

Metafizikçi Ontolojiden Kelâmcı Epistemolojiye: Konusu ‘Mevcut’tan ‘Malum’a Evrilen Bir Disiplin İnşası

From Metaphysical Ontology to Theological Epistemology: The Construction of a Discipline Whose Subject Matter Evolves from the ‘Existent’ to the ‘Known’

ABDÜLVAHİT ÖZ 

Ankara Hacı Bayram Veli University

Received: 16.07.2025 | Accepted: 27.09.2025

Abstract: This article analyzes the process by which kalām constructed its identity in opposition to metaphysics in the history of Islamic thought, and the fundamental tension that arose during this process. The central thesis of the study is that the science of kalām, in its confrontation with metaphysics’ claim to be ‘the highest science’ (al-‘ilm al-a’lā), initially adopted ‘the existent’ (al-mawjūd) as its subject matter by emulating metaphysics, but gradually transformed it into ‘the known’ (al-ma’lūm) through a defensive reflex. The article examines the shift in kalām’s subject matter through three key stages: (i) al-Urmawī’s conciliatory formula that subordinates kalām to metaphysics; (ii) al-Ghazālī’s attempt to position kalām as a universal science rivaling metaphysics; (iii) the ‘kalām based on the Islamic canon’ conceptions developed by later kalām scholars such as al-Samarqandī, al-Ījī, and al-Jurjānī in opposition to philosophical metaphysics. Ultimately, it is argued that kalām lost its universal identity derived from metaphysics and was reduced to a defensive tool focused on protecting religious beliefs.

Keywords: Kalām, metaphysics, the subject matter of science, the existent, the known, later kalām, ontology and epistemology.



Giriş

İslam düşünce tarihinde kelâm ile felsefe arasındaki gerilimli ilişki, her iki disiplinin de sınırlarını, yöntemini ve meşruiyet zeminini tanımlayan köklü bir tartışma eksenini olagelmıştır. Bu tartışmanın merkezinde ise bir disiplinin kimliğini ibraz eden en temel soru yer alır: Bilimin konusu (*mevzû*) nedir? Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) öncülüğünde şekillenen İslam Meşşâî geleneğinde metafizik, konusunu “mevcut olmak bakımından mevcut” (Ar. *el-mevcûd bi-mâ hüve mevcûd*; Yun. *to on he on*; İng. *being qua being*) olarak belirleyerek kendini bilimler hiyerarşisinin zirvesine yerleştirmiş ve diğer tüm tikel bilimlere ilkelerini veren kurucu bir rol üstlenmiştir (Alper, 2009; Bertolacci, 2007, 2017; Türker, 2014). Metafiziğin sahiplenildiği bu kurucu kimlik, kelâmcılar için hem bir hayranlık kaynağı hem de aşılması gereken bir rakip olmuştur. Kelâm disiplini, kendi meşruiyetini ve üstünlüğünü tesis etme sürecinde, felsefi metafiziğin “yüksek bilim” (*el-‘ilmül-â‘lâ*) olma iddiasıyla yüzleşmek ve kendi konusunu tanımlamak zorunda kalmıştır. İşte bu çalışma, İbn Sînâ sonrası kelâm geleneğinin metafizikle girdiği bu derin ve dönüştürücü hesaplaşmayı tarihsel ve kavramsal bir izlek üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel tezi, kelâmın kendi bilimsel kimliğini bu meydan okuma karşısında yeniden inşa ederken, başlangıçta metafiziğe öykünerek konu edindiği “mevcut”u, giderek daha savunmacı bir tutumla “malum” a evirdiğidir. Bu evrim, sadece kavramsal bir mübadeleyi değil, aynı zamanda kelâmı “metafizik bir ontoloji” ufkundan “teolojik bir epistemoloji” ufkuna taşıyan köklü bir paradigma değişimini yansıtmaktadır.

Kelâmın metafizikten beslendiği, onunla diyalog içinde şekillendiği ve giderek “metafizikleştiği” yönündeki tespitler, çağdaş literatürde sıklıkla dile getirilmiştir. Nitekim Fatih İbiş ve Ömer Türker gibi araştırmacılar, kelâmın bu dönüşüm sürecinin genel hatlarını ve tarihsel uğraklarını bütünlüklü bir şekilde ortaya koymuşlardır (İbiş, 2019; Türker, 2007, 2017). İlyas Çelebi ise spesifik olarak kelâmın “konu” probleminin farklı dönemlerde nasıl ele alındığını kronolojik bir perspektifle sunmuştur (Çelebi, 2005). Diğer yandan Eşref Altaş ve Tuna Tunagöz, Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 1111) ve Sirâceddin el-Urmevî (ö. 1283) gibi kilit düşünürlerin bu süreçteki rollerini müstakil olarak incelerken (Altaş, 2014; Tunagöz, 2016a); Engin Erdem de özellikle geç dönem kelâmcıların kendi sistemlerini kurarken düştükleri



felsefî çelişkilere dikkat çekmiştir (Erdem, 2016, ss. 69-85). Hüseyin Atay ise daha genel bir felsefî ilke ortaya koyarak kelâmın “peşin fikirsiz” bir hakikat arayışını temsil etmesi gerektiğini savunmuştur (Atay, 1992, ss. 12-15).

Elinizdeki çalışmanın literatürdeki diğer çalışmalardan temel farkı, konusu “mevcut”tan “malum”a evrilen bu disiplin inşasını, örüntülü aşamalardan oluşan bütüncül bir *paradigma kayması* olarak sunmasıdır. Bu bağlamda kelâmın kimlik arayışı “metafizikçi önkabül”den “metafizik önreddi”ne doğru evrilen bir süreçle gerçekleştiğinden, bu teorik süreci belirginleştirmek adına üç temel uğrak üzerinden takip edeceğiz: İlk olarak Urmevî’nin metafizik ile kelâm arasında kurduğu uzlaştırmacı formülü inceleyeceğiz, bu nedenle söz konusu teorik sürecin evriminde ilk halkaya tekabül ettiğinden Urmevî’nin iddialarını Gazzâlî’ninkilerden öne alacağız. İkinci olarak Gazzâlî’nin kelâmı, metafiziğe mukabil bir küllî bilim olarak konumlandırma ve konusunu “mevcut” olarak belirleme çabasını inceleyeceğiz. Üçüncü olarak da Şemseddin es-Semerkindî (ö. 1303), Adudüddin el-Îcî (ö. 1355) ve Seyyid Şerîf el-Cür cânî (ö. 1413) gibi müteahhir dönem kelâmcıların metafiziğe aleyhtar bir tutumla geliştirdikleri “İslam kanununa göre kelâm” tasavvurlarını analiz edeceğiz.

1. Felsefî Metafizikten Felsefî Kelâma: Urmevî’nin İbn Sînâ Okuması

Aristoteles ve şârihlerini müteakip Fârâbî ve İbn Sînâ’nın felsefî bilimler hiyerarşisinde, “Bir bilimin konusu ya apaçık olur ya da bir üst bilimden ispat edilmiş olarak alınır.” kaidesi gereği, konusu, yani “mevcut olmak bakımından mevcut” zihinlerde apaçık bir idrak olarak belirdiğinden, metafizik diğer bilimlerden hem önce gelir hem de onlara konu ve ilkelerini dağıtan en yüksek bilim olma ayrıcalığını sürdürür (Janos, 2024, ss. 96-107). Mevcut olmak bakımından mevcut, âleme yönelen aklın varlık ve mahiyetten oluşan –fiil ya da kuvve hâlindeki– bütün mevcudatın mahiyetlerini bir yana bırakarak herhangi bir tanım ve akıl yürütme kullanmaksızın sadece ve sadece varlıklarının idrakini belirtir. Kendisini önceleyen herhangi bir tasavvur ve tasdik bulunmadığından “mevcut olmak bakımından mevcut”, akılsal idrak düzeyinde hem vasıtasız hem de apaçıktır. Bu idrak, daha sonra o varlığı taşıyan mahiyetlere –daha teknik tabirle zâtî arazlara– doğru evrilince, yerini üçlü tasnife ulaştıracak başka bir idrake bırakır. Söz konusu mahiyetlerin (i) bir kısmı hem hariçteki varoluşlarında hem de tanımlarında madde içermekte, (ii) bir kısmı dış varoluşunda madde içerirken tanımında



içermemekte, (iii) bir kısmı da hem dış varoluşunda hem de tanımında madde içermemektedir. Metafizik bu aşamada, bilimlerin tümel ilkeleri yanında, birinci kısmı fiziğe ve ikinci kısmı matematiğe araştırma konusu olarak verirken, üçüncü kısmı da kendisine mesele olarak alır. Metafiziğin kendi meseleleri arasında bütün bilimler için kullanılan tümel ilkeler ve kavramların yanı sıra Tanrı'nın varlığı lehindeki deliller ile O'nun zatı, lazımları ve sıfatları gibi meseleler bulunmaktadır (De Haan, 2020, ss. 141-149). Böylece metafizik, "mevcut olmak bakımından mevcut" şemsiyesi altına giren mahiyet ve hakikatleri tasnif ederek onları araştırması için ilgili bilime ilkeleriyle birlikte vermekte, kendisi de diğer meseleler yanında Tanrı'nın varlığını ispat ederek tanrısal meseleleri, yani ilahî zâtın lazımlarını incelemektedir.

Metafizikçi ontoloji çerçevesinde ortaya konulan bu sistematik analizde tanrısal meselelerin yine metafiziğin içerisinde kalarak felsefi bir incelemeye tabi tutulduğu aşikârdır. Bir başka deyişle, kelâmcıların İslamî referanslarla incelenmesi gerektiğini ileri sürdükleri tanrısal meseleler, kelâmın elinden alınarak –ve belki de ona hiçbir cevap hakkı tanınmayarak– Meşşâî metafiziğin akılsal çözümlemeleriyle inşa edilecektir. Bir kelâmcı gözüyle bakılacak olursa; tanrısal zat, Meşşâî metafiziğin mahiyet-varlık bahisleriyle; tanrısal bilgi, psikoloji ve mantığın bilgi bahisleriyle; tanrısal filler de soyut cevherlerin hareket/hareketsizlik bahisleriyle desteklenerek ortaya Meşşâî zihnin ürettiği bir “tanrı” kurgusunu çıkaracaktır. Acaba Meşşâî felsefenin kurguladığı bu metafizikçi teoloji, kelâmcıları hakikaten ikna edecek miydi?

Bilimler hiyerarşisindeki merkezi konumu ve ahenkli yapısıyla kelâmcılarda da hayranlık uyandıran metafizik, ele alacakları bazı problematik muhtevaların reddi dışında, İbn Sinâ sonrası kelâmcıların ve mutasavvıfların kelâm ve tasavvuf anlayışlarına doğrudan ya da dolaylı olarak yön vermiştir. Doğrudan yön verdiği anlayış, Urmevî'nin metafizik eksenli kelâm anlayışıdır. *Risâle fî'l-fark beyne mevzû'ayî'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keîlâm* adlı eserinde filozofların tezlerini bir noktaya kadar devam ettiren Urmevî, metafiziğin üst disiplin olduğunu, konusunun mevcut olmak bakımından mevcut olduğunu, tanrısal konu, ilke ve meselelerin metafizik tarafından oluşturulduğunu ileri sürer (Tunagöz, 2016b, ss. 283-285; Urmevî, 2016, ss. 443-445). Filozoflardan ayrıldığı nokta ise tanrısal meseleleri metafiziğin değil,



kelâmın inceleyecek olmasıdır. Bir başka deyişle, metafizik “mevcut olmak bakımından mevcut”u konu edindikten sonra kendi zatî arazları olan meselelere odaklandığında ilkin Tanrı’nın varlığını ispat eder, akabinde O’nu bir konu olarak kelâma verir ki konunun zatî arazları olarak ilahî zatı, sıfatları ve fiilleri inceleyebilsin (Tunagöz, 2016b, ss. 285-286; Urmevî, 2016, s. 445). Burada altı çizilmesi gereken iki temel iddiadan birincisi metafiziğin bir üst disiplin olduğu ve kelâmın konu ve ilkelerini ondan alması gerektiği iken; ikincisi de kelâmın konusunun Tanrı’nın metafizikte ispat edilmiş zatı olmasıdır.

Aslında kelâmcılar öteden beri hem kelâmın konusu olan Tanrı’nın ispatını hem de onun ilke ve meselelerini yine kelâm ilminde araştırıyorlardı. Bu durumda onların –esasen hiç kuşku duymadıkları– Tanrı’nın, daha doğrusu konunun ispatını ve ilke/mesail araştırmalarını aynı bilim içerisinde ifa etmeleri metodolojik bir çelişki doğurmaz mı? Urmevî’ye göre kelâm ilminde ortaya konulan Tanrı kanıtlamaları, Tanrı’nın varlığını ispat sadedinde bir girişim değil, âlemin Tanrı ile irtibatını kurmaya ve âlemi O’na dayandırmaya yönelik bir teşebbüstür (Tunagöz, 2016b, s. 286; Urmevî, 2016, s. 445). Başka bir ifadeyle, kelâmcıların hudûs vb. delillerle ortaya koydukları şey, hakiki bir Tanrı kanıtlaması değildir; zaten varlığından kuşku dahi duyulmayan bir konuyu ispat etmek beyhudedir. Bilakis kelâmcıların asıl gayesi âlemin doğrudan doğruya Tanrı’ya dayandığını, O’ndan sonra geldiğini ve O’nun sıfatlarıyla yaratıldığını göstermektir.

Peki Urmevî’nin metafizik ile kelâm arasındaki bu etkileşimini nasıl okumalıyız? Acaba Urmevî, metafiziğin meselesi olan tanrısal zatı, sıfatları ve fiilleri Meşşâî aklın egemenliğinden alarak kelâma ve kelâmcılara tahsis etmeyi mi hedeflemektedir? Yoksa kelâmı felsefî bilimlerin içine yerleştirmeye mi çalışmaktadır? Bu konu ayrı bir incelemeyi hak etmekle birlikte, Urmevî’nin özlü risalesi, kelâmın din dışı –dolayısıyla kendisinden çok aşağı– bilimlerden ilke ve konu alamayacağını dile getirecek olan sonraki dönem kelâmcıların eleştirilerine maruz kalana dek (Tunagöz, 2016a, ss. 68-76), kendi dönemine göre oldukça cüretkâr sayılabilecek bir tez ortaya koymuş, böylece İslam düşüncesi literatüründe önemli bir yer işgal etmiştir.

2. Metafiziğin Mukabili Olarak Kelâm: Gazzâlî’nin Küllî Bilim Tasavvuru

Metafiziğin dolaylı yön verdiği kelâmcı anlayışlar hem metafiziği reddetmede hem de kelâmı onun mukabili saymada hemfikir iken kelâmın



konusu hakkında genel olarak üç gruba ayrılmışlardır. Birinci anlayış, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'da ortaya koyduğu şekliyle kelâmın konusunun “mevcut” olduğu; ikinci anlayış, Semerkandî'nin *es-Sabâif*'te ortaya koyduğu şekliyle kelâmın konusunun, “Tanrı'nın –sırf o zat olmak bakımından– zatı ve mümkünlerin O'na muhtaçlığı bakımından zatı” olduğu; üçüncü anlayış ise Îcî, Cürcânî ve Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 1390) kendi eserlerinde ortaya koydukları şekliyle kelâmın konusunun “malum” olduğu iddiasına dayanır. Birinci görüşün iddialarını Gazzâlî çerçevesinde kısaca ele aldıktan sonra ikinci ve üçüncü görüşün iddialarını Semerkandî, Îcî ve Cürcânî zaviyesinden inceleyemeye geçeceğiz.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'nın giriş sayfalarında kelâm ilminin gerek konusu gerek ilkeleri gerekse meseleleri bakımından en üst bilim olduğunu iddia eder ve bu iddiasını, kelâmın konusunun en genel kavram olan “mevcut” olduğu tezine dayandırır:

“Kelâmcı, en genel şey olan mevcudu inceler” (Gazzâlî, 2009, s. 13).

“Anlattıklarımızdan kelâmın incelemesinin evvela en genel şeyle, yani mevcutla başladığını anlarsın” (Gazzâlî, 2009, s. 14).

Her iki alıntıda da vurgulanan “mevcut” nosyonu, şüphesiz metafiziğin temel konusu olan “mevcut olmak bakımından mevcut” kavramından ilham almakta ve varlık alanının tamamını kuşatan bir muhtevaya işaret etmektedir. Görünüşe göre Gazzâlî metafiziğinkine muadil bir kelâm konusu belirlemeye çalışmaktadır; ancak o, bu ifadeleriyle gerçekte neyi amaçlamaktaydı? Öte yandan kelâmın hâlihazırdaki bünyesi metafizikteki “mevcut”un teknik açılımını hakikaten taşıyabilecek güçte miydi?

Tebâfüt ve sonraki eserlerinde Gazzâlî, filozofların akılla tesis ettikleri metafiziksel meseleleri savunulamaz derecede eleştirdiğinden ve metafiziği bir bakıma –“tebâfüt” sözcüğünü havi anlamda– “çökerttiğinden” emindi. Daha sonra yazdığı eserlerinde de *Tebâfüt*'teki metafiziksel reddiyelerinin ve onlara karşı ileri sürdüğü alternatif fikirlerinin arkasında durduğunu biliyoruz. Gazzâlî her ne kadar çökmüş ya da işlevini yitirmiş addettiği bu disiplinin hakikat adına bir değer üretemeyeceğini düşünse de onun titizlikle inşa edilmiş teknik yapısına ve hiyerarşik düzenine derin bir hayranlık duymaktaydı. Nitekim bu yapıyı kelâma uyarlamak için büyük bir çaba göstermiştir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin trajedisi, Erdem'in de belirttiği gibi, en



çok ihtiyaç duyduğu entelektüel araçların, en sert eleştirileri yönelttiği ve neredeyse hasım bellediği filozofların elinde bulunduğunu fark etmiş olmasındı (Erdem, 2017, s. 264).

İkinci sorumuza gelecek olursak, metafiziğin kendisine konu aldığı “mevcut”, var olan her şeyi, kısacası Tanrı ile âlemi bütünüyle kapsamakta ve metafizik de mevcut mahiyetleri birbirinden ayırıştırarak alt bilimlerin konusunu tayin etmektedir. Bu bilimler arasında aritmetik, geometri, tıp, biyoloji ve meteoroloji gibi teknik bilgi, deneyim ve alet edevat gerektiren uzmanlıklar vardır. Esasında Tanrı’nın zâtı, sıfatları, fiilleri, ahiret günü ve nübüvvet gibi meseleleri incelemekle yükümlü olan kelâm acaba “mutlak mevcut”u konu alacak olursa, saydığımız uzmanlık gerektiren bilimler başta olmak üzere bütün mevcudatı inceleyebilecek bilimler hiyerarşisine sahip midir?

Gazzâlî, *el-Mustasfâ*’da bilimleri (i) sadece aklî, (ii) sadece naklî ve (iii) hem aklî hem naklî olmak üzere üç kısma ayırdıktan sonra dinin aritmetik, geometri ve gökbilim gibi sırf aklî bilimleri teşvik etmediğini belirterek bu bilimlerin bir bakıma faydasız olduğunu, hatta terk edilmesi gerektiğini ima eder (Gazzâlî, 2009, s. 10). İşte sorunun ortaya çıktığı yer burasıdır. Gazzâlî’nin muhtelif eserlerinde ele ettiği farklı bilimlerin bir yana, burada zikrettiği üç bilimin incelediği mahiyetlerin bugünkü kadar o gün de faydası ve asıl önemlisi “mutlak mevcut”un kapsamına giren hakikatleri vardı. Öyle görünüyor ki Gazzâlî kelâmın konusunu tespit ederken biraz aceleci davranmış ve onun inceleme alanında karşılığı bulunmayan bilimleri yok saymıştır. Öyleyse Gazzâlî’nin üst bilim olarak atadığı kelâmın konusu –mutlak mevcut– altına giren varlıklar ve onları inceleyen bilimler nedir?

Bu sorunun cevabını yine *el-Mustasfâ*’da buluruz:

Kelâmcı en genel şeyi, yani mevcudu inceler. O, mevcudu evvelâ kadîm ve hâdis ayırıp, sonra hâdisi de cevher ve araza böler. Arazî [kendi içinde ikiye ayırır]: Hayatın şart koşulduğu ilim, irade, kudret, konuşma, iştirak ve görme gibi araz ile hayata ihtiyacın olmadığı renk, koku, tat gibi olan araz. Cevheri de hayvan, bitki ve cansız olarak ayırıp onların türlerle veya arazlarla farklılaşmalarını açıklar. Ardından kadîmi inceler ve onun hâdislerin kısımlarına bölünerek çoğalmayacağını, bilakis bir olması gerektiğini, kendine ait zorunlu vasıflarla, kendisi için imkânsız olan şeylerle ve kendisi için zorunlu ya da imkânsız olmayıp câiz olan hükümlerle hâdislerden ayrıldığını



açıklar ve câiz, zorunlu ve imkânsız arasındaki farkı belirginleştirir. Sonra fiilin aslının [kadîm] için câiz olduğunu, âlemin onun câiz bir fiili olduğunu, âlemin câiz olmakla bir muhdiye muhtaç olduğunu, peygamber göndermenin onun câiz fillerinden olduğunu, [kadîmin] gerek buna gerekse [peygamberlerin] doğruluklarını mucizelerle göstermeye kadir olduğunu ve bu câizin de gerçekleştiğini incelemektedir. Bu aşamada artık kelâmcının sözü biter ve aklın tasarrufu sona erer (Gazzâlî, 2009, ss. 13-14).

Pasaj kelâmcının “en genel şey” olarak mevcudu araştırdığını söyler. En genel şey ifadesi, metafizikteki iddiasını sürdürecektse olursa, her şeyi kapsayan bir muhtevaya sahip olacaktır. İlerleyen satırlarda Gazzâlî, mevcudu “kadîm” ve “hâdis”e, yani Tanrı ve âleme ayırmakla –her ne kadar teolojik dili muhafaza etse de– söz konusu kapsayıcılığı sürdüreceği izlenimini vermektedir. Hâdis olan âlem bütünüyle cevher ve arazlardan müteşekkildir. Arazlar ya duysal idrak ve fiile ilişkin işitme, görme, irade, kudret gibi belirli nefsanî-bedensel özelliklere ya da duysal idrakin koku, tat, renk gibi algılamalarına taalluk eder. Cevher ise hayvan, bitki ve cansız nesneleri ihtiva eder.

Mevcudu taksim eden bu kısa analizi Gazzâlî’nin başka bir yerde yeniden izah etmediğini hatırla tutarak değerlendirdiğimizde, en genel şey olarak mevcudun Tanrı’ya ve âleme; âlemin de cevhere ve araza irca edilmesi bir dereceye kadar mümkün olsa bile, kelâmın sırf kendisinin ya da altındaki bir bilimin bu incelemeyi pratik ve teknik yönleriyle ele alması mümkün gözükmemektedir. Matematik ve teknik-sınai bilimlerin dışlandığı böyle bir formülasyon, felsefî bilimlerde sadece kategoriler, nefis, cevher fiiziği ve kısmi metafiziksel meselelere karşılık gelebilir. Ne var ki bu meseleler bütün mevcudatı değil, kelâm disiplininin mevcut alanını gösterir ki Gazzâlî sonrası kelâmcılar bu alanı daha da daraltarak kelâmı bütünüyle dinî disiplinlere uygun formüle etme çabasına gireceklerdir.

3. Metafizik Aklın Sistematik Reddi: İslam Kanununa Göre Kelâm Tasavvurları

Metafiziği dışlayarak kelâma kendine özü bir alan açma ve yeni bir konu belirleme çabaları Gazzâlî’den sonra Semerkandî, Îcî, Tefâtânî ve Cürçânî tarafından da sürdürülmüştür. Bununla birlikte adı geçen düşünürler, Gazzâlî’nin kelâm için belirlediği kayıtsız –yani İslam kanununa göre olmayan– konuyu reddettikleri gibi İslam bilimlerinden hiçbirinin İslam



dışı bir bilim olan metafizikten daha aşağı olamayacağı iddiasıyla Urmevî’nin kelâm için belirlediği çerçeveyi de şiddetle eleştirmişlerdir. Sonraki dönem mütekellimlerin, bilimleri veya fikirleri “doğru” ve “yanlış” denkleminde –kelâmı daha da içe dönük ve kapalı bir duruma dönüştüren– “İslamî” ve “İslam dışı” bir denkleme kaydırmaları, yaptıkları tasniflerden kaynaklamaktadır.

Bu yeni denklemin ortaya çıkışı, kelâmın kendi ontolojik zemininde yaşanan köklü bir dönüşümle yakından ilişkilidir. Nitekim Cüveynî (ö. 1085) öncesi dönemde atomcu bir ontolojiyi benimseyen “Atomcu Eş’ariler” için felsefi metafiziğin farklı bir kulvarda yer alması temel bir sorun teşkil etmiyordu. Ancak Cüveynî ile başlayıp Gazzâlî ile belirginleşen ve Meşşâî ontolojinin Eş’arî kelâmına entegre edildiği süreç, kelâm ile metafiziği aynı ontolojik zeminde buluşturarak yeni ve can alıcı bir meşruiyet problemi doğurmuştur. Eğer kelâm, rakibinin kavramsal araçlarını ve ontolojik çerçevesini kullanacaksa, onu metafizikten ayıran temel sınır ne olacaktı? Bu bağlamda Gazzâlî’nin açtığı yolda ilerleyen Semerkandî, İcî ve Cürcânî gibi müteahhir dönem kelâmcıların geliştirdikleri “İslam kanununa göre olma” şartı ile “İslamî-İslam dışı” ayrımları, yalnızca Eş’arî-Şâfiî geleneğin vahyi akla önceleyen yaklaşımının bir sonucu olarak değil, aynı zamanda ve daha temel düzeyde, kelâmın metafizikle ortak bir ontolojik zemini paylaşmasından doğan meşruiyet krizini çözmeye yönelik bir savunma refleksi olarak okunmalıdır (Erdem, 2017, ss. 263-272). Nitekim Urmevî’nin, kelâmı metafiziğe tabi kılarak uzlaştırmaya çalışan formülü de tam olarak bu türden keskin ve savunmacı bir ayrıma karşı ortaya konulan bir itiraz niteliği taşımaktadır.

Kelâmın meşruiyet krizine bir cevap olarak şekillenen bu savunmacı zihniyetin en belirgin tezahürlerini, dönemin genel tasvirini çizen Semerkandî ve Cürcânî’nin değerlendirmelerinde bulmak mümkündür. *Es-Sabâifü’l-ilâbiyye*’nin “Mukaddime”sinde Semerkandî, bir zamanlar filozofluk taslayanların sahte, bozuk ve karanlık fikirlerinde bocalayıp durduğunu ancak zihninde hakikatin ışığı parlayınca, yani “kelâm ilmi” adı verilen İslamî esaslara dayalı bir araştırma ve fikrî aydınlanma süreci yaşayınca hakikate ulaştıran gerçek geçide eriştiğini ifade eder (Semerkandî, 1985, s. 60). Keza Cürcânî, *Hâşiye ‘alâ Levâmi’i’l-esrâr*’ın başlarında temel teorik disiplinleri incelerken nefsi-nâtıkanın en büyük mutluluk ve en yüce derecesinin



Allah'ın kemal sıfatlarını ve iki dünyadaki fiillerini bilmek olduğunu, bu bilgiyi elde etmenin de iki ana metodunun bulunduğunu belirtir: (i) Nazar ve istidlal, (ii) riyazet ve mücahede. Nazar ve istidlal yöntemini kullananlar eğer bir peygamberin getirdiği dine inanıyorlarsa kelâmcı; inanmıyorlarsa Meşşâî filozoftur. İkinci yöntemi kullananlar, yani kalbi feyz alabilecek seviyede arındırmayı esas alanlar ise riyazetlerini İslamî hükümlere göre yapıyorlarsa sûfiler, değilse İshrâkî filozoflardır (Cürcânî, 1303, ss. 16-17). Bu durumda önümüzde hakikat araştırmacısı olarak dört grup belirmektedir: İslam'ın hükümlerini gözeterek araştırma yapan kelâmcılar ve sûfiler; İslam'ın hükümlerini gözetmeksizin araştırma yapan Meşşâîler ve İshrâkîler.

İcî ve bazı yönleriyle Teftâzânî düşüncesini de dahil edebileceğimiz bu iki değerlendirmenin anlam dünyası, yani müteahhir dönemde felsefî ilimleri ve filozofları hem dinî hem de ilmî bakımdan saf dışı bırakma teşebbüsleri, teorik zeminini esasen Horasan-Şiraz bölgesindeki medrese metinlerinde kurmakla birlikte, sonraki dönemlerde teorik ilimler etrafındaki tartışmalarda belirleyici bir rol üstlenecektir. Yine Gazzâlî'nin matematik ve bazı tabiat bilimlerini dışlamasını müteakip bilimleri "İslamî hükümler"e yahut "İslam kanunu"na uygunluğu açısından ele alan bu değerlendirmeler, özellikle 14. yüzyıldan itibaren teorik bilimlere bakışı, dolayısıyla kelâm ve felsefenin seyrini değiştirecektir. Geçtiğimiz yüzyılda "bilginin İslamîleştirilmesi" faaliyetlerinden kısmen farklılık arz eden bu değerlendirmeler, kelâmın "İslam'ı koruma" refleksini öne çıkararak dine yönelik muhtemel kognitif tehditleri bertaraf etme ve aynı zamanda muadil tehditlerin alanını dinî referanslarla işgal etme, eğer imkân elvermiyorsa dışlama amacını gütmektedir. Bu amacı körükleyen unsurlar arasında elbette dönemin siyasi ve sosyal gelişmeleri *son derece* etkili olmuştur (Watt, 1962, ss. 149-158), ancak biz yalnızca felsefî ve kelâmî metinlere yansıyan sonuçlarına odaklanacağımızdan sözünü ettiğimiz değerlendirmelerin analizine geçebiliriz.

3.1. Semerkandî Kelâmının Dinamikleri

Semerkandî, *es-Sahâîf*'te kelâmın konusunu şöyle açıklar: "[Kelâmın] konusu, Allah Teâlâ'nın –sırf o zat olmak bakımından– zatı ve mümkünlerin –O'na muhtaç olmaları bakımından– zatıdır" (Semerkandî, 1985, s. 66).

Yaptığı açıklamadan anlaşıldığına göre Semerkandî kelâmın konusunun iki zatı içerdiğini; birinin ilahî zat, diğerrinin de mümkünün zatı olduğunu söylemektedir. Birinci zat ne ise o olması bakımından, ikinci zat ise



birinci zata muhtaçlığı bakımından kelâmın konusu olmaktadır (Semerkandî, 2015, ss. 354-355). Bu ifadelerin Semerkandî’den önce Urmevî’nin *Risâle fi’l-fark* adlı eserinde de geçtiğini görmüştük. Açıklamalara bakıldığında bir bilimin konusunun apaçık olması gerektiği fikri –Urmevî’nin zihnini meşgul etmesine karşın– Semerkandî açısından herhangi bir sorun teşkil etmiyor gibi görünmektedir. Belki de Semerkandî, Müslüman için Allah’ın varlığının tartışma ya da ispat konusu olamayacağını düşünüyordu. Ne var ki bu, kelâmı evrensel bir bilim olmaktan çıkarır ve sadece belli bir dine inananların –bu durumda Müslümanların– bilimi hâline getirir. Peki aynı durum mümkünler için de geçerli midir? Allah’ın varlığı gibi mümkünlerin varlığı da müsellemdir?

Bu sorunun cevabı için kelâmın meselelerine/zatî arazlarına bakmamız gerekir. *Es-Sahâif*, kelâmın meseleleri hakkında oldukça açık bir çerçeve belirler:

Bilinmektedir ki her ilmin konusu, [o ilimde] araştırılan zatî arazlardır. Kelâm ilminin kendisi Allah Teâlâ’nın zatı, sıfatları, isimleri yanında meleklerin, peygamberlerin, evliyaların, imamların, itaat edenlerin, isyan edenlerin ve bunun dışındakilerin dünya ile ahiretteki hallerini araştıran ilim olduğundan ve ayrıca anılan araştırmaları [ifa etmesi bakımından] kendisiyle müşterek olduğu metafizikten şeriatın metoduna (*tarîk*) göre yapmakla ayrıldığından şöyle tanımlanır: Allah Teâlâ’nın zatı ve sıfatlarını, mümkünlerin de mebde ve meaddaki durumlarını İslam kanununa göre araştıran bilimdir. Öyleyse buradan ortaya çıkmış olmaktadır ki bizim bu bilimde incelediklerimiz şunlardır: Allah Teâlâ’nın zatının –ne ise o olmaları bakımından– zatî arazları ve mümkünlerin zatının –Allah Teâlâ’ya muhtaç olmaları bakımından– zatî arazları (Semerkandî, 1985, ss. 65-66).

Semerkandî’nin açıklamalarından kelâmın meselelerinin –yani zatî arazlarının– konusuna uygun olarak iki ana kısma ayrıldığı anlaşılmaktadır. Birinci grup, ilahî zata ilişkin zatî arazlardır ve bunlar hakkındaki inceleme, onların sırf ne olduklarına yani mahiyetlerine yöneliktir. Metindeki ifadeler bu zatî arazların Tanrı’nın zatı, sıfatları ve isimleri olduğunu göstermektedir. İkinci grup ise mümkün varlıkların zatî arazlarıdır ki bunlar, Tanrı’ya olan muhtaçlıkları bakımından ele alınır. Metne göre bu kısımda yer alan zatî arazlar meleklerin, peygamberlerin, evliyaların, yöneticilerin, müminlerin, kâfirlerin ve diğerlerinin dünya ve ahiretteki halleriyle ilgilidir.



Metinde dikkat çeken bir diğer husus, kelâmî incelemelerin “İslam kanunu”na göre yapıldığı iddiasıdır. *El-Ma’ârif*’te açıklandığı üzere,

İslam kanunuyla kastedilen, ilkeleri/asılları (*usûl*) Allah Teâlâ’nın kitabı, resulünün sünneti, icmâ ve [bu üçüne] aykırı olmayan akledilirdir. Dolayısıyla o, aynı zamanda İslam’ın da ilkeleri/asılları olur. Filozoflar da bu şeyleri incelerler ama felsefenin ilkelerine/asıllarına göre. Bunlar arasında, “Birden yalnızca bir çıkar.”, “Aynı şey aynı anda hem etkin hem edilgin olmaz.”, “İmkân varlıksal bir niteliktir.”, “Aynıyla yinelenme (*i’âde*) imkânsızdır.”, “Vahiy ve meleğin inişi imkânsızdır.” gibi ilkeler bulunur. Onlar [felsefenin bu dalını] metafizik (*ilâhî*) olarak adlandırmışlardır. Böylece kelâm ve metafizik arasındaki farklılık, kelâmın bu şeriatın ilkelerine göre; metafiziğin de felsefenin ilkelerine göre [araştırma yapmasıdır] (Semerkandî, 2015, s. 352).

Semerkandî’nin yukarıdaki izahatı birkaç hususa açıklık getirmektedir. Birincisi, kelâmın hem metafiziğin hem de Gazzâlîci kelâmın ufkundan koparılarak büyük ölçüde daraltılmış olmasıdır. İkincisi, kelâmın diğer İslamî bilimleri kurabilecek yetkinliğini, dolayısıyla otoritesini kaybetmiş olmasıdır. Üçüncüsü, kelâmın kaynağı olarak belirlenen İslam kanunu ya da şeriatın müphem bir mahiyet arz etmesidir. Bu idealist yaklaşım, kelâmî söylemlerin inşasında hangi tefsir ya da hadis ekollerinin ve hangi itikadî yahut amelî mezheplerin esas alınacağı sorusu karşısında ciddi bir açmaz teşkil etmektedir. Dördüncüsü, metafiziğin dayanakları/kaynakları arasında sayılan bazı maddelerin müsellemlerden ziyade tartışmalı görüşlere karşılık gelmesidir. Beşincisi, bilimlerin meselelerinin “zatî araz” olarak isimlendirilmesinin filozoflar tarafından yapılmış olmasıdır. Dahası *es-Sahâif*’in neredeyse yarısını kapsayan “İlk Maksad” bölümünde ele alınan varlık, mahiyet, kategoriler, idrakler, cevher ve arazlar gibi bahislerin Meşşâî felsefeden alınmış kavram ve kuramlardan ibaret olmasıdır. Asıl dikkat çekici olan ise bu kavram ve kuramların, Semerkandî’nin İslam kanununun ilkeleri olarak belirlediği esaslara doğrudan taalluk etmemesidir. Altıncısı, yukarıda mümkünlerle ilgili sorduğumuz sorunun cevabıdır: Kelâm, mümkünü zatî bakımından (*bi-zâtihî*) değil, Tanrı’ya muhtaçlığı bakımından (*bi-ğayrihî*) inceleyeceği için tıp, biyoloji, fizik ve astronomi gibi bilimlerin İslam dairesi dışında kalma ihtimalinin doğmasıdır. Gerçi modern araştırmalarda Semerkandî’nin iyi bir matematikçi ve gök bilimci olduğu belirtilir



(De Young, 2001; Fazlıoğlu, 2007). Ancak buradaki sorun, eğer kelâm hâlâ dinî bilimlerin kurucu rolünü üstlenmeye devam edecekse, pozitif bilimlerin İslâmî olup olmadığına dair belirsizliktir.

3.2. İcî ve Cürcânî Kelâmında Konu, İlke ve Meseleler

3.2.1. Kelâmın Konusu Olarak Malum

Semerikandî’den sonra kelâmın ilke, konu ve meselelerine dair bir diğer çıkışın *el-Mevâkıf*’taki fikirleriyle İcî düşüncesi ve onun takipçileri olan Teftâzânî ve Cürcânî eliyle yapıldığını görüyoruz. İcî *el-Mevâkıf*’ta kelâmın konusunu, “dinî akidelerin ispatına yakın veya uzak şekilde taalluk etmesi bakımından malum” olarak belirler (İcî, t.y., s. 7). Bu ifadeyle İcî, kelâmın konusunu “akılın bilme eylemine konu olabilecek şeyler” olarak genişletirken, o şeyleri bir itibarla “dinî akidelerin ispatıyla ilişkili olanlar”la sınırlandırır; böylece “malum” sadece dinî akidelerin ispatıyla ilişkili olan şeyleri içine almış olur. Cürcânî, İcî’nin bu özlü ifadesini, “dinî akidelerin kendisi sayesinde ispat edilmesi veya [dinî akidelere] vesile olması bakımından malum” olarak açıklarken (Cürcânî, 2021, s. 138); Teftâzânî de kelâmın kesin delillerden hareketle dinî akidelerin bilgisi olduğunu, konusunun da “[dinî akidelerin] ispatıyla ilişkili olması bakımından malum” olduğunu beyan eder (Teftâzânî, 1998, s. 173, 2019, s. 93).

Cürcânî’nin yaptığı şerhler, *el-Mevâkıf*’taki ilgili tariflerin kapalı noktalarını daha yakından görmemizi sağlar:

Bu [tarifin yapılma] nedeni şudur: Bu ilmin meseleleri ya [i] Yaratıcı’nın kadîmliği ve birliğinin ispatı ile cisimlerin hâdisliği ve yeniden yaratılabilirliğinin ispatı gibi dinî akidelerdir ya da [ii] cisimlerin cevher-i fertlerden oluşması, boşluğun (*halâ*) olabilirliği, hâlin nefyi ve ma’dûmların ayrışmaması –ki Allah’ın sıfatlarının birden çok olup bu [sıfatların] O’nun zâtında mevcut oluşu inancında bu ikisine gerek duyulur– gibi söz konusu akidelerin dayanağını oluşturan önermelerdir (Cürcânî, 2021, s. 136).

Bilindiği üzere bir bilimin meseleleri –yani zâtî arazları– o bilimin konusunda muhtevi araştırma alanlarına karşılık gelir. Bu bağlamda kelâmın konusu olarak “malum”un iki temel meselesi bulunmaktadır: (i) Dinî akideler ve (ii) önermeler. Dinî akideler arasında Yaratıcı’nın kadîmliği ve birliği ile cisimlerin hâdisliği ve yeniden yaratılabilirliği gibi meseleler yer alır. Bir başka deyişle, malumun ihtiva ettiği meselelerin bir kısmı doğrudan dinî



akidelerle ilişkili olup onların ispatını deruhte eder. Önermeler arasında ise cisimlerin atomlardan müteşekkil olup olmadığı, boşluğun mevcudiyeti, hâlin ontik gerçekliği ve ma'dümlerin ayrılabilirliği gibi meseleler yer alır ki bunlar dinî akidelerin doğrudan kapsamına girmese de rasyonel zeminini oluşturur.

Şu hâlde kelâmın konusu olarak malum ya doğrudan dinî akidelerin ispatı ile alakalı birincil meseleleri ya da dinî akideleri kendisi sayesinde ispat edebileceğimiz ikincil meseleleri içermektedir. Böylece, “Malum hakkında dinî akidelerden olması bakımından hüküm verilirse dinî akidelerin ispatının maluma taalluku, yakın taalluk olur. Dinî akidelere vesile olması bakımından malum hakkında hüküm verilirse dinî akidelerin ispatının maluma taalluku, uzak taalluk olur. ... Dolayısıyla [kelâmın konusu için] en uygunu, ‘dinî akidelerin kendisi sayesinde ispatlanması veya dinî akidelerin [ispatına] vesile olması bakımından malum’ denilmesidir” (Cürcânî, 2021, ss. 136-138).

Görünüşe göre İcî, Teftâzânî ve Cürcânî tarafından kelâmın konusu olarak belirlenen “malum”, filozoflar ve Gazzâlî tarafından sırasıyla metafiziğin ve kelâmın konusu olarak belirlenen “mevcut”a mukabil bir konumdur. Aslında metafiziğin konu edindiği “mevcut” kavramı, Tanrı dâhil bütün varlıkları kuşatan bir kaplamı haiz olduğundan tüm mevcudatın bilgisine talip olmayı da zımnen içermekteydi. Ne var ki bu, insanî idrak kapasitesinin sınırlarını aşan bir etkinliğe karşılık gelir. “Mevcut”un bir bakıma mukabili sayılan “malum”, ilk bakışta metafizikçinin bu geniş mevcudat alanını insanın yalnızca bilebileceklerine göre daraltan ve sınırlarını çizen bir kavram gibi görünmektedir; çünkü insan bütün mevcudata değil, bilebildiği kadarıyla mevcudata vâkıftır. Acaba mezkûr düşünürler açısından “malum” gerçekten böyle bir muhtevaya mı sahiptir?

İcî ve Cürcânî, tüm bilimleri kuşatmanın imkânsız olduğunu, dolayısıyla akıllı bir kimsenin daha önemli ve daha faydalı bir ilimle meşgul olması gerektiğini belirtirler. Bu noktada öne çıkan ilim, Yaratıcı’nın varlığını ve ulûhiyette birliğini ispat eden, O’nu kemal sıfatlarıyla niteleyen, diğer varlıklardan tenzih eden ve peygamberliği ispat etmeyi amaçlayan kelâm ilmidir. Böylesi pratik bir açıklama kelâm ilminin daha teknik bir değerlendirmesi üzerine yapılmış olmalıdır, zira kelâmın konusu olarak neden “mevcut” yerine “malum”un tercih edildiği sorusu hâlâ cevap beklemektedir.



Meselenin daha esaslı çözümü için *el-Mevâkıf*’ın ilgili pasajlarına dönmemiz gerekmektedir. Orada Îcî ve Şerh’te de Cürçânî, kelâmın konusuna dair iki temel yaklaşımı, yani Gazzâlî’nin “mevcut” ve Urmevî’nin “ilâhî zat” tezlerini hedef alan üç aşamalı bir eleştiri geliştirirler. Bu eleştirel pozisyonun dayandığı temel iddialar şu şekildedir: (i) Kelâmın konusu “mevcut” olamaz, (ii) keza “ilâhî zat” da bu disiplinin konusu addedilemez ve (iii) kelâm, herhangi bir üst disiplinden konu ya da ilke alamaz.

(i) Îcî ve Cürçânî açısından kelâmın konusu “mevcut” olamaz, çünkü ilgilendiği bazı meselelerin hariçte varlığı yoktur (Îcî, t.y., s. 8). Örneğin, ma’dûm ve hâlin durumları ile nazar ve delil bahisleri kelâmî meselelerdendir, ancak bunların hiçbirinde konularının hariçte varlığı dikkate alınmaz (Cürçânî, 2021, s. 144). Dolayısıyla bu konular sadece zihinde malum olması bakımından ele alınmaktadır. Öyleyse hariçte mevcut olmayan şeylerin varlığı zihinde apaçık olabilir mi? Bu tartışmaya, “Kelâmın konusu yaptığın ‘malum’un varlığının (*imniyye*) hâli nedir?” sorusuyla dahil olan Cürçânî, şu cevabı verir: “Onun [yani malumun] varlığı, Metafizikğin konusu olan mevcudun varlığı gibi kendinde açık olup açıklanmaya muhtaç değildir. Malum ve mevcudun varlığından, onların kendileri dışındaki şeylere zorunlu olarak yüklenmelerinden başka bir şeyi kastetmiyoruz” (Cürçânî, 2021, s. 142).

Îcî ve Cürçânî’nin meseleye ilişkin açıklamaları oldukça önemli görünmektedir: (a) Hariçte varlığı olmayan pek çok şey “mevcut”un kapsamına girmez; ancak “malum”un kapsamına girer. (b) “Mevcut” gibi “malum”un da varlığı apaçık olup kendisi dışındaki her şeye yüklenilen tümel bir kavramdır. Bu iddialarda yine de ciddi bir itiraz noktası bulunmaktadır: Ma’dûm ve hâl gibi şeyler harici mevcudun kapsamına girmese de –zihinde malum olması yönünden– zihnî mevcudun, dolayısıyla hem zihni hem harici kuşatan “mutlak mevcut”un kapsamına girmektedir. Nitekim Cürçânî mutlak ma’dûmun, “zihindeki varlığı bakımından mutlak mevcudun bir bölümü” olduğunu belirtir (Cürçânî, 2021, s. 592). Dolayısıyla malum ve mevcut arasında kaplam bakımından herhangi bir farklılık bulunmamaktadır.

Konuyla alakalı bir diğer husus, kelâmcıların zihnî varlığı kabul etmemeleridir. Zihnî varlık kabul edilmediği için dış dünyadaki mevcudatın zihinde tekabül edebileceği bir varlık alanı da bulunmayacaktır. Gerçi hem Îcî hem Cürçânî mahiyet bahislerinde zihnî varlığı kabul ederler (Cürçânî, 2021, s. 590), ancak onların itiraz ettikleri nokta, öyle görünüyor ki,



Gazzâlî'nin bir yandan zihnî varlığı reddedip diğer yandan kelâmın konusunu “mevcut” olarak belirlemesidir. Eğer “mevcut”, sadece zihin dışı varlıkları ihtiva ediyorsa o zaman ma'dûm ve hâl gibi şeylerin kelâm ilminde incelenmemesi gerekir. Ne var ki durum böyle değildir. Ayrıca İcî ve Cürcânî, zihnî kavramların “mevcut olmak bakımından mevcut” kapsamında değil, “mutlak mevcut” altında değerlendirilmesine de karşı çıkmaktadırlar. Anlaşıldığı kadarıyla “mevcut olmak bakımından mevcut”, onlar açısından, dış dünyadaki varlıkları kapsarken; “mutlak mevcut” her iki alanı da içermektedir (Cürcânî, 2021, s. 144).

(ii) Yine İcî ve Cürcânî'ye göre kelâmın konusu ilâhî zat olamaz, çünkü kelâmda hem Allah'ın zatı dışında cevherler ve arazların yapıları incelenmekte hem de bu inceleme onların Allah'a dayanmaları bakımından yapılmamaktadır. Nitekim, “İki cevher birbirine girmez (*tedâbul*).” ve “Arazlar yer değiştirmez.” hükümlerinin Allah'ın zatıyla veya o zata dayanmakla doğrudan bir ilişkisi yoktur (Cürcânî, 2021, ss. 138-140). Öyle görünüyor ki iki düşünür de Allah'ın zatına ait zatî arazlar araştırmasını kelâmın meseleleri olarak görmektedir. Bununla birlikte Cürcânî, *et-Ta'rifât* adlı eserinde kelâmın konusunu, “Allah'ın zatı, sıfatları ve mümkünlerin mebd ve meaddaki hâlleri” olarak tanımlar (Cürcânî, 1985, s. 194); böylece *Şerbu'l-Mevâkıf*'taki yaklaşımından belirgin bir şekilde uzaklaşır. İki eserin telif tarihlerine dair elimizde kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, *et-Ta'rifât*'ın *Şerb*'ten önce kaleme alındığı varsayılırsa, Cürcânî'nin fikirlerinin zamanla tekâmül ettiği söylenebilir. Aksi takdirde, iki metni paralel okuyan bir yorumcu, müellifin bu konuda tutarsız olduğuna kanaat getirebilir. Nitekim Erdem'in tespiti de bu yöndeki bir tutarsızlığı gözler önüne sermektedir: “El-Cürcânî'nin bir taraftan kelâmı Tanrı'nın zâtını ve sıfatlarını konu eden bir bilim olarak tanımlarken öte taraftan kelâmın maksadının Tanrı'nın varlığını ispatlamak olduğunu söylemesi çelişki arz etmektedir. Zira o da hiçbir bilimin kendi konusunun varlığını kendisinin ispatlayamayacağı ilkesini kabul etmektedir” (Erdem, 2016, s. 71).

(iii) Son olarak iki düşünür açısından da kelâm başka bir bilimden konu ve ilke alamaz. Ne var ki bu iddianın felsefî bir gerekçeden yoksun olduğu, hatta bir tür inanç postulatı olarak vazedildiği görülmektedir: Onlara göre ister şer'î olsun isterse olmasın, kelâmın daha üst bir bilim olamaz.



Eleştirilerini ve karşı-argümanlarını verdiğimiz üç noktada da Îcî ve Cürcânî’nin *ad hoc* izahlar geliştirdikleri görülmektedir. Söz gelimi, “ma’dûm” veya “hâl” bir bilgi objesi değil de ya boş kuruntulardan ibaretse? Onlar zihinde bulundukları halde iki ilahın olmadığını nasıl izah etmektedirler? Cürcânî bir şey hakkında ancak tasavvurundan sonra hüküm verilebileceğini, tasavvur edilen şeyin ise zihinde malum ve mevcut olduğunu söyler (Cürcânî, 2021, s. 592). Öyleyse, “İki ilah yoktur.” hükmünün öznesi (=iki ilah) de zihinde malum/mevcut olmalıdır ki bu, çelişkidir. Bununla birlikte bir dönem kelâmın konusunu “Allah’ın zatı” olarak kabul eden Cürcânî, bu görüşünden hangi yeni gerekçelerle vazgeçmiştir? Kendisini bir süre ikna eden gerekçeler, sonradan neden yetersiz kalmıştır? Dahası cevher ve araz bahislerinin yüzyıllardır felsefi disiplinlerin merkezinde yer aldığı ve kelâmcıların bu tartışmaları doğrudan filozoflardan tevarüs ettiği açıkken, kelâm ilminin başka bilimlerden ilke, konu ve mesele almadığı iddiası nasıl savunulabilir? Son olarak, “İki cevher birbirine geçmez.” ilkesi Allah’ın kudreti bağlamında pekâlâ incelenebilir; ancak bunun İslam kanunuyla nasıl bir ilişkisi bulunmaktadır?

Tartışılması gereken bir diğer husus ise Semerkandî’den itibaren kelâmı metafizikten ayıran en önemli nüans olması bakımından kelâmî araştırmamızın “İslam kanunu”na göre yapılmasıdır. Acaba İslam kanunu Semerkandî’deki gibi Kur’ân, sünnet, icmâ ve bu üçüne aykırı olmayan makul ilkelere mi karşılık gelmektedir? Ayrıca kelâm tarihinde birbirinden kökten farklı, hatta birbirini dinden çıkmakla suçlayan mezhepler varken acaba suçlanan taraflar kendi tezlerini hangi kanuna göre ileri sürmüş olabilirler?

Îcî ve Cürcânî, genel bir çerçeve çizmek adına öncelikle İslam kanununun doğru kelâmî meselelerden ibaret olup olmadığını tartışmaya açarlar. Eğer İslam kanunu bu meselelerden ibaret ise o zaman kelâm ekolleri ya da kelâmcıların her türlü hatalı görüşten uzak olmaları gerekir. Ne var ki pek çok kelâm ekolü veya kelâmcı, meseleleri İslam kanununa göre incelediklerini iddia ettikleri hâlde, örneğin Mücessime ve Mu’tazile gibi kelâm ekolleri, genel kabul açısından İslam’ın dışına çıkmış veyahut doğru yolu bulamamışlardır (Cürcânî, 2021, s. 144; Îcî, t.y., s. 8). Cürcânî bu görüşe ilişkin bir eleştiriyi aktarırken İslam kanununun kapsamını da belirler: “İslam kanununa göre incelemek demek, [kelâmî görüşlerin ve] meselelerin Kur’ân ve Sünnet ile bu ikisine nispet edilen şeylerden alınması demektir.



Dolayısıyla İslam kanununa göre inceleme, o görüşlerin tamamını içerir” (Cürcânî, 2021, s. 145). Kendisi bu ifadeyi kaynağı belirsiz bir eserden cevap sadedinde aktarmış olsa da itiraz etmediği için kabul ediyor olarak görülebilir. Öyleyse İslam kanunu, her ne kadar çerçevesini tam olarak çizmeseler de, İcî ve Cürcânî açısından sanki fıkıh mezheplerinin İslam adına belirlediği ilkelere karşılık gelmektedir. Böyle bir belirleme ise kelâm başta olmak üzere bütün bilimlerin meşruiyetinin fıkıh ve fakihler tarafından sağlanması anlamına gelir ki bir örneğini de Gazzâlî’de gördüğümüz bu durum ilerleyen dönemlerde yerleşik bir temayüle dönüşecektir.

3.2.2. Kelâmın İlke ve Meseleleri

İcî’nin *el-Mevâkıf*’taki ifadelerinden yola çıkan Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta kelâmın meseleleri ve ilkeleri hakkında özlü bir izah sunar:

[İcî, meselelerin] maksatlar (*makâsıd*) olduğunu söylemiştir, çünkü tedvin edilen her ilmin meseleleri ve ilkeleri vardır. [Meseleler] o ilmin hakikati olan asli maksatlardır. İlkeler ise bu maksatlara ulaştıran vesileler olarak tasavvur ya da tasdikidir. İlkeler çok ihtiyaç duyulduğu için onlar bazen ilmin parçası da sayılmıştır. [Kelâmın] ister şer’î olsun isterse şer’î olmasın, başka bir ilimde açıklanan ilkeleri yoktur. ... Aksine kelâm ilminin ilkeleri ya kendinde açık olup izaha asla muhtaç değildir ya da kelâm ilminde açıklanır. Bunlar yani kelâm ilminde açıklanan ilkeler, [kelâmcının onları izaha yönelmesi] bakımından kelâmın meseleleri olurken, [açıklanan bu ilkeler] kelâmın başka meselelerinin de ilkeleri olur. Fakat kısır döngü ortaya çıkmasın diye o ilkeler, bunlara yani söz konusu başka meselelere dayanmaz (Cürcânî, 2021, ss. 151-153).

Yapılan ayrıma göre ilimlerin konusu yanında bir de (i) meseleleri/maksatları ve (ii) ilkeleri bulunmaktadır:

(i) Meseleler, ilgili bilimin araştırma alanını oluşturan ve aynı zamanda konunun zati arazlarına karşılık gelen hususlardır. Yukarıda kelâmın konusunu ele alırken –konu zaten meseleleri de içerdiği için– dolaylı olarak kelâmın meselelerine de temas edilmişti. Bu meseleler, yani maluma ilişkin nazârî hükümler ya doğrudan birincil grupta yer alan dinî akidelerdir ya da bu akidelerin dayanağı/ispatlayıcısı olması bakımından ikincil grupta yer alan önermelerdir (Cürcânî, 2021, s. 150). Her iki düşünür de “mesele”yi doğrudan hükümle özdeşleştirerek meselelerin önerme formunda dile



getirilmesi gerektiğini savunurlar. Örneğin, “Âlemin başlangıcı vardır.” önermesi bir hüküm içermekle birlikte araştırılıp delillerle ispatlanmaya muhtaç hâledir. Bu tür önermelerde hüküm, tasavvurlardan oluşur. Nazarî önermeler, doğrudan bedihî olmayıp daha çok bir akıl yürütme sonucunda elde edilen hükümlerdir. Hükümün nazarîlikle nitelenmesi, pasaja göre, önermenin çoğunlukla nazarî olmasına bakılarak tayin edilmiştir. Bununla birlikte zorunlu/bedihî bilgi grubuna giren bazı meselelerin söz gelimi, “Aynı şey aynı bakımdan hem var hem yok değildir.” şeklinde hüküm bildiren önermelerin zikredilme nedeni ya anlamındaki olası bir kapalılığı giderme ya da gerekçesini izah etme ihtiyacından kaynaklanır. İcî bu yaklaşımıyla âdetâ şunu ifade etmektedir: Meseleler, belirli bir maluma ilişkin – ispata muhtaç veya zorunlu– nazarî hükümlerdir. Malum/konu ise, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ya doğrudan dinî akidelerdir ya da bu akidelerden herhangi birinin ispatının dayanağı olan şeydir.

(ii) İlkeler bir ilimde sırf kavramsal olarak bulunabildiği gibi esasen ve genellikle yargı içeren önermeler şeklinde bulunur. Pasajın belirttiğine göre kelâmın ilkeleri genel olarak ikiye ayrılabilir: İlki, bedihî olan, doğruluğu kendinde açık bulunan ve başka bir delile ihtiyaç duymaksızın kabul edilen temel kabullerdir. Bunlar arasında özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri gibi mantığın evrensel öncülleriyle birlikte aklın zorunlu tasavvurlarına dayalı kavramlar yer alır. İkinci tür ilkeler ise doğrudan bedihî olmamakla birlikte kelâm ilminin bizzat kendi sistemi içerisinde ele alınıp delillendirilen ve bu yönüyle başka meselelerin temellendirilmesinde kullanılan öncüllerdir. Buna göre kelâm ilmi içinde bazı meseleler aynı zamanda başka meseleler için kurucu ilke işlevi görebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, ortaya konacak yeni hükümlerde –teorik yapının iç tutarlılığını koruyabilmek için– kısır döngüye düşülmemesi gerektiğidir. Bu nedenle kelâm ilminde bir öncülün başka meselelerde ilke olarak kullanılabilmesi, onun bu meselelerin sonucu olmaması şartına bağlıdır. Diğer bir deyişle, nazarî bir ilkenin başka kelâmî meseleleri temellendirebilmesi için söz konusu ilkelere o meselelerden türetilmemiş olması gerekir.

Demek oluyor ki kelâm ilminde konuya dair nazarî hükümleri içeren meseleler ve bu meseleler üzerine inşa edilen ilkeler bulunmaktadır. Meseleler ya doğrudan dinî akidelerden teşkil edilen ya da onların ispatına dayanak olan önermelerdir ve her iki düşünür tarafından doğrudan hükümle



özdeş görülerek önerme formunda yapılandırılmıştır. Çoğunluğu nazari olmakla birlikte, bedihî önermelerin de kelâm ilminde bir mesele olarak yer alması ya hükümdeki muhtemel kapalılıkların giderilmesi ya da gerekçelendirme ihtiyacı nedeniyle. İlkeler ise ya doğruluğu kendinde açık ve delile ihtiyaç duymayan bedihî öncüllerdir ya da kelâmın iç mantığı çerçevesinde delillendirilmiş ancak başka meseleler için kurucu rol oynayan nazari öncüllerdir. Bununla birlikte teorik yapının iç tutarlılığını korumak için bu ilkelerin temellendirdiği meselelerin sonucu olmaması gerekir; aksi takdirde metodik açıdan kısır döngüye düşülmüş olur.

Bu izahların yine de “yukarıda kısaca değindiğimiz” bir başka problemi açığa çıkardığı görülmektedir. Hem İcî hem Cürcânî kelâmın en yüce ilim olduğunu, şer’î olsun ya da olmasın başka bir ilimde açıklanacak ilkelere muhtaç olmadığını ileri sürmektedirler. Böyle bir iddia kelâm ilminin, bütün ilke ve mesailini –başka herhangi bir bilim dalına muhtaç olmaksızın– doğrudan kendisinin tesis ettiğini varsayar. Oysa İbîş’in de işaret ettiği üzere kelâm, tarih boyunca metafiziğe şu ya da bu şekilde muhtaç olmuştur (İbîş, 2019, s. 90). Nitekim kelâmcılar, eserlerinde akıl ilkeleri çerçevesinde Aristoteles’in özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerini, nazar bahisleri içerisinde klasik mantığın tasavvurat ve tasdik kısımlarını inceleyerek kelâmdaki kesin ve doğru bilginin şartlarını klasik mantığa göre düzenlemişlerdir. Bu tutumlarına yönelik olası bir itiraza karşı, “Kelâm ilminin kelâm adını alması ... onun filozofların mantığının karşısında olması nedeniyle. Yani filozofların, ilimlerinde yarar sağlayan ve mantık adını verdikleri bir ilimleri vardır. Bizim de ilimlerimizde yarar sağlayan ve mantığın mukabilinde kelâm adını verdiğimiz bir ilmimiz vardır.” şeklinde bir savunma getirmişlerdir (Cürcânî, 2021, s. 154). Oysa böyle bir savunu oldukça ilginç görünmektedir, çünkü sonraki dönem kelâmcıların nazarla ilgili bahisleri bütünüyle Meşşâî felsefenin mantık külliyatından alınmıştır. Öte yandan arazlarla ilgili bahislerde yapılan tasnif, içerik ve tartışmalar baştan sona Aristoteles ve İbn Sînâ’nın *Kategoriler*’inden; cevherlerle ilgili bahisler de yine Aristoteles ve İbn Sînâ’nın *Fizik* kitaplarındaki cevher tartışmalarından alınmıştır. Gerçi onların doğrudan faydalandığı eserler, Fahreddin er-Râzî’nin kelâmı özgün tarzda yeniden düzenlediği *el-Mûlahhas*, *el-Mebâhis* ve *Metâlib* gibi eserleridir; ancak bu eserlerin muhtevası da İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* külliyatı ile *el-İşârât* metninden alınmıştır. İcî ve Cürcânî tarafından



kelâmı yüceltmek adına ortaya konulan abartılı iddiaların geri planında hangi saiklerin olduğunu bilemiyoruz ama bu durum kelâmın hem ilkeler hem de meseleler bazında –din dışı olarak görülen– metafizik ve mantıktan olağanüstü derecede faydalandığı gerçeğini değiştirmeyecektir.

Sonuç

Urmevî’den İcî’ye, Gazzâlî’den Cürcânî’ye uzanan düşünsel çizgi, İslam düşünce tarihinde kelâm ilminin metafizikten kopuşunun hem teorik hem de pratik izlerini taşımaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların sisteminde, varlığın bütününi havi bir ontolojik ufka sahip olan “mevcut” kavramı, Gazzâlî eliyle kelâmın en genel konusu olarak yeniden konumlandırılmak istenmiştir. Ne var ki bu iddialı proje, pratiğe tam anlamıyla aktarılamamıştır. Zira kelâmın dinî hakikatleri savunma gayreti, bu geniş ontolojiyi işleyebilecek disiplinler bütününi kendisinde barındırmıyordu. Gazzâlî’nin hem filozofları çöktürmeye dönük eleştirisi hem de onların sistematigiine yönelik hayranlığı, kelâmı yeni bir sistem kurmaya zorladı; ancak bu sistemin kendi içinde nasıl ayakta duracağı sorusu cevaplanamadı.

Sonraki yüzyıllarda kelâmcıların “mevcut” kavramını aşama aşama terk ederek yerine “malum”u ikame etmeleri, aslında bu açmazın zorunlu bir sonucu olmuştur. İcî ve Cürcânî öncülüğünde şekillenen bu yaklaşım, kelâmın kapsamını fiilen insan aklının bilme imkânıyla, özellikle de dinî akidelerin ispatıyla sınırlamıştır. Böylece varlığın bütününi ihtiva eden bir üst ontolojik çerçeve sunma iddiası, yerini dinî inançları korumaya odaklı daha dar bir epistemolojik faaliyete bırakmıştır.

Esasında kelâmın ontolojiden epistemolojiye evrilmesi, varlık tasavvurunda realizmden konstrüktivizme doğru gelişen bir değişim süreci olarak da okunabilir. İslam düşünce geleneğine özgü gibi görünen bu dönüşüm süreci, Batı felsefe-teoloji tarihinde sonradan “Kopernik Devrimi” olarak isimlendirilen süreçle dikkat çekici benzerlikler taşımaktadır. Nitekim Orta Çağ Batı düşüncesinde, İslam filozoflarından –özellikle de İbn Sînâ’dan– derinlemesine etkilenen Albertus Magnus (ö. 1280) ve St. Thomas Aquinas (ö. 1724) gibi Katolik teologlar, harici dünyanın nesnel gerçekliğini temel alan metafizik bir paradigma kurma çabası içindeyken; Duns Scotus (ö. 1308), Francisco Suárez (ö. 1617), René Descartes (ö. 1650 ve Nicolas Malebranche (ö. 1715) gibi Katolik düşünürlerin açtığı yolda ilerleyen



Kant (ö. 1804) ve Hegel (ö. 1831) gibi modern dönem Protestan filozoflar ise özneyi ve epistemolojiyi merkeze alan ve hakikati adeta öznenin inşa ettiği bir kurgu olarak gören konstrüktivist bir anlayışı ikame etme yoluna gitmişlerdir (Erdem, 2016, ss. 85-107, 2022, ss. 232-234). Dolayısıyla kelâm-metafizik geriliminin ve bu süreçte yaşanan ontolojiden epistemolojiye kayışın evrensel bir felsefi sorunsalın parçası olduğunu belirtmek, gelecekteki çalışmalara yeni bir ufuk sunabilir.

İslam düşüncesi özelindeki sonuçlarına dönecek olursak, metafizikten beslenen kelâmın, bu disiplini “İslam dışı” veya “gereksiz” addederek kendisini ondan arındırmaya çalışması, zamanla İslam düşüncesindeki disiplinler yelpazeyi de daraltmış; kelâm kendi öz dinamiklerini besleyebileceği bağımsız bir akli temel inşa etmek yerine, şer’î ilkelere sıkı sıkıya bağlı, kapalı bir alan hâline gelmiştir. Bu süreçte “mevcut”un yerini “malum”a bırakması, kelâmın içeriğini bir yandan daraltırken, diğer yandan filozoflardan devraldığı pek çok kavramsal çerçeveyi açıkça reddetmesine rağmen fiiliyatta kullanmaya devam etmesiyle bir çelişki üretmiştir. Zira akli delil, mantık ve kavram teorisi gibi araçlar, kelâmın vazgeçilmez unsurları olmaya devam etmiştir.

Bütün bu gelişmeler, kelâm ilminin metafiziğin evrensel varlık tasavvurundan beslenen kurucu gücünü kaybetmesine ve giderek dogmatikleşen bir savunma aracına dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bugün geriye dönüp bakıldığında, kelâmın felsefi/bilimsel temellerle sağlıklı bir diyalog kurarak ontolojik zenginliğini koruyabilmesi, belki de İslam düşüncesinin sonraki yüzyıllarda maruz kaldığı entelektüel durgunluğu hafifletebilecek imkânlardan biri olabilirdi. Oysa “mutlak mevcut”tan “İslam kanununa dayalı malum”a geçiş, bu potansiyeli daraltarak kelâmı hem konusu hem de yöntemi bakımından kısıtlayıcı bir yol ayrımına sürüklemiştir.

Kaynaklar

Alper, Ö. M. (2009). İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme. İçinde Mehmet Vural (Ed.), *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü* (ss. 47-56). Elis Yayınları.



- Altaş, E. (2014). Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün Müdür? Gazzâlî’nin Kelâm Tasavvuru. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, 273-285.
- Atay, H. (1992). *İslâm’ın İnanç Esasları*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bertolacci, A. (2007). Avicenna and Averroes on the Proof of God’s Existence and the Subject-Matter of Metaphysics. *Medioevo*, 32, 61-97.
- Bertolacci, A. (2017). Ibn Sînâ (d. 428/ 1037): Metaphysics of the Shifâ’. İçinde Khaled El-Rouayheb & Sabine Schmidtke (Ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (ss. 143-168). Oxford University Press.
- el-Cürcânî, S. Ş. (1303). *Hâşiye ‘alâ Levâmî’i’l-esrâr*. Hacı Muharrem Efendi Matbaası.
- el-Cürcânî, S. Ş. (1985). *Kitâbu’t-Ta’rifât*. Mektebetü Lübnan.
- el-Cürcânî, S. Ş. (2021). *Şerhu’l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi)* (Ömer Türker, Çev.; 2. bs, C. 1). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Çelebi, İ. (2005). Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(28), 5-35.
- De Haan, D. D. (2020). *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna’s Metaphysics of the Healing*. Brill.
- De Young, G. (2001). The Ashkāl al-Ta’sîs of al-Samarqandî: A translation and study. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 14, 57-117.
- Erdem, E. (2016). *Varlıktan Tanrı’ya “İbn Sînâ’nın Metafizik Delili”*. Endülüs Yayınları.
- Erdem, E. (2017). İslâm Düşüncesinde Kelâm-Metafizik Diyalektiği. İçinde İlyas Çelebi & Mehmet Bulgen (Ed.), *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları* (ss. 257-275). Ensar Neşriyat.
- Erdem, E. (2022). Metafizik mi Ontoloji mi?: Piotr Jaroszyński’nin İbn Sînâ Yorumu Hakkında Kısa Bir Analiz. İçinde Mehmet Vural (Ed.), *Türkiye’de İslâm Felsefesi: Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar’a Armağan* (ss. 231-246). Elis Yayınları.



- Fazlıoğlu, İ. (2007). Shams al-Dīn Muḥammad ibn Ashraf al-Ḥusaynī al-Samarqandī. İçinde T. Hockey (Ed.), *The Biographical Encyclopedia of Astronomers* (ss. 1008-1008). Springer.
- el-Gazzâlî, E. H. (2009). *El-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- İbiş, F. (2019). Kelamın Metafizikle İmtihanı -İsim ve Konu Merkezli Bir Tahlil: Dinî İlimden (İslam Kelamı) Felsefî İlme (Kelam Metafiziği) Evrilen Kelam. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(43), 75-91.
- el-Îcî, A. (t.y.). *El-Mevakıfî 'ilmi'l-keâm*. Âlemü'l-Kütüb.
- Janos, D. (2024). *Oneness, Essence, and Self-Identity: A new Interpretation of Avicenna's Henology*. De Gruyter.
- es-Semerkindî, Ş. (1985). *Es-Sabâifü'l-ilâhiyye*. Mektebetü'l-Felah.
- es-Semerkindî, Ş. (2015). *El-Ma'ârif fî şerhi's-Sabâif* (C. 1). el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- et-Teftâzânî, S. (1998). *Şerbu'l-Makâsıd* (C. 1). 'Âlemü'l-Kütüb.
- et-Teftâzânî, S. (2019). *El-Makâsıd = Kelâm ilminin maksatları (inceleme-çeviri-eleştirmeli metin)* (İrfan Eyibil, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Tunagöz, T. (2016a). Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayî'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-keâm Üzerine Bir İnceleme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(16), 37-82.
- Tunagöz, T. (2016b). Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayî'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-keâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 31, 265-288.
- Türker, Ö. (2007). Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 12(23), 75-92.
- Türker, Ö. (2014). Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu's-Şifâ el-İlahiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil. *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1), 15-26.
- Türker, Ö. (2017). Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-Îcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu. İçinde Eşref Altaş (Ed.), *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî* (ss. 299-337). İSAM Yayınları.



- el-Urmevî, S. (2016). Metafizik (Tanrı-bilim) ve Kelâm Arasındaki Fark Üzerine (Engin Erdem, Çev.). *Journal of Islamic Research*, 27(3), 442-447.
- Watt, W. M. (1962). *Islamic Philosophy and Theology*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203788165>

Öz: Bu makale, İslam düşünce tarihinde kelâmın metafiziğe karşı kimliğini inşa etme sürecini ve bu süreçte yaşanan köklü gerilimi analiz etmektedir. Çalışmanın temel tezi, kelâm ilminin, metafiziğin “yüksek bilim” (el-‘ilmü’l-‘alâ) olma iddiasıyla hesaplaşırken, başlangıçta metafiziğe öykünerek konu edindiği “mevcut”u giderek savunmacı bir refleksle “malum”a dönüştürdüğüdür. Makale, kelâm ilminin konu değişimini üç temel uğrak üzerinden ele almaktadır: (i) Urmevî’nin kelâmı metafiziğe tabi kılan uzlaştırmacı formülü; (ii) Gazzâlî’nin kelâmı metafiziğe rakip bir küllî bilim olarak konumlandırma çabası; (iii) Semerkandî, Îcî ve Cürcânî gibi müteahhir dönem kelâmcıların felsefî metafiziğe karşı geliştirdikleri “İslam kanununa dayalı kelâm” tasavvurları. Nihai tahlilde makalede, kelâmın metafizikten beslenen evrensel kimliğini kaybederek dinî inançları korumaya odaklı bir savunma aracına indirgendiği savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, metafizik, bilimin konusu, mevcut, malum, müteahhir dönem kelâmı, ontoloji ve epistemoloji.

