 138.

<sup>35</sup> **age**, s. 146.

<sup>36</sup> **eş-Şâmil**, I, 319.

<sup>37</sup> **el-İrşâd**, s.148.

<sup>38</sup> Bkz. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, **el-İbâne an Usûli'd-Diyâne**, tah. Abbas Sabbağ, Beyrut 1994, s. 35-36.

<sup>39</sup> Eş'arî, **age**, s. 100-106.

<sup>40</sup> Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 39-40.

<sup>41</sup> Bâkılânî, **age**, s. 36.

yer verir, Müşebbihe'yi eleştirir ve ardından kendi tercihlerini dile getirir. Ayrıca o, bu tabirleri Allah'ın sıfatlarından addeden görüşe de karşı çıkar.<sup>42</sup>

İmâmu'l-Harameyn'in te'vil konusunda Eş'arîler içerisinde takip edip benimsediği mütekellim ise Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek (406/1015)'tir. Cüveynî, te'villerinde büyük ölçüde ondan nakilde bulunduğunu belirtir. Fakat onun bu konuda yaptığı sadece ictibas değildir. *eş-Şâmil* adlı eserinde şöyle der: “*Üstad Ebû Bekir'in, haberlerdeki müşkilâtın te'vili hususunu içeren meşhur kitabında zikrettikleri ile yetinecektik. Lakin durum, onların usul ve kaynaklarını belirtmeyi de gerektirdi...*”<sup>43</sup>

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Cüveynî'nin bu alana sağlamış olduğu katkı, te'vilin gerekçe ve yöntemini tespit etmesi ile gerçekleşmiştir. Ancak İmâmu'l-Harameyn'den sonraki dönemde ki, bu konudaki te'vilin aklî bir zaruret olduğu fikri Eş'arî kelamının benimsediği görüşlerden biri olabilmiştir. Nitekim daha sonraları, te'vilin sadece dilsel açıdan değil aynı zamanda aklî ve dinî bakımdan da zorunlu olduğu, Cüveynî'nin en gözde talebesi Ebû Hamid el-Gazâlî (505/1111) tarafından açıkça ifade edilmiştir.<sup>44</sup> Bu tavrın artık pekişmiş olduğunu ise Fahreddin er-Râzî (606/1209) vasıtasıyla da görmekteyiz.<sup>45</sup> Şimdi Cüveynî'nin bu konudaki genel yaklaşımını görelim.

Ebu'l-Meâlî'nin haberi sıfatların te'vili için ileri sürdüğü temel gerekçe, bu sıfatların hudûs alâmetleri taşımalarıdır. Bu gerekçeyi Lumau'l-Edille adlı eserinde şöyle özetler: “*Allah Teâlâ, sonradan olmaya/hudûsa ve eksiklik alametine delalet eden her şeyden münezzehtir... Bu sebeple Rabb, yönler ile nitelenmekten, bir şeyin*

<sup>42</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Usûlü'd-Din**, İstanbul 1928, s. 109-114.

<sup>43</sup> **eş-Şâmil**, I, 310. İbn Fûrek'in, Kerrâmîlerle giriştiği tartışmalar meşhurdur. Cüveynî'nin burada bahsetmiş olduğu eser, İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânuhu* adıyla müteaddit defalar basılmış olan kitabı olmalıdır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Fûrek”, **DİA**, XIX (495-498), s. 497.

<sup>44</sup> Gazâlî'nin bu konuda yazmış olduğu “Kânûnu't-Te'vil” adlı risalesi herkesin malumudur. Bkz. **Mecmûatü Resâilü'l-İmâm el-Gazâlî**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., VII, ss. 119-132. Gazâlî'nin te'vil anlayışı için ayrıca bkz. Sabri Yılmaz, **Kâdı Abdülcebbar ve Gazâlî'de Te'vil Problemi**, (Basılmamış doktora tezi), İzmir, 2004, ss. 62-81.

<sup>45</sup> Fahreddin er-Râzî'nin müstakil olarak kaleme aldığı, *Esâsu't-Takdîs* adlı eseri, te'vilin aklî ve dinî gerekçelerini uzun uzadıya ele almaktadır. Nitekim bu eserin sonlarına doğru şöyle demektedir: “Kelâmcıların, müteşabihlerin te'vili hakkında söylediklerine gelince, o da daha önce bahsettiğimiz şu husustur: Kur'an'ın anlaşılır tarzda olması vaciptir. Te'viller zikredilmeden müteşabihlerin rivayetine imkân yoktur. O zaman te'vil vaciptir.” Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Allah'ın Aşknlığı (Esâsu't-Takdîs)**, çev. İbrahim Coşkun, İz Yayınları, İstanbul 2006, s. 216.

karşısında, hizasında bulunmaktan yücedir. Bölgeler O'nu kuşatamaz, kenarlar O'nu saramaz, sınır ve miktarı kabulden uzak/yücedir. Bunun delili şudur: İcini doldurduğu bir yön niteliği taşıyan her şey mütehayyiz/yer kaplayandır. Her mütehayyiz, cevherlerle bir arada bulunma ve onlardan ayrılmaya kâbidir. Birleşme ve ayrılmayı kabul eden her şey, onlardan ayırlamaz. Ve onlardan ayırlamayan her şey, cevherler gibi sonradan olma/hâdistir.”<sup>46</sup> Nitekim o, te'vil için geniş bir alan bulunması durumunda âyetlerin hudûs anlamı içerecek şekilde değerlendirilmesinin anlamsız, hatta bu tavrın akılsızca bir iş olduğunu belirtir.<sup>47</sup> Âyetleri hudûsa delâlet edecek şekilde anlamının izin verilebilecek bir husus olmadığını belirten Cüveynî böyle yapanlar için “Biz onlardan değiliz, onlar da bizden değil” der.<sup>48</sup> Hatta, apaçık bir küfre en yakın olanların bunlar olduğunu söyler.<sup>49</sup>

Cüveynî, bu durumlarda te'vilden kaçınmanın doğurabileceği bazı kötü sonuçları da şöyle zikreder: “İtikadda meydana gelebilecek bir takım mahzurlardan sakınmak amacıyla te'vilden uzak durmak, kafa karışıklığına, zihin bulanıklığına yol açar, halkı yanlışlara sevkeder, bir takım şüphelerin usûlü'd-din'e girmesine yol açar ve Kur'an'dan bir kısım âyetlerin asılsız zanlara maruz kalmasına sebep olur.”<sup>50</sup>

Burada, meseleye sağlamış olduğu katkı bakımından, Ebu'l-Meâlî'nin haberi sıfatların te'vilinde kullandığı yöntemlere de maddeler halinde kısaca değinmek istiyoruz:

1. Te'vilde en çok kullanılan yöntem Arap dilinin imkânlarından yararlanmaktır. Eğer Arap dili haberi sıfat olarak görülen tabirlere hudûsa delalet etmeyen farklı anlamlar yüklemeye imkânı tanıyor, bunlar kullanılır. Bunun için de Arapçadaki yaygın kullanımlara ve şiirlere müracaat edilir. Örneğin, “*Rahman arşa istivâ etti*” (20:5) âyetindeki “istivâ” tabiri, zâhirî olan ve hudûsa delâlet eden “oturma” anlamına değil, Arap şiirinde örnekleri bulunan “hükmetme, galip olma, üstün olma” anlamlarına hamledilir.<sup>51</sup> Zira bu âyetin zâhirî anlamı, Allah'ın bir mekanda

<sup>46</sup> Bkz. **Lumau'l-Edille**, s.107-108. Cüveynî'nin bu konu hakkındaki geniş izahatı için bkz. **el-İrşâd**, s. 58-60; **eş-Şâmil**, I, 286 vd.

<sup>47</sup> **el-İrşâd**, s.150.

<sup>48</sup> **eş-Şâmil**, I, 316.

<sup>49</sup> **age**, I, 321. Bu sözü, Allah için “intikal/yer değiştirme”yi kabul edenler için söyler ki, genel ilke açısından bu, hudûsa delalet eden bütün ifadeler için de geçerlidir.

<sup>50</sup> **el-İrşâd**, s. 60.

<sup>51</sup> Bkz. **Lumau'l-Edille**, s.108; **eş-Şâmil**, I, 317. Cüveynî'nin bu yöntem kapsamında değerlendirdiği diğer âyetlerde şunlardır: Sâd: 75 (yed tabiri); Kamer:14 (ayn tabiri); Rah-

bulunması, bir mahal ile temas etmesi manalarını içermektedir ki, bunun kabul edilmesi ne akıl ne de tevhid prensipleri çerçevesinde mümkündür.

2. Bazı durumlarda te'vil, tek bir kelimenin değil, metnin tamamının sahip olduğu anlam çeşitliliğinden birinin tercih edilmesi ile gerçekleştirilir. Örneğin, "Allah, Âdem'i kendi/onun suretinde yarattı"<sup>52</sup> hadisinde, "kendi/onun" diye tercüme ettiğimiz "hû" zamirinin, Allah yerine, Hz. Âdem'e veya hadîsin sebeb-i vürûdunda yer alan köleye döndürülmesi, Arap dili açısından mümkündür. Böylece bu imkânlardan herhangi birinin kabul edilmesi, Allah Teâlâ'ya sûret nisbet edilmesine engel olmaktadır.<sup>53</sup> Aksi takdirde Müşebbihe fırkasının benimsediği gibi, Allah'ın, insan yüzüne benzer bir yüzünün olduğunun kabulü gerekir.

3. Arap dilinde yaygın bir kullanım alanına sahip bulunan hafz uygulaması, bazı âyetlerin zâhiri şekilde yorumlanması için uygun zemin hazırlamaktadır. Örneğin "**Rabbîn geldi...**" (89:22) âyetinde kastedilen Rabbin emri, kazası ve hükmünün gelmesidir. Zira Allah'ın gelme, yer değiştirme vs. vasıflardan münezzeh olduğu aklen bilindiği gibi, bu kullanımın hem Kur'an'da hem Arap edebiyatında örnekleri çoktur. Mesela "**Allah ve Rasûlüne karşı savaşılanların cezası...**" (5:33) âyetinde kastedilenin bizzat Allah olmayıp O'nun dostları olduğu apaçıktır.<sup>54</sup>

4. Bazı yerlerde, haberi sıfatları içeren âyetlerin bağlamları, onların zâhirî olarak anlaşılmasına engel olmaktadır. Örneğin, "**Allah göklerin ve yerin nurudur...**" (24:35) âyetinin son kısmında yer alan "**Allah insanlara işte böyle temsiller getirir**" ifadesi, "nur" kavramının anlaşılmasında zâhirî anlama müracaat edilemeyeceğini göstermektedir.<sup>55</sup> Bu imkân, bağlamın yanı sıra Kur'an'ın tamamı için de geçerlidir. Mesela, Allah Teâlâ hem yukarıda zikrettiğimiz âyette hem de Şûrâ suretinde (42:52) nur kelimesi ile birlikte hidâyet kavramına değinmektedir ki, bu da nur kelimesinden ne anlaşılması gerektiğine bir karine teşkil eder.<sup>56</sup> Cüveynî bununla Kur'an'ın kavramsal bütünlüğüne dikkat çekerek, parçacı yaklaşımın doğurabileceği sorunlara işaret etmektedir.

5. Haberî sıfatları zâhiri anlamlarında kabul eden Haşviyye gibi fırkaların, bazı âyetlerde mecburen te'vile gitmeleri, bu yöntemin diğer âyetlerde de kullanıla-

man:27 (vech tabiri); Kalem:42 (sâk tabiri); Zümer: 56 (cenb tabiri). Bkz. **el-İrşâd**, s. 146-149.

<sup>52</sup> Bkz. Buharî, **Sahih**, Kitâbu'l-İsti'zân, Beyrut 1987, V, 2299, (hadis no: 5873) ; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Beyrut 1999, XII, 275, (hadis no: 7323).

<sup>53</sup> **el-İrşâd**, s. 152-153; **eş-Şâmil**, I, 323.

<sup>54</sup> **el-İrşâd**, s. 149-150; **eş-Şâmil**, I, 313. Diğer bir örnek için bkz. **eş-Şâmil**, I, 311.

<sup>55</sup> **el-İrşâd**, s. 148.

<sup>56</sup> **eş-Şâmil**, I, 311.

bileceğine dair karşı delil oluşturmaktadır. Cüveynî, “...*Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir...*” (57:4) ve “...*Herhangi üç kişinin yaptığı gizli konuşma yoktur ki, O (Allah) dördüncüleri olmasın. Beş kişinin yaptığı gizli konuşma yoktur ki, O altıncıları olmasın...*” (58:7), âyetlerini hiçbir akıl sahibinin zâhiri olarak Allah’ın bir mekanda bulunması şeklinde anlayamayacağını hatırlattıktan sonra, bu âyetleri “gizlilikleri kuşatma” şeklinde anlamaları durumunda Haşviyye’nin te’vile cevaz vermiş olacıklarını söyler.<sup>57</sup> Cüveynî burada, bazı âyetlerin zahiri anlaşılmasının aklı imkansızlıktan önce, taşıdığı tecrübî imkansızlığı göstermiş olmaktadır.<sup>58</sup>

6. Cüveynî, bu konuda ileri sürülen hadîslerin bir kısmının âhad olduğunu ve bu sebeple ilmi gerektirmediklerini söyler. Bununla birlikte mütevatir olmadığı halde sahih kabul edilen rivayetler için, onları hemen reddetmek yerine, yukarıda belirtilen te’vil yöntemlerini kullanarak izah etmeye çalışır. Bu bağlamda o, *el-İrşâd*’da üç, *eş-Şâmil*’de ise yaklaşık dokuz hadîsi te’vil eder.<sup>59</sup>

Burada hemen belirtmeliyiz ki, Cüveynî’nin te’vil konusundaki muhatapları, bahsi geçen ibareleri zâhirlerine yapışarak, hakiki anlamda kabul eden Haşviyye ve Kerrâmiye gibi itikâdî fırkalardır. Yoksa İmamü’l-Harameyn, bu ibareleri te’vil etmemekle birlikte, keyfiyetinin bilinemeyeceğini söyleyen ve bunların hudûs alâmetleri olarak kabul edilmesine cevaz vermeyen anlayışa itiraz etmediğini ifade etmektedir.<sup>60</sup> Bu bakımdan bunların dikkat etmeleri gereken husus, bu ibarelerin zâhiri anlamlarından uzak durmaktır.<sup>61</sup>

Te’vilden kaçınanların dayandıkları delillerden biri olarak görülen “*Sana bu kitabı indiren O’dur. Bunun âyetlerinden bir kısmı muhkemdir ki, bu âyetler, kitabın anası (aslı) demektir. Diğer bir kısmı da müteşabih âyetlerdir. Kalblerinde kaypaklık olanlar, sırf fitne çıkarmak için, bir de kendi keyflerine göre te’vil yapmak için onun müteşabih olanlarının peşine düşerler. Halbuki onun te’vilini Allah’dan başka kimse bilmez. İlimde uzman olanlar, "Biz buna inandık, hepsi Rabbimiz katındandır." derler. Üstün akıllılardan başkası da derin düşünmez.*” (3:7) âyeti hakkında bazı değerlendirmelerde bulunan Cüveynî, öncelikle âyetteki vakıf/durak problemine değinir ve farklı kıratların imkanını ileri sürer. Buna göre müteşabih âyetlerinin te’vilinin ilimde uzman olanlar tarafından da bilineceği,

<sup>57</sup> *el-İrşâd*, s. 150.

<sup>58</sup> Diğer bir örnek için bkz. *eş-Şâmil*, I, 312-313; “...*Güzel kelimeler O’na yükselir...*” (35:10) ve “*Melekler ve Ruh, miktarı elli bin yıl tutan bir günde O’na yükselirler*” (70:4) âyetlerinin te’vili.

<sup>59</sup> *el-İrşâd*, s. 150-153; *eş-Şâmil*, I, 320 vd.

<sup>60</sup> *eş-Şâmil*, I, 315-316.

<sup>61</sup> *eş-Şâmil*, I, 288.

Kur'an'ın ifadesi olmaktadır. Diğer taraftan Cüveynî, âyette kötülen te'vilin farklı bir alanı gösterdiğini ifade eder. Zeccâc (311/923)'dan aktardığı bilgiye göre, âyette müteşâbih ile kastedilen, haşir-neşir, kıyamet gibi sonuçları insanlardan gizli olan Allah'ın olması vaat ettiği şeylerdir. Bu âyetle Allah Teâlâ, apaçık âyetlerine itiraz eden, kendilerine vaat edilen azabın hemen gelmesini isteyen inkarcıları azarlamaktadır. Nitekim Cüveynî'ye göre mutlak olarak zikredilen bu âyetteki te'vil kelimesinin, A'raf sûresi 7/53. âyette kıyâmet ahvali olarak açıklanması, ilk âyetin anlaşılması açısından güzel bir delil oluşturmaktadır.<sup>62</sup> Dolayısıyla haberî sıfatların usûlünce te'vil edilmeleri önünde herhangi bir dinî engel bulunmamaktadır. Cüveynî'nin te'vil hakkındaki gerekçeleri ve başvurduğu yöntemler genel hatlarıyla bu şekildedir.

Haberî sıfatların te'vili meselesinde Cüveynî'nin tavrını, Mu'tezile'nin bu konudaki genel eğilimine yaklaştığı şeklinde değerlendirmek de mümkündür. Bilindiği gibi Mu'tezilî kelimciler, tevhîd prensiplerindeki tenzihçi yaklaşımlarının bir gereği olarak haberî sıfatların te'vil edilmeleri gereğini çok daha önceden benimsemişlerdi. Şehristânî'nin ifadesiyle, onlara göre bu tür âyetlerin te'vil edilmesi vâciptir ve onlar bu tavrı "tevhîd" olarak adlandırmışlardır.<sup>63</sup> Diğer bir ifadeyle akılcı yöntemin ısrarlı takibi, Cüveynî açısından kaçınılmaz olarak geleneksel çizgiden uzaklaşmakla neticelenmiştir. Dolayısıyla Cüveynî'nin bu konuda cesur ve açık görüşlü davrandığını belirtmeliyiz.

Diğer taraftan, Cüveynî'nin, kaleme aldığı son eser olan *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de haberî sıfatları te'vil etmekten uzak durma tavrını tercih ettiğini biliyoruz. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu risalede Cüveynî, te'vile başvuranları da "ehl-i hak" içinde gördüğünü ifade etmektedir. Bu yolu tutanların, âyetlerin zâhirlere inanmaktan kaçındıklarını ve dil uzmanlarının ortaya koydukları açıklamalar mucibince hareket ettiklerini belirtir.<sup>64</sup> Dolayısıyla Cüveynî, bu son eserinde de te'vilin aklî veya dinî gerekçelerle tercih edilmemesi gereken hatalı bir yol olduğu kanaatinde değildir. Diğer bir ifadeyle biz bu risalede te'vili yasaklayacak veya onu iptal edecek bir gerekçe ile karşılaşmıyoruz. O halde ondaki bu fikir değişikliğinin sebeplerinin neler olabileceği, üzerinde durulması gereken bir meseledir. Bu gerekçeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ümmetin selefine ittibâ. Çünkü ümmetin icmâi, uyulması gereken bir hüccettir. Dinin büyük kısmı buna dayanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (sas)'ın

<sup>62</sup> Bkz. *eş-Şâmil*, I, 316-317. ayrıca bkz. *el-İrşâd*, s. 60.

<sup>63</sup> Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, I, 57.

<sup>64</sup> *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, İFAV, s. 32.



ashabı da müteşâbihlerin te'vilinden uzak durmuşlardır ki, onlar İslâm'ın en temiz topluluğudur. Onlara tâbi olanlar için de durum aynıdır.

2. Müteşâbihlerin te'vilinden bahseden Âl-i İmrân suresi 7. âyette vakf/durak “ve mâ ya'lemu te'vilehu illallah” üzerinde olmalı, arkasından gelen kısım yeni bir başlangıç olarak değerlendirilmelidir. Bu durumda te'vil, âyet ile kınanmış olmaktadır.

3. Medine'nin imamı Mâlik b. Enes'ten “istivâ” hakkında rivayet edilen “istivâ mâlumdur, keyfiyeti meçhuldür, onun hakkında sormak bid'attır” sözü.<sup>65</sup>

*el-Akide* adlı eserinde dile getirilen bu gerekçelerin, Cüveynî tarafından te'vile taraftar olduğu dönemde de bilindiği ve bunların te'vilden vazgeçmek için sebep olarak görülmediği bir vâkiadır. Kanaatimizce burada ileri sürülen gerekçeler, bu konuda daha önceden *el-İrşâd* ve *eş-Şâmil*'de te'vilin gerekliliği hakkında söylenenleri karşılayabilecek ilmî yeterlilikten uzak görünmektedir. Bunlar ancak, baştan beri te'vili benimsemeyen birinin kabul edebileceği gerekçeler olabilir. Fakat te'vili, aklî ve dinî zorunluluklar üzerine oturtmuş ve bunun için bir usûl ortaya koymuş birisinin, bütün bunları terk etmesinin gerekçesi olamazlar. O halde burada, te'vilden kaçınmanın ilmî gerekçesi dışında başka gerekçeleri olduğunu düşünmemiz için hiçbir engel bulunmamaktadır. Bu bağlamda muhtemel iki gizli sebepten bahsedilebileceği kanaatindeyiz.. Bunlardan ilki, Selef taraftarlarının oluşturduğu çevre baskısı ile ilgilidir. Cüveynî'nin yaşadığı dönemde Ahmed b. Hanbel taraftarlarının belli bir etkinliğe sahip oldukları ve zaman zaman muhalifleri ile gerginlikler yaşadıkları tarihî bir vâkiadır.<sup>66</sup> Bu şartlar altında Cüveynî'nin, zâten yollarını takip ediyor olduğu Eş'arî hocalarının fikirlerine avdet etmesi uzak bir ihtimal değildir.

İkinci muhtemel sebep, bazı psikolojik süreçleri de barındıran daha genel bir mahiyet arz etmektedir. Şöyle ki, bazı kaynaklar, Cüveynî'nin ölümüne yakın bir dönemde, Kelâm ilmi ile uğraşmış olmaktan duyduğu pişmanlığı dile getirdiğini aktarmaktadırlar.<sup>67</sup> Bu rivayetleri, açıkça belirtmemiş olsa da, Cüveynî'nin ömrünün sonunda Kelâm ilminden duyduğu tatminsizliğin bir itirafı olarak değerlendirmek

<sup>65</sup> Bkz. *el-Akide*, s. 32-34.

<sup>66</sup> Seyfullah Kara, Sünnî-Şîî gerginliğinden sonra o dönemin en kavgalı iki ekolünün Hanbelîler ile Eş'arîler olduğunu söyler. Bu toplumsal durum hakkında daha geniş bilgi için bkz. Seyfullah Kara, **Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları**, İstanbul 2007, s. 286 vd.

<sup>67</sup> Mesela Ebu'l-Feth et-Taberî'den şöyle bir rivayet söz konusudur: “Hastalığı sırasında Ebu'l-Meâlî'nin yanına gittim. Bize şöyle dedi: Şâhid olun, şüphesiz ben Sünnet'e aykırı bütün söylediklerimden döndüm. Nişâbur'un yaşlı kadınları ne üzere ölüyorlarsa ben de onlar üzere ölüyorum.” Bkz. Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, tah. Şuayb Arnaut, Beyrut 1984, XVIII, 474.

mümkündür. Nitekim daha sonraları öğrencisi Gazâlî ve ardından Fahreddin er-Râzî'nin benzer psikolojik süreçleri yaşamış olmaları ve Kelâm ilminin kifayetsizliğini açıkça dile getirmeleri, bu ihtimali güçlendirmektedir.<sup>68</sup> Dolayısıyla bu son eserinde Cüveynî'nin, sadece te'vil yaklaşımından değil, genel olarak Kelâm ilminden uzaklaştığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan onun zâhidâne bir yaşamı önemsemesi ve Kuşeyrî gibi bir tasavvuf büyüğü ile yakın dostluğunun bulunması da, onun içinde bulunduğu psikoloji durum açısından dikkate alınmalıdır.

### c) Felsefe ve Mantık

İmamı'l-Harameyn'e gelinceye kadar geçen süreçte, Kelâm ilminin belli bir oranda felsefe ile ilgilenmiş olduğu bilinmektedir. Özellikle tabiat felsefesi üzerine yapılan tartışmalar bu ilginin en göze çarpan örneklerini oluşturmaktadır. Burada kelimcilerin çoğunlukla iki grubu muhatapladıkları görülür. Bunlardan ilki tabiatçılar, diğeri ise Mu'tezile'dir. Kelâm ilminin âlem hakkındaki telakkisi, doğal olarak, varlığını ve gücünü kendi zatından alan bir âlem anlayışına sahip tabiatçı felsefeye karşıdır. Bu sebeple bu dönem kelimcileri, Allah'ın, mutlak kudret sahibi olarak, evrendeki tek yaratıcı olduğu inancını ispatlamaya ve muhataplarının görüşlerini geçersiz kılmaya özel bir ehemmiyet vermişlerdir. Mu'tezile'nin "tevlid nazariyesi", "itimad" gibi görüşleri de bu bağlamda tabiatçılığa kapı açan fikirler şeklinde değerlendirilerek karşı çıkmıştır. Bu dönem Kelâmının bu açıdan zengin bir literatüre sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Tarihî süreçte başta fizik âlemlerle ilgili tasavvurlar olmak üzere felsefî konulara duyulan ilginin gün geçtikçe artmış olduğu aşikârdır. Cüveynî'nin de bu genel eğilime uyduğunu ifade edebiliriz.. Onun eserlerinde felsefî düşüncenin daha yoğun bir

<sup>68</sup> Gazâlî, *el-Munkız*'da Kelâm ilmi hakkında şöyle der: "*Kelam sanatı meydana geldikten sonra onunla iştigal çoğalıp zaman geçince, mütekelemin sünneti müdafaa ederken eşyanın hakikatlerini anlatmaya özendiler. Cevherden, arazdan ve bunların ahkâmından bahsetmeye başladılar. Fakta ilm-i Kelâmdan maksat bu değildi. Bunun için sözleri asıl gayeyi temin edemedi. Halkın akide ihtilafından doğan şaşkınlık karanlığını tamamıyla gideremedi.*" Bkz. Gazâlî, *el-Munkızu Min-Ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, İstanbul 1994. Fahreddin er-Râzî'nin vasiyetinde de şu sözler yer alır: "*Kesin olarak ifade ediyorum ki: Kelâmî usûlleri ve felsefî yolları araştırdım ama bunlarda Kur'an-ı Kerim'de bulunduğum faydaya denk bir fayda bulamadım. Bunun sebebi Kur'an-ı Kerim'in, tüm ululuğun ve büyüklüğün Yüce Allah'a mahsus olduğunu kabul ettirmeye çalışması, çelişkiler ve tutarsızlıklar üzerinde uzun uzadıya durmaktan insanları menetmesidir. Bunun yegane sebebi ise, daracık patikalarda ve kapalı yollarda insan aklının perişan ve mahv olacağına malum olmasıdır.*" Bkz. Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî*, Ankara 1991, s. 148.

şekilde Kelâm ilminin ilgi alanına girdiğini görmekteyiz. Cüveynî özellikle cevher-araz kavramları üzerinden âlemin yapısı, işleyişi, sonradanlığı hakkında kapsamlı bir sistem geliştirmeye çalışmıştır. Zira bu konuların, ilahiyat bahisleri açısından bir zemin oluşturduğunun farkındadır. Sistemin tutarlı işlemesi bakımından fizik alandaki kavramların, metafizik hakkında kabul edilen fikirlerle çatışmaması, aksine onları destekleyecek şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Bu açıdan onun büyük ölçüde Bakıllâni'den aldığı evren tasavvurunu biraz daha genişlettiğini ve daha sistemli hale getirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>69</sup>

Burada belirtilmesi gereken husus, bu durumun ortaya çıkmasında, İslam felsefesinin belli bir olgunluğa ve yaygınlığa erişmesinin yanında, Cüveynî'nin metafizik alana yaklaşım tarzının da etkili olduğudur. Ortak inceleme konuları olan ilahiyat bahislerinde, felsefecilerin beyânî yöntem dışında bulunuyor olmaları, anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî tarafından ilgisizliği doğuracak bir sebep olarak görülmemiştir. Tam aksine onun eserlerinde, özellikle de *eş-Şâmil*'de, felsefecilerin ciddi bir muhatap olarak ele alındığına tanık olmaktayız. Örneğin, "vcd" sıfatının Allah hakkında bir nitelik olarak görülmesi hususunda bazı felsefeciler ve Batınîler ile yürütülen tartışmada Cüveynî, kendi görüşlerini aklın zaruretleri ile açıklamaya ve muhataplarının mantıksal açıdan çıkmaza girdiklerini göstermeye çalışmaktadır.<sup>70</sup>

Bu hususta aktarmak istediğimiz diğer bir örnek de *el-İrşâd*'da yer almaktadır. Allah'ın kudreti konusu kapsamında Mu'tezile'nin tevellüd görüşünü eleştirdiği bölümde Cüveynî, meşşâi filozofların meşhur sudr nazariyesine de temas etmektedir. Bu bağlamda âlemin oluşumunu izah için ileri sürülen "akıllar" teorisine ve filozofların âlemin kıdemi görüşüne değinir. Ona göre bütün bu görüşler, kaynağı olmayan kabullerden ibarettir. Cüveynî, filozofların, kelamcılarını cedelci olmak ve burhanî kıyasta bulunmamakla suçlamalarına rağmen kendi kabullerinin herhangi bir dayanağı olmadığını belirterek, düştükleri çelişkiyi göstermeye çalışır. Ayrıca metod bakımından ilahiyât bahisleri açısından matematik vb. tabiat bilimlerini gerekli görmelerini eleştirir.<sup>71</sup> Bu konu çerçevesinde bakıldığında Cüveynî, meşşâi felsefesine temas etmeyen Bâkıllâni'ye nisbetle<sup>72</sup>, Kelâm sahasına yeni alanlar ka-

<sup>69</sup> Bkz. Mehmet Dağ, **İmâm El-Harameyn El-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü**, (Basılmamış doktora tezi), Ankara 1976, s. 208.

<sup>70</sup> *eş-Şâmil*, s. 151-154.

<sup>71</sup> *el-İrşâd*, s. 209-210.

<sup>72</sup> Bakıllâni, *et-Temhîd* adlı eserinde tabiatçılık görüşünü genişçe tartışsa da (bkz. *et-Temhîd*, s. 52-61), âlemin varlığı ve Allah ile ilişkisinden bahseden sudr nazariyesine hiç değinmez. Bununla birlikte Cüveynî'nin tabiatı filozoflara dair eleştirisinde Bâkıllâni'den istifade ettiği açık bir şekilde görülmektedir.

zandırmıştır. Onun felsefecilere karşı takındığı tavrın, her ne kadar bazı yanlış anlamaları içerse ve yetersiz olsa da, filozofların büyük eleştirmeni Gazâlî'yi etkileyen bir zemin hazırladığı aşikârdır.

Cüveynî'nin mantık ilmine bakışı hakkında İzmirli İsmail Hakkı'nın ileri sürdüğü, "onun mantığı reddettiği"ne dair görüş tahkike muhtaç görünmektedir. İzmirli'nin de belirttiği gibi<sup>73</sup>, bu konuda Gazâlî ile öncekiler arasındaki fark çok belirgindir. Gazâlî'nin mantığı, filozofların kullandığı şekliyle başlı başına bir ilim olarak telakki etmesi ve öğrenilmesi zorunlu bilgiler arasında görmesi, daha önce karşılaştığımız bir tavidir. Müttekaddimîn kelamcılarının genel olarak ayrıntılı olarak işlenmiş Aristo mantığına pek iltifat etmediklerini, onun yerine akli zaruretleri esas alan ve çoğunlukla sebr ve taksim yöntemini kullanan bir yaklaşım sergilediklerini müşahede etmekteyiz. Fakat bu iki mantık yaklaşımının birbirinden tamamen ayrı şeyler olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu açıdan onların daha basit ve kendilerine özgü bir mantık yaklaşımıyla hareket ettiklerini söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim Gazâlî, mantıkçılarla kelamcılar arasındaki farka değinirken şöyle der: "*Mantık konularında inkâr edilmesi gereken bir cihet yoktur. Bunlar mütkekallîminin ve ilim erbabının delile ait zikrettikleri şeyler cinsindedirler. Aralarındaki fark, ifade şekillerinde, terimlerde görülür. Bir de mantık âlimleri tariflere, taksimlere fazla ehemmiyet verirler, bunları etraflı olarak anlatırlar.*"<sup>74</sup> Diğer taraftan müttekaddimîn kelamcılarının mantık ilmine uzak durmalarının sebebi olarak Gazâlî, kelamcılarda felsefe ile uğraşanların düştükleri hataların temelinde bu ilmin yattığına dair bir kanaatin bulunmasını gösterir.<sup>75</sup> Diğer bir ifadeyle felsefecilerin dinî konulardaki yanlış tutumları, mantık ilmine soğuk bakılmasına yol açmıştır.

Gazâlî'nin kelamcılarla mantıkçılar arasındaki farkın büyük olmadığını söylerken neyi kastettiğini daha iyi anlamak açısından Cüveynî'den aktaracağımız şu örneğe bakmakta fayda vardır: *Lumau'-Edille* adlı eserinde Cüveynî, Allah'ın görülmesi ile ilgili hükmü, iki önerme üzerine inşa eder. Bunlardan ilki, "her mevcud

<sup>73</sup> İzmirli, *agm*, s.14.

<sup>74</sup> Gazâlî, *El-Munkız*, s.32. Diğer taraftan Josef van Ess, Kelâm mantığının Stoa mantığına, Aristo mantığından daha yakın olduğunu belirtirken "delil" ve "burhan" farklılaşması üzerinden Kelâmın cedelci yapısına dikkat çeker. Bkz. Josef van Ess, "İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm", çev. Murat Memiş, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2005, sayı: XXII, s. 179.

<sup>75</sup> Gazâlî, *age*, s. 33.

görülür” ve ikincisi de “Allah mevcuddur” önermeleridir.<sup>76</sup> Açıkça görüleceği üzere, birinci önerme klasik mantığın büyük önermesi, ikincisi ise küçük önermesidir. Her ne kadar Cüveynî, bu çıkarımını mantık ilminin kavram ve şekillerini kullanarak ifade etmiyorsa da, ileri sürdüğü delillendirme şekli tam olarak onunla örtüşmektedir. Klasik mantığın kavramlarıyla ifade etmek gerekirse, büyük önermede geçen “her mevcut” ifadesi orta terim, “görülür” ifadesi ise büyük terimdir. Küçük önermedeki “Allah” ifadesi de küçük terimi oluşturmaktadır. Bu kıyas, “o halde Allah görülür” sonucuyla birlikte, klasik mantıkta yüklemli kesin kıyas kategorisine girmektedir.<sup>77</sup>

#### d) *İn’ikâs-ı Edille Meselesi*

İzmirli İsmail Hakkı’nın Gazâlî ile mütekaddimîn kelamcılar arasında var olduğunu iddia ettiği farklardan biri de, mütekaddimîn kelamcılarının, in’ikâs-ı edille adı verilen ve delilin ortadan kalkması durumunda medlûlün de ortadan kalkacağını ileri süren prensibi kabul ettikleridir.<sup>78</sup> Anlaşılan o ki bu prensip, delillerin değeri ve fonksiyonu hakkında açıkça mantık kurallarına aykırı bulunmuş, medlul hakkındaki gerçekliğin sadece delilin mevcudiyeti ile vuku bulması gibi çok katı bir anlayış olarak görülmüştür.<sup>79</sup>

Ancak “in’ikâs-ı edilleyi kabul”ün bu döneme ait genel bir yaklaşım olduğunu söylemek doğru değildir. Cüveynî özelinde belirtmek gerekirse, bu prensibin onun tarafından kabul edilmediğini açıklıkla ifade edebiliriz. Fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu et-Telhîs adlı eserinde Cüveynî, aklî delillerde in’ikâsın kabul edilmemesi üzerinde ittifak olduğunu belirtir.<sup>80</sup> Bu durumda İzmirli’nin bu konuda ileri sürdüğü fikirlerinde nereye dayandığı hususu merak konusudur. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf* ta delilin yokluğu durumunda medlûlün de yokluğunu kabul eden kelamcılardan bahsetmekle birlikte bunların kimler olduğuna dair bir açıklamada bulunmamaktadır.<sup>81</sup> Cüveynî’nin beyanı dikkate alındığında bu döneme dair bu çeşit bir genellemede

<sup>76</sup> Bkz. **Lumau’l-Edille**, s. 115. Cüveynî burada, bu iki önermeyi zikrettikten sonra, görülmenin illeti olarak mevcut olmanın tespitinde sebr ve taksim yöntemini kullanmaktadır. Bkz. Age, 116.

<sup>77</sup> Bkz. İbrahim Emiroğlu, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, İstanbul 1999, s. 160-161. bu örnekteki büyük önermenin doğru olup olmadığı ayrı bir meseledir. Bizim açımızdan kıyasın belli bir şekil gözetilerek yapılmış olması dikkat çekmektedir.

<sup>78</sup> İzmirli, agm, s. 14.

<sup>79</sup> Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, **DİA**, IX, (136-138), s. 136.

<sup>80</sup> Cüveynî, **et-Telhîs fî Usûli’l-Fıkh**, tah. Abdullah en-Nebâlî, Beyrut 1996, III, 224.

<sup>81</sup> Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, Matbaa-i Âmire 1292, I, 140-141.

bulunmak son derece yanlış olacaktır. Ayrıca *et-Telhîs*'in Bâkılânî'nin fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu *et-Takrîb* adlı eserinin bir özeti olduğu hatırlandığında, bu hükmün Bâkılânî için de geçersiz olduğu görülecektir.

Cüveynî, diğer bir Fıkıh Usûlü kitabı olan *el-Burhân*'da ise konuyla ilgili olarak şöyle der: "... *Aklî deliller, varlığı durumunda medlullerini gerektirirler de, yoklukları durumunda medlullerinin yokluğunu gerektirmezler. Örneğin, fîl fâile delalet etmekle birlikte, yokluğu fâilin yokluğuna delalet etmez...*"<sup>82</sup> Bu örnekle bağlantılı olarak "eğer fiil olmasaydı, Kadîm'in varlığına delil olmayacaktı" diyenleri büyük bir gaflette olmakla itham eder.<sup>83</sup> *et-Telhîs*'te de benzer şeyleri dile getiren Cüveynî, burada hudûsun Allah'ın varlığına delil olması örneğini zikreder. Ona göre hudûs delilinin yokluğu, medlûlünün de yokluğunu gerektirmez.<sup>84</sup> Dolayısıyla Cüveynî'ye göre aklî delillerde ittîrâd, yani delilin varlığı durumunda medlûlün varlığı, şart koşulsa da, in'ikâs bir şart olarak ileri sürülemez. Aslında Cüveynî, bu görüşünü Fıkıh Usûlü kitapları dışında da dile getirmiştir. Kelâma dair büyük eseri *eş-Şâmil*'de "itimad" hakkındaki Mu'tezilî görüşleri reddederken bir kâide olarak "delillerde in'ikâsın değil, ittîrâdın şart olduğu"nu belirtir.<sup>85</sup> O halde müttekaddimîn döneminde in'ikâs-ı edille'nin kabul edildiğine dair yanlış nereden kaynaklanmaktadır?

Biz bu sorunun cevabı olarak, aklî deliller ile aklî illetlerin karıştırılmış olma ihtimali üzerinde duruyoruz. Zira *et-Telhîs*'te gösterdiğimiz yerin bir sayfa öncesinde Cüveynî, aklî illetlerin in'ikâsı gerektirdiğini belirtmektedir. Örneğin kişinin âlim olmasını gerektiren ilim sıfatının yokluğu, o kişinin âlim olmaması sonucunu doğurur.<sup>86</sup> Diğer taraftan o, in'ikâsın şart olmaması bakımından şer'î illetlerin, aklî delillere benzediğini söylemektedir.<sup>87</sup> Bu durumda aklî illetler, şer'î illetler ve aklî delillerin birbirine karışmış olma ihtimali söz konusudur. Ancak hiç şüphe etmeden ifade edebiliriz ki, in'ikâsın geçerli olduğu alan aklî illetlerdir; aklî deliller değil.

\* \* \*

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, yukarıda aktarmaya çalıştığımız görüşler çerçevesinde, Cüveynî'nin Eş'arîliğin tarihsel gelişimine ciddi bir katkı sağladığını, kendinden önce oluşmuş olan ilim alanını genişletmeyi başardığını söyleyebiliriz.

<sup>82</sup> Cüveynî, *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh*, tah. Salah b. Muhammed, Beyrut 1997, II, 76.

<sup>83</sup> *eş-Şâmil*, I, 308.

<sup>84</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 224. İzmirli'nin bu görüşünün eleştirisi için ayrıca bkz. [http://www.talhahakanalp.com/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=14](http://www.talhahakanalp.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=14)

<sup>85</sup> *eş-Şâmil*, I, 268.

<sup>86</sup> *et-Telhîs*, III, 222-223.

<sup>87</sup> *el-Burhân*, II, 76.

Bu açıdan tarihsel olarak Gazâli ile Cüveynî arasında mezkur maddelerde İzmirli tarafından resmedilen belirgin ve kesin farklılığın, gösterildiği kadar derin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu durum aynı zamanda, bu iki önemli şahsiyet arasındaki gelişim çizgisinin makul bir şekilde cereyan ettiğine de işaret etmektedir. Mehmet Dağ'ın ifadesiyle, "Cüveynî'yi okuduktan sonra Gazâli'ye ait pek az şeyin orijinalliğini muhafaza ettiği görülecektir."<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Dağ, *age*, s. 208.