

Felsefe Eleştirisinde Değişken Dil: Cürcânî Özelinde Eleştirel Bir Analiz

Variable Style in Critical of Philosophy: A Critical Analysis Specific to al-Jurjānī

Yunus ÖZTÜRK^a

^aHitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Kalam ABD,
Çorum, TÜRKİYE

Received: 03.02.2021

Received in revised form: 10.03.2021

Accepted: 16.03.2021

Available online: 26.04.2021

Correspondence:

Yunus ÖZTÜRK
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Kalam ABD,
Çorum, TÜRKİYE
ozturkyunus52@hotmail.com

ÖZ Makalenin konusu, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'na yansıyan eleştiri dilidir. Makalede kelâm ilmindeki muhalefet ve eleştiri dilinin, ilmi seçkinlik tarafından çevrelendiği incelenmektedir. Bu inceleme, Cürcânî'nin filozoflara ve Ehl-i Sünnet kelimalarına yönelttiği bazı eleştirilerinin içeriğinden hareketle gerçekleştirilmektedir. Sünnî kelâmın en önemli metinlerinden sayılan *Şerhu'l-Mevâkıf* daha önce bu açıdan ele alınmamıştır. Makalede öncelikle Cürcânî'nin eleştirileri betimsel analizle ele alınmıştır. Bu eleştirilerin derinliklerine ulaşmak adına, eleştirilen muhataplar tespit edilmiş ve karşılaştırmalara yer verilmiştir. Böylece Cürcânî'nin ismen zikretmediği ancak eleştirisine muhatap olan âlimler de tespit edilebilmiş ve konu daha gerçekçi bir zeminde tartışılmıştır. Cürcânî'nin eserinin tamamının incelenmesi makale boyutunda mümkün olmayacaktır. Bu sebeple makale, Cürcânî'nin eleştirisindeki değişkenliği gösterebilmek adına en dikkat çekici olan ifadelerinin yer aldığı bir konu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunun için makalede Cürcânî'ye göre kelâm ilminin başka bir ilimden ilke alıp almaması konusu tercih edilmiştir. Bu konu özelinde Cürcânî'nin filozoflara ve Ehl-i sünnet kelimalarına uzanan eleştirilerindeki değişken üslup tartışılmıştır. Cürcânî'nin aynı ilkesel gerekçeye rağmen 'Urmevî ve Teftâzânî'ye yönelik eleştirileri arasında niteliksel anlamda büyük fark olduğu tespit edilmiştir. Bu fark tahlil edilmediğinde Cürcânî'nin felsefe ve filozof muhalefetinde kategorik hareket ettiği izlenimi uyanmaktadır. Bu sebeple makale, Cürcânî'nin hakaret içerikli eleştirisinden hareketle felsefe eleştirisini mahiyet açısından da tartışmaya açmıştır. Netice itibarıyla hakarete varan ifadesine rağmen Cürcânî'nin kategorik anlamda felsefe ve filozof eleştirisinde bulunmadığının düşünülebileceğine dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm; felsefe; eleştiri; Cürcânî; Şerhu'l-Mevâkıf

ABSTRACT The subject of the article is the language of criticism reflected in al-Sayyid al-Sharif's Sharh al-Mawâqif. The article examines that the language of opposition and criticism in the science of Kalam is surrounded by scientific elitism. This review is based on the content of some of al-Jurjānī's criticisms of philosophers and Ahl al-Sunnah theologians. Sharh al-Mawâqif, which is considered one of the most important texts of Sunnī theology, hasn't been discussed in this respect before. During the examination of the subject, first of all, al-Jurjānī's criticisms were discussed with descriptive analysis. To reach the depth of these criticisms, comparisons with criticized interlocutors are included. Thus, the scholars that al-Jurjānī didn't mention by name but who were subjected to his criticism were also identified and the subject was discussed on the more realistic ground. It won't be possible to examine al-Jurjānī's entire work in article size. For this reason, the article focuses on a subject that al-Jurjānī's most remarkable statements take place to show the variability in his criticism. For this reason, it is preferred in the article whether the science of kalam takes a principle from another science or not. Specifically, the variable style of al-Jurjānī's criticism extending to philosophers and Ahl al-Sunnah theologians was discussed. It has been determined that there is a big difference between al-Jurjānī's criticisms of al-'Urmawī and al-Taftāzānī despite the same principal justification. When this difference isn't analyzed, the impression that Jurjānī acted categorically in the opposition of philosophy and philosopher appears. For this reason, the article has opened the criticism of philosophy to the discussion in terms of its nature, based on the insulting criticism of al-Jurjānī. As a result, it has been pointed out that it can be thought that al-Jurjānī didn't criticize philosophy and philosopher categorically despite his insulting expression in the article.

EXTENDED ABSTRACT

Philosophy and Kalam represent the two most important theoretical traditions of Islamic thought. Names belonging to this tradition, whose problem areas overlap at most points, have brought serious criticism against each other. Categorical opposition to philosophy within the Islamic Cultural Heritage, largely Ahl al-Hadith, etc. the groups were represented by. However, the attitudes of Kalam scholars towards philosophy are sometimes accepted and sometimes criticised. al-Fārābī and Avicenna have a special place in the approaches of Kalam scholars to the relationship between Kalam and philosophy. al-Ghazālī's relationship with Avicenna's metaphysics enabled him to transfer issues such as issues and subjects of science to religious sciences. Issues such as what the subject of Kalam science is, the relationship between it and other sciences have begun to be discussed. Among these discussions were secondary issues, such as the possibility of taking the science of Kalam as a principle from another science. Various opposing views have emerged on this issue. Accordingly, scholars with opposing views began to criticize each other and base their own beliefs. This article also analyzes the content of a criticism that arose after the relevant process. The subject of the article is the language of criticism reflected in al-Sayyid al-Sharīf's Sharh al-Mawāqif. The article examines that the language of opposition and criticism in the science of Kalam is surrounded by scientific elitism. This review is based on the content of some of al-Jurjānī's criticisms of philosophers and Ahl al-Sunnah theologians. Sharh al-Mawāqif, which is considered one of the most important texts of Sunnī theology, hasn't been discussed in this respect before. For this reason, the study aims to scientifically examine the dimensions of the criticism and opposition in the history of thought, which differ according to the interlocutors, in particular al-Jurjānī. The article will support the results of some studies examining the culture of criticism about the literature of Kalam tradition. Also, this study draws attention to the need to filter criticism culture critically. During the examination of the subject, first of all, al-Jurjānī's criticisms were discussed with descriptive analysis. To reach the depth of these criticisms, comparisons with criticized interlocutors are included. Thus, the scholars that al-Jurjānī didn't mention by name but who were subjected to his criticism were also identified and the subject was discussed on the more realistic ground. It won't be possible to examine al-Jurjānī's entire work in article size. For this reason, the article focuses on a subject that al-Jurjānī's most remarkable statements take place to show the variability in his criticism. For this reason, it is preferred in the article whether the science of kalam takes a principle from another science or not. Specifically, the variable style of al-Jurjānī's criticism extending to philosophers and Ahl al-Sunnah theologians was discussed. It has been determined that there is a big difference between al-Jurjānī's criticisms of al-'Urmawī and al-Taftāzānī despite the same principal justification. When this difference isn't analyzed, the impression that Jurjānī acted categorically in the opposition of philosophy and philosopher appears. For this reason, the article has opened the criticism of philosophy to the discussion in terms of its nature, based on the insulting criticism of al-Jurjānī. As a result, it has been pointed out that it can be thought that al-Jurjānī didn't criticize philosophy and philosopher categorically despite his insulting expression in the article. As a result, the article found that al-Jurjānī's disapproval of al-'Urmawī and his scientific criticism of al-Taftāzānī can also be considered as a matter/issue/opinion of criticism, but this criticism is surrounded by his scientific elitism.

İslâm düşüncesinin eleştirisi kültürünü örnek metin üzerinden incelemeyi hedefleyen bu çalışma, müteahhirûn döneminin en önemli ismi, dönemi açısından kalam ilminin en güncel metninin yazarı, Osmanlı kalam geleneğinde derin etkisi olan Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'nin eleştirilerinin içeriğini analiz etme amacındadır. Makalede Cürçânî'nin filozoflara, Ehl-i Sünnet âlimlerinden Sirâceddîn el-'Urmevî (ö. 682/1283) ve Sa'düddîn et-Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) uzanan aynı konudaki eleştirilerinin içerikleri karşılaştırmalı şekilde ele alınmaktadır. Cürçânî'nin eleştirilerinin tamamının makale sınırları içinde incelenmesi mümkün değildir. Bu sebeple makale, "kelam ilminin konusu ile ilintili olarak kelam ilminin başka bir ilimden ilke alıp almaması" konusuyla sınırlandırılmıştır. Bu konu üzerinde içerik soruşturması ve karşılaştırmalar gerçekleştirerek eleştiri alanı, eleştiri üslubu, kalam ilmine yönelik seçkin bakışın Cürçânî'nin eleştiri üslubuna nasıl etki ettiği gösterilmiş olacaktır.

Makalede Cürçânî'nin eleştirilerinin en önemli muhataplarının Sirâceddîn el-'Urmevî ve Sa'düddîn et-Teftâzânî olduğu üzerinde durulacaktır. Buna göre Cürçânî'nin sert eleştirisinin muhatabının 'Urmevî olduğu; buna karşın Teftâzânî'yi ise ona nispetle daha ılımlı bir dil ile eleştirmiş olduğu görülecektir. Cürçânî'nin Urmevî eleştirisi içeren ifadeleri, filozoflara yönelik daha sert bir eleştirel bakış taşımakta; felsefe ve filozoflara kategorik anlamda karşı olduğu şeklinde bir izlenim uyandırabilmektedir. Bu sebeple makale Cürçânî'nin buradaki muhataplarını, eleştiri gerekçelerini ve eleştirisindeki ortak noktaya rağmen eleştiri üslubuna yansıyan değişkenliğini ortaya koymak, bunun ardından da ilgili eleştiri üslu-

bunun felsefe ve filozoflara kategorik anlamda karşı çıkış anlamı taşıyıp taşımadığını da tartışma amaçındadır.

İslâm düşüncesinde eleştiri kültürü ve felsefe eleştirilerinin mahiyetine dair bazı önemli tespitlerin yer aldığı çalışmalar bulunmaktadır.¹ Buna karşın Cürçânî'nin eleştirilerinin arka planına yönelik özel bir inceleme ise dikkat çekmemektedir. Bu makale ile genel anlamda İslâm düşüncesinde eleştiri kültürü, özelde ise mütekellimlerin felsefe ve filozof eleştirilerini etkileyen unsurlara ve değişkenlere Cürçânî özelinde dikkat çekilmiş olacaktır. Buna ilaveten Cürçânî'nin yaklaşımı belirli oranda eleştirel bir analize tabi tutularak geleneğin eleştiri kültürünün bazı durumlarda ilmî sâikler dışında da geliştiği gerçeğinin altı çizilecektir. Bu surette geleneğe yönelik gerçekleştirilecek eleştirel analizlerin, farklı ilim dallarına ait karşılıklı ithamların kişisel, mezhebî, pragmatik ve ilmî seçkincilik gibi hususlar tarafından çevrelenebileceğine yönelik bulguları artırabileceği olasılığına temas edilecektir.

CÜRCÂNÎ'NİN SÖZDE FİLOZOF ELEŞTİRİSİNİN MUHATABI: SİRÂCEDDİN EL-'URMEVÎ

Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) geleneğinden mülhem bir konu olan ilmin mevzuu ile ilgili içerikler² Ebû Hamîd el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ile birlikte kelimada önemli bir yer teşkil etmeye başlamıştır. Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* da kelim ilminin konusunu “mevcûd” şeklinde önermesinin³ akabinde kelim ilminin konusunun mevcûd mu, ma'lûm mu yoksa zâtullah mı olduğu yoğun olarak tartışılmaya başlanmıştır.⁴ Cürçânî de Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* dolayısıyla Gazzâlî'den itibaren literatürde yer edinen çoğu öneriyi dikkate alıp kelamın konusu için sunulan ma'lûm dışındaki cevaplara ve bu cevaplar içinde gündeme getirilen ikincil görüşlere de bazı eleştiriler yöneltmektedir.⁵

Cürçânî kelamın konusunun mevcûd ve zâtullah olmama gerekçeleri ile ma'lûm olma gerekçesini hassasiyetle incelerken gündeme gelen “kelam ilminin bir başka ilimden ilke almasının imkânı” şeklinde niteleyebileceğimiz ikincil meselede felsefeyi ve filozofları hedef aldığı belli olan ifadelerle ‘Urmevî’yi “filozofların artıklarından beslenme” şeklinde ağır bir üslupla eleştirmektedir. Cürçânî'nin bu ağır ithamının gerekçesi, ‘Urmevî’nin kelam ilminin konusunun zâtullah olduğunu işleyip metafizik/ilmu’l-ilâhî ile kelam arasındaki farkı ele aldığı risalede kelam ilmini ‘ilmu’l-ilâhî’den beslenen bir ilim şeklinde tasvir etmiş olmasıdır. Cürçânî'nin eleştirisinin boyutlarını daha iyi aydınlatabilmek için ilmin konusu hakkında bazı açıklamaların yapılması yerinde olacaktır.

Burada iki noktanın altını çizmek gerekir. Teoriye göre ilmin konusu müsellemler olur, ilmin konusu ya kendiliğinden apaçık olduğu için müsellemdir ya da bir ilimde ispat edilip başka bir ilimde müsellemler addedilip o ilmin konusu olabilir. Örneğin metafiziğin konusu “varlık olmak bakımından varlık” şeklinde ifade edilir. Varlık ispata ihtiyaç duymayacak şekilde kendiliğinden apaçık bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple metafiziğin konusu, başka bir ilimde ispat edilen bir şey olarak “varlığı”

¹ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Fecr Yay., Ankara 2007, s. 61-62; Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., 2. Baskı, İstanbul 2013, s. 1-4, vd.; Kamil Sarıtaş, “İslâm Felsefesinde Tenkit Anlayışı”, *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*, ed. Sezai Engin, Endülüs Yay., İstanbul 2019, s. 110-137.

² Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed İbn Tarhân İbn Uzluğ el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân (Burhân Kitabı)*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014, s. 100-101; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2013, ½-14.

³ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-Usûl*, tahk. Muhammed Tâmir, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2011, 1/28.

⁴ İlyas Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde Konu” Problemi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sy. 28, s. 5-35.

⁵ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015, 1/134-154.

konu edinmiş değildir. Müsellem olan konu, ilim için kabul edilmiş bir ilke olduğundan ilgili konunun ilmin ispat etme iddiasındaki problem alanlarının dışına çıkması anlamına gelmektedir. Bu sebeple Allah'ın varlığı metafizikte bir mesele olarak incelenir ve ispata konu olabilir. Ancak varlık, metafiziğin konusu olup apaçık olduğu için ispata ihtiyaç duymaz.⁶

'Urmevî'nin kelamın konusunun özel bir varlık olarak Tanrı olduğunu söylemesi, Tanrı'nın kelamda müsellem olduğu anlamına gelmektedir. Kelamda Tanrı'nın müsellem oluşunun bilimsel arka planında, Özel Varlık olarak Tanrı'nın, metafizikte varlığının inniyeti açısından incelenip matlub olarak ulaştığı sonuçlardan biri olması anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın inniyetine metafizikte matlub olarak ulaşıldıktan sonra metafizikte inniyeti ortaya çıkan varlığı kelam müsellem addetmektedir.⁷ 'Urmevî'ye göre kelam ilmi metafizikte inniyeti/vâcibü'l-vücûd olarak ulaşılan sonucu kabul etmelidir. Kabul ettiği/müsellem varlık, kelamın kendi konusu olmaktadır. Konusu olacağı için de matlubu olamamaktadır. Dolayısıyla kelamın konusu olan zâtullah (Allah'ın Varlığı Anlamında) metafizikte ispat edilmekte; kelam bu ilkeyi bilimsel bir ön kabul ile metafizikten alıp bu ilkenin/zatullahın sıfatlarını ve fiillerini araştırarak ve kendi konusunu/Allah'ın Varlığını ispat iddiasında olamayacaktır.⁸

'Urmevî, daha önce Fârâbî ve İbn Sînâ'da temelleri bulunan bu hususu⁹ kelam ilmi ile Metafizik arasındaki ilişkiye uyarlamaktadır. 'Urmevî'nin burada ulaştığı netice, kelam ilminin konusunun "zâtullah" olduğudur. Bu iddia, teori gereği konusu olduğu ilmin ispat iddiasındaki problem alanının dışına çıkarılmasını gerektirmektedir. Zâtullah, nazarî bilgiye konu olduğu ve kendiliğinden de apaçık bilinmediği için zâtullahın kelam ilminin müsellem bir konusu olmasının tek yolu bulunmaktadır. Bu yol da zâtullahın başka bir ilimde ispat edilip kelam ilminde müsellem olması şeklinde mümkündür. İşte 'Urmevî'nin metafizik ve kelam ilmi arasında kurduğu ilişkinin boyutları ve Cürcânî'nin eleştirisinin odak noktası burada karşımıza çıkmaktadır. Zira bu tabloya göre 'Urmevî "Allah'ın varlığının" metafizikte ispat edildiğini, metafizikte ispat edilerek ulaşılan bir neticenin de kelam ilmi tarafından doğruluğu kabul edilmiş olarak sistemin merkezine yerleştirildiği anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla kelam ilmi metafizikten beslenen bir nitelik taşımış olacaktır.¹⁰

Mevâkıf şârihi Cürcânî, tam bu noktada filozoflara da uzanan bir tahkir ifadesi ile 'Urmevî'ye ağır bir dille eleştiri yöneltmektedir. Cürcânî böyle bir iddiayı ancak bir filozof ya da filozofların artıklarından beslenen sözde filozof olan birinin gündeme getirebileceğini dile getirmektedir.¹¹ Cürcânî'nin bu eleştirisinin kapsamındaki filozoflar ithamı büyük oranda Fârâbî ile İbn Sînâ'ya uzanmaktadır. Zira 'Urmevî'nin tasnifinin arkasında Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar yer almaktadır.¹²

⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 1/8-14. Ayrıca bk. Rahim Acar, "İbn Sînâ'ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, İBB Kültür A. Ş. Yay., İstanbul 2008, 161-169; Tuna Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fi'l-Fark Beyne Mezû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2016, c. 16, sy. 31, s. 281-304; Burhan Köroğlu "Risâletün fi'l-Farkı Beyne Nev'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm İmlâü'l-Kâdî Sirâceddin el-Urmevî el-Müteveffâ sene H 682/ M 1283", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sy. 36/1, s. 83-107; Sirâceddin el-Urmevî, *Risâletün fi'l-fark beyne nev'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-keâm* (Mecmu'u Selasi Resâil li'l-Urmevî ve'l-Kâtibî ve'd-Devvânî İçinde), tahk.: Muhammed Ekrem Ebû Gavş, Dâru'n-Nûr, 1434/2013; Sirâceddin el-Urmevî, "Metafizik (Tanrı-Bilim) ve Kelam Arasındaki Fark Üzerine", çev. Engin Erdem, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2016, c. 38, sy. 3, s. 442-447

⁷ 'Urmevî, *Risâletün fi'l-fark*, s. 75; Köroğlu, "Risâletün fi'l-Fark", s. 101; Sirâceddin el-Urmevî, "Metafizik (Tanrı-Bilim) ve Kelam", s. 445.

⁸ 'Urmevî, *Risâletün fi'l-fark*, s. 75; Köroğlu, "Risâletün fi'l-Fark", s. 101; Sirâceddin el-Urmevî, "Metafizik (Tanrı-Bilim) ve Kelam", s. 445.

⁹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türki el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ülüm)*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yay., İstanbul 1990, s. 123-134; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 1/19-20, 24; Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Ömer Mahir Alper-Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara 2009, s. 67.

¹⁰ Bu konunun kapsamlı bir incelemesi ve detaylı mukayeseler için bk. Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, Endülüs Yay., İstanbul, s. 69-73.

¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/152-153.

¹² Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 123-134; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, 1/19-20, 24; Alper, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu", s. 67; Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yay., İstanbul 2013, s. 610, 628-643.

Meşşâî filozofların buna benzer kanaatlerinden hareket eden ‘Urmevî, Cürçânî’nin tahkir ifadesi ile daha ağır bir eleştirinin muhatabı kılınarak “onların artıklarından beslenen sözde filozof” şeklinde nitelenmektedir. Cürçânî’nin bu eleştirisindeki ağır üslubun temelde iki gerekçenin olduğu hissedilmektedir. Birincisi kelim ilminin en yüce ve şerefli ilim olduğuna dair ilkesel kanaat, ikincisi ise şer’î bir ilim olan kelamın şer’î olmayan bir ilim olarak metafizikten ilke alamayacağına dair kanaattir.

Bu iki kanaatin de ortak noktası, Cürçânî’nin kelam ilmi hakkındaki seçkin tavrıdır. Cürçânî’nin bu seçkin tavrı, şer’î bir ilim olan kelam ilminin metafizikten ilke aldığına yönelik ‘Urmevî’nin tasnifinin içerik eleştirisine yoğunlaşmasının önüne geçmiş görünmektedir. Bu sebeple olsa gerek Cürçânî, kelam ve metafizik arasında ‘Urmevî’nin ön gördüğü böyle bir durumu eleştirmek için, kelam ilminin “şer’îliği ve en şerefli ilim oluşu” vb. kelam âlimleri arasında meşhur ve makbûl yargılardan hareketle reddetmeye çalışmıştır. Kelam ilminin içeriğinden getirdiği bizce haklı olduğu ilmî eleştiri ise kelam ilminde Allah’ın varlığının bir ilke kılınmadığı bilakis bir amaç kılındığı şeklinde kelam ilminin kendi iç dinamiklerinden hareketle yaptığı eleştiridir.¹³ Teftâzânî de ‘Urmevî’nin kelam ilmini Allah’ın sübûtî, selbî ve fiilî sıfatlarını araştıran bir ilim şeklinde değerlendirdiğini belirterek, kelamdaki umuru âmme, cevher ve araz gibi mümkünlerin hallerine yönelik araştırmaları görmezden geldiğine dikkat çeker.¹⁴ ‘Urmevî’ye yönelik benzer eleştiri Cürçânî tarafından ileri sürülür¹⁵ ve Osmanlı döneminde de tekrarlanır.¹⁶

‘Urmevî “*Kelamcıların varlıkların ve sıfatların imkânı ve hudusuna dayanarak vacibu’l-vücudu ispat etmeye teşebbüs ettiklerini görmekteyiz*”,¹⁷ şeklinde bir iddiayı gündeme getirmesi kelamın iç dinamiklerini dikkate aldığına gösterebilir. Ancak bu iddiayı reddederken verdiği cevabın ne kadar tutarlı olduğu tartışılabilir. ‘Urmevî bu iddiayı “*Onların amacı Allah’ın varlığını ve inniyetini ispat etmek değildir. Aksine bütün varlıkların kendisinde son bulduğunu ve onların ilkesi olduğunu ortaya koymaktır. Bundan Allah’ın varlığı ve inniyetinin sübutu gerekse de bu, Allah’ın kendine özgü sıfatlarından bir sıfattır*” şeklinde cevaplamaktadır.¹⁸

Cürçânî kelamın en yüce maksadının Allah’ı ispat olduğunu belirterek filozofu eleştirmektedir. ‘Urmevî, kelamın Tanrı’nın ispatı iddiası taşıyan bir ilim olmasını kabul etmemektedir. İcî ve Cürçânî de bu iddiayı, kelamın metafizik gibi şer’î olmayan bir ilimden daha aşağıda olacağından hareketle reddetmektedir.¹⁹ İcî ve Cürçânî kendi kanaatlerini temellendirmek için böyle bir gerekçe öne sürseler de ‘Urmevî’nin ilimler tasnifinin zirvesinde yer alan metafizik tasavvuru bir kabule dayanırken, İcî ve Cürçânî eleştirileri de kendileri gibi kelam geleneğinin “eşrefü’l-‘ulûm” gibi bir başka kabule dayanmaktadır.²⁰ Ancak ‘Urmevî’nin iddiasının tutarlılığı, kelam kitaplarının Tanrı ile ilgili sunumları üzerinden tartışıldığında daha nesnel bir eleştiri getirilebilirdi. Acaba kelamcılar ‘Urmevî’nin iddia ettiği gibi “Tanrı’nın varlığını ispat etmeyi değil, bütün varlıkların ilkesi olduğunu mu” ortaya koymayı hedeflemektedir?

¹³ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/ 142-143, 152-153.

¹⁴ Mesûd b Ömer b. Abdillâh eş-Şehir Sa’deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, tahk. Abdurrahman Umeyra, Alemu’l-Kutub, Beyrut Trsz., 1/180-181;

¹⁵ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/ 138-143.

¹⁶ Muhammed b. Velî el-Kırşehrî, *Kitâbü’z-Zübde fi ‘ilmi’l-Kelâm*, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, nr. 254, vr. 8a.

¹⁷ ‘Urmevî, *Risâletün fi’l-fark*, s. 75-76; Köroğlu, “*Risâletün fi’l-Fark*”, s. 101-102; Sirâceddin el-Urmevî, “*Metafizik (Tanrı-Bilim) ve Kelam*”, s. 445; Tunagöz, “*Sirâceddin el-Urmevî*”, s. 296, 302.

¹⁸ ‘Urmevî, *Risâletün fi’l-fark*, s. 75; Köroğlu, “*Risâletün fi’l-Fark*”, s. 101; Sirâceddin el-Urmevî, “*Metafizik (Tanrı-Bilim) ve Kelam*”, s. 445.

¹⁹ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/142-143.

²⁰ İlimler tasnifi hakkında bk. Ömer Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 2011, sy. 22, s. 533-556; Abdullah Sıtkı İlhan, “Ahmed Feyzî Çorumî’nin el-Müntehab min Tertibi’l-‘ulûm Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, c. 19, sy. 1, s. 427 – 476.

Kelam metinlerinde yer alan “*isbatu’s-sâni’; fi isbatil-ilm bi’s-sâni’* vb.” başlıklar ile bunların ardından gelen sıfatlar konusu, ikisi arasında bir fark olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Her ne kadar sanî kelimesi bir sıfat olarak değerlendirilebilse de, bu terkipler Tanrı’nın varlığını ispat için açılmış başlıklara verilmektedir. Sıfatlar ile ilgili konular ise daha sonra getirilmektedir.²¹ Kelam eserlerindeki bu sistematik ayırım, kelimcilerin sıfatlar bahsini, Allah’ın varlığını isbat bahislerinden sonra ele alma çabasında olduklarını gösterir. Kıdem kelimesinin vücûd anlamında kullanılması,²² kıdem’in *varlık* açısından önce olanı ifade etmesi,²³ Allah hakkında *mevcud*,²⁴ *vâcibu’l-vücûd* terkinin kullanım alanları,²⁵ âlemin muhdisinin bulunduğu²⁶ ve bir olduğuna yönelik açıklamaların²⁷ Allah’ın sıfatları bahislerinden ayrıştırılıp²⁸ sorunların Allah’ın varlığı, tevhidi ve sıfatları şeklinde sistematik olarak sıralandığını²⁹ göstermektedir. Bunun dışında özellikle marifetullahın vücubiyeti bahislerindeki açıklamaların Allah’ın varlığını bilmeye yönelik olması,³⁰ Fahreddin er-Râzî’nin bazı eserlerinde dikkat çektiği üzere “*imkânü’z-zevat, imkânü’l-ahval, hudûsu’z-zevat ve hudûsu’l-ahvâl*” gibi Tanrı’nın varlığının ispatındaki dört yöntem,³¹ hatta Tanrı’nın ispatının *sadece* kelamda yapıldığına yönelik açıklamalar³² ‘Urmevî’nin yaklaşımının akisini gösteren önemli hususlardır.

Cürcânî’nin değinmediği bir başka eleştiriye bizim yer vermemiz mümkündür. ‘Urmevî Allah’ın zâtının metafiziğin matlubu, kelamın da konusu olduğunu, kelamda Tanrı’nın sıfat ve fiillerinin incelendiğini vurgulamaktadır. Ancak kendisi *Metâli’u’l-Envâr*’da Tanrı’nın varlığını ispat ettikten sonra kelama ilkesini vermekle yetinmemektedir. Eserde Tanrı’nın isim, sıfat ve fiillerini de ele almaktadır.³³ Burada sorulması gereken soru şudur: *Metâli’u’l-Envâr* metafizik/ilmu’l-ilâhî’ye mi kelama mı ait bir eserdir? Risaledeki açıklamaları ışığında ‘Urmevî’nin Tanrı’nın ispatının sadece metafizikte yapıldığını düşündüğünü ve *Metâli’u’l-Envâr*’da Tanrı’nın varlığını ispat edilecek bir sorun olarak ele aldığını dikkate aldığımızda *Metâli’u’l-Envâr*’i bir kelam eseri olarak telif etmemiş olduğunu söyleyebiliriz.

Metâli’u’l-Envâr’i metafizik olarak telif ettiğine göre konusu varlık olan ilim, en yüce matlubunun/Tanrı’nın varlığını ispat ettikten sonra zatullah şeklinde kelâm ilmine ilkesini vermesi gerekirken, Tanrı’nın sıfatları ve fiilleri gibi kelamın inceleme alanına ait olan problemleri de incelemektedir. Oysa böyle bir tablo ‘Urmevî’nin sistemi açısından bir çelişki olarak değerlendirilebilir. ‘Urmevî’nin kelam ve metafizik arasında kurduğu ilişki açısından, *Metâli’u’l-Envâr*’da İlahiyat başlığı salt Tanrı’nın varlığının

²¹ Fahreddin er-Razi, *Meâlimu usulî’d-dîn*, tahk. Nizar Hammadi, Daru’d-Diya, Kuveyt 1433/2012, s. 43, 63; Alaeddin Muhammed b. Abdülhamid es-Semerkindi el-Üsmendi, *Lûbabü’l-Kelam*, tahk. M. Said Özervarlı, İSAM Yay., İstanbul 2005, s. 61, 63; Bu durum müelliflerin mukaddimelerine dahi yansımaktadır. Kelamcıların Allah ve sıfatlarını bilmeyi “العلم بالله وصفاته” şeklinde ayrı ayrı zikrettikleri görülmektedir. Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebi Bekr es-Sâbüni, *el-Kifâye fi’l-Hidâye*, tahk. Muhammed Aruçi, Daru İbn Hazm, Beyrut 2014, s. 37; el-Üsmendi, *Lûbab*, s. 33.

²² Ebu Şekür es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyânî’t-tevhîd*, tahk. Ömür Türkmen, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara – Beyrut 2017, s. 100.

²³ Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâil b. Ahmed b. İshâk el-Hanefî el-Mülakkab bi’z-Zahid es-Saffar el-Buhari, *Telhisu’l-edille li kavâidi’l-Tevhîd*, tahk. Hişâm İbrahim Mahmûd, Daru’s-Selâm, Kahire 1431/2010, s. 229.

²⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 89, 111; Saffar el-Buhari, *Telhis*, s. 221, 223, 230.

²⁵ Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usulî’d-dîn*, haz. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993, 1/ 105, vd.; Sâbüni, *el-Kifâye*, s. 37.

²⁶ Nesefî, *Tabsıra*, s. 105.

²⁷ Nesefî, *Tabsıra*, s. 109.

²⁸ Nesefî, *Tabsıra*, s. 246.

²⁹ Kâdî Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr min metâli’i’l-enzâr (Metin-Çeviri)*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. İstanbul 2014, s. 168-169, 178-179, 180-181.

³⁰ Kâdî Ebi’l-Hasan Abdulcabbâr, *Şerhu’l-usulî’l-hamse. Mu’tezile’nin Beş İlkesi (Metin-Çeviri)*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, s. 70-71; Beyzâvî, *Tavâli’*, s. 166-167-180-181.

³¹ Fahrüddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye min ilmi’l-ilâhiye*, tahk. Ahmed Hicazi Sekka, Daru’l-Kütübî’l-Arabi, Beyrut 1407/1987, 1/74-86; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fi dirâyeti’l-usûl*, tahk. Said Abdullatif Fude, Daru’z-Zehâin, Beyrut 1436/2015, 1/399-440.

³² Ebu’s-Senâ Şemsüddin b. Muhammed b. Abdurrahman el-İşfehânî, *Metâli’u’l-enzâr ‘alâ metni tavâli’i’l-enzâr ve ma’ahû hâşiyetü es-Seyyid es-Şerif el-Cürcânî*, Dâru’l-Kütübî, 1428/2008, s. 5-6.

³³ Hasan Akkanat, *Kadî Siraceddin el-Ürmevî ve Metalîu’l-Envâr (tahkik, çeviri, inceleme)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2006, 1/355-367; 2/397-411.

ispatına ayrılmalı; sıfat, fiil ve isimlere yönelik incelemelere girilmemeliydi. Öyle görülüyor ki, ‘Urmevî Tanrı’nın nitelikleri hakkındaki incelemeyi de metafizik dışına bırakamamıştır; bu sebeple de kendi içinde çelişkiye düşmekten kurtulamamıştır.

Bu eserin kelim ilmi içerisinde değerlendirilmesi halinde de yine aynı çelişki sorunu gündeme gelecektir. Zira ‘Urmevî, her iki ilim arasındaki farka dair telif ettiği risalede Allah’ın varlığının kelim ilminde ispat edilmediğini, metafizikte ispat edildiğini belirtmekteydi. Dolayısıyla bu eserin kelim ilmi kapsamında kabul edilmesi halinde de başka eserinde kelim ilminin meselesi ve matlubu olmadığını söylediği Allah’ın inniyeti konusunu, kelim alanında telif ettiği eserinde incelemiş olması gündeme gelecektir. Dolayısıyla *Metâli’u’l-Envâr* ister kelim ister metafizik ilmi hakkında bir metin olarak değerlendirilsin, *Risâle*’deki ilkeler açısından birbiriyile örtüşmeyen bir noktaya konu evrilmiş olmaktadır.

Metâli’u’l-Envâr’ın metafizik ilmine ait bir eser olduğu varsayımından hareketle “metafizikte meselenin zati arazlarının incelenebileceği gerekçe gösterilerek, Tanrı metafizikte bir mesele olduğu için O’nun sıfatlarının da meselesinin zati arazi olarak incelenebileceği” ileri sürülebilir ve bu sayede *Risâle*’deki açıklamalara rağmen, sıfatlar bahsinin *Metâli’u’l-Envâr*’da ele alınabileceğinin imkânından bahsedilebilir. Metafizikte meselenin zati arazlarının incelenmesi üzerinden getirilecek bu açılım, kendi içinde oldukça makul karşılanabilir. Buna karşın konunun bir boyutu *Risâle*’deki açıklamalardan hareketle kelama da uzandığı için, kelama uzanımı olan noktalarla birlikte düşünülerek incelendiğinde, bu ma’kuliyet yerini meçhuliyete bırakır. Zira bu durumda kelim ve metafiziğin aynı varlığın (Allah’ın) niteliklerini (sıfatlarını) inceleyen birer ilim olma durumu ile karşılaşmak kaçınılmaz olacaktır.

Nitekim Tanrı’nın sıfatlarının ve fiillerinin incelenmesinin kelama ait olduğu bizzat ‘Urmevî tarafından *Risâle*’de vurgulanmaktaydı. Dolayısıyla metafizik, meselesinin zati arazları olması açısından, kelim ise konusunun zati arazları olması açısından Tanrı’nın sıfatlarını ve fiillerini incelemektedir. Ancak ‘Urmevî iki farklı ilmin aynı şeyleri inceleme imkânından bahsetmez. Zira her iki ilimde de aynı varlığın zati nitelikleri sübut ve nefiyeleri açısından incelenmektedir. Dolayısıyla metafizikte Tanrı’nın sıfatlarının varlık olmak bakımından incelendiği de iddia edilemez. Zira sıfatlar ve fiiller özel bir varlık olarak metafiziğin meselesi olan Tanrı’ya nispetleri açısından incelenmektedir. Bu itibarla kelim ile de aralarında bir fark kalmamaktadır.

Tanrı’nın sıfatlarının metafizikte meselenin zati arazları ve Tanrı’ya sübutlarının da matlub olarak incelenebileceğinin ileri sürülmesi halinde, sübutu gerçekleşen sıfatların tekrar başka bir ilimde sübut açısından ele alınmasının bir anlamı olmayacaktır. Bu durumda da kelamın konusunun salt zatullah değil zatullah ve sıfatullah şeklinde belirtilmesi gerekirdi. Ancak bu durum ‘Urmevî’nin açıklamaları ile örtüşmeyecektir. ‘Urmevî sadece zatullahı kelama konu şeklinde sunarken, sıfatları kelamın meselesi olarak sunmaktaydı. Konunun dikkat çekici yönü ise Cürcânî’nin, ‘Urmevî’nin *Metâli’u’l-Envâr* isimli eserine Kutbüddin er-Râzî’nin (ö. 766/1365) yapığı şerhe hâşiye yazmış ve ‘Urmevî’nin ilgili eserine vakıf olmasına rağmen böyle bir eleştiriyi gündem etmemiş olmasıdır.³⁴

Cürcânî’nin ‘Urmevî’nin *Metâli’u’l-Envâr*’daki yöntemini dikkate almadan eleştirdiği, bunun dikkate alınması halinde ise Cürcânî’nin tahkir edici üslupla yaptığı eleştiri yerine daha ilmi bir eleştiri yöneltmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.³⁵ Nitekim ‘Urmevî’nin *Metâli’u’l-Envâr*’ının Allah’ın sıfat-

³⁴ ‘Urmevî’nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Mustafa Çağrıncı, “Sirâceddin el-Urmevî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. 37, s. 262-264.

³⁵ Şemseddin el-İsfehânî (ö. 749) de kelamın konusunun Allah’ın ve diğer varlıkların zati olduğunu dile getiren önemli müelliflerden biridir. Buna rağmen o ‘Urmevî’nin iddia ettiği üzere Allah’ın varlığının metafizikte ispat edilmiş bir ilke olarak kelamın konusu olduğu kanaatine sahip değildir. Ayrıca İsfehânî, Cürcânî’nin tahkir edici eleştirisi yerine ‘Urmevî’ye karşı “Allah’ın zati felsefede/hikmette açıklanıp kelamda müsellemlenmiş denildiği gibi değildir.” diye-

ları bahsinde Meşşâî geleneğe ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Bu sebeple Cürçânî'nin ifade ettiği üzere 'Urmevî'nin sözde filozof ve filozofların kalıntılarında beslendiği şeklindeki eleştirisinin insaf sınırlarını zorladığını ifade etmeliyiz. 'Urmevî'nin *Metâli'u'l-Envâr*'daki yaklaşımları incelendiğinde muhakkik bir âlim olduğu açık şekilde görülmektedir. Bu sebeple kendisi de muhakkik bir âlim olan Cürçânî'nin, 'Urmevî eleştirisinde tahkik üslubunu aşan tarzda bir eleştiri yönelttiğini ifade etmeliyiz.³⁶

İşaret etmemiz gereken önemli bir husus daha bulunmaktadır. 'Urmevî kelimcilerin argümanlarının Allah'ın varlığının ispatı hakkında olmadığı kanaatindeydi. Bunun için o "Onların amacı Allah'ın varlığını ve inniyetini ispat etmek değildir. Aksine bütün varlıkların kendisinde son bulunduğunu ve onların ilkesi olduğunu ortaya koymaktır. Bundan Allah'ın varlığı ve inniyetinin sübutu gerekse de bu, Allah'ın kendine özgü sıfatlarından bir sıfattır" ve "Kelimcilerin varlıkların ve sıfatların imkânı ile bunların hudusuna dayanarak vacibu'l-vücudu ispat etmeye teşebbüs ettiklerini görmekteyiz" ifadeleriyle de kelimcilerin argümanlarının yapısına dikkat çekmekteydi.³⁷ Bunların en somut karşılığını Fahreddîn Râzî'de görmek mümkündür. Râzî; *imkânü'z-zevat, imkânü'l-ahvâl, hudûsu'z-zevat ve hudûsu'l-ahvâl* şeklinde Tanrı'nın varlığının ispatında izlenen dört yöntem³⁸ dikkat çekerken Tanrı'nın ispatının *sadece* kelimada yapıldığını belirtmektedir.³⁹ Kelamcilerin bu yöntemleri kullanmalarının Tanrı'nın varlığının ispatı anlamında olmadığına değinmesine rağmen 'Urmevî'nin *Metâli'u'l-Envâr*'da zât ve sıfatların imkânı ve hudûsunu dikkate alan yöntemlere dayandığı görülür. Dolayısıyla 'Urmevî, risalede kelimciler hakkında Allah'ın inniyetinin ispatı anlamına gelmeyeceğini söylediği delilleri *Metâli'u'l-Envâr*'da kendisi kullanmış görünmektedir.⁴⁰

Buradaki hususların daha iyi aydınlatılması için birkaç noktaya da temas etmek faydalı olabilir. Nitekim yukarıdaki konulara ilaveten 'Urmevî'nin kelim ve metafizik arasındaki farka dair kaleme aldığı risaledeki açıklamaları arasında kelamın alanına dâhil ettiği birçok konuya *Metâli'*de de temas ettiği açıkça görülebilmektedir. Örneğin *Risâle*'de kelam ilminin metâlibi kapsamında olduğunu söylediği "Allah'ın cisim, cisimsel, cevher ve araz olmadığı" şeklindeki selbî sıfatlara⁴¹ kendisi *Metâli'*de Allah'ın cisim ve cevher olamayacağına değindiği ayrı bir inceleme altında yer verir.⁴²

Yine *Risâle*'de kelamın alanına dâhil ettiği hususlardan biri de Allah'ın fiilleri ve bunlarla ilişkili olarak gündeme gelen âlemin sudûru, hüdûsu, mümkün varlıkları yaratması, kulların fiillerinin yaratılması, cebr ve kader, nübüvvet ve meâd konularıdır.⁴³ 'Urmevî'nin bu konulardan nübüvvet ve meâd konusunu dışındaki çoğu probleme *Metâli'*de ilâhiyât bahsi içinde yer verdiği görülmektedir.⁴⁴ *Risâle*'de kelam ilminin problem alanına dâhil etmesine rağmen⁴⁵ 'Urmevî'nin *Metâli'*de kendisinin incelediği ko-

rek daha mutedil bir eleştiride bulunmaktadır. İsfehânî bu mutedil eleştirisinde yine Cürçânî'de karşımıza çıkan ilmî seçkinliğe dayanmakta ve şer'î bir ilim olarak kelamın konusunun şer'î olmayan ilimde açıklanamayacağını belirtmektedir. İsfehânî de en üstün ilim olarak kelamı kabul etme konusunda Cürçânî ve Teftâzânî ile aynı kanaattedir. İsfehânî, *Metâli'u'l-enzâr*, s. 5-6.

³⁶ Muhakkik, tahkik vb. kavramların taşıdığı anlamlar hakkında özel bir çalışma için bk. Mustafa Aykaç, "Ehl-i Sünnet Kelâmında Muhakkik Kimliğinin Kodlarına Dair Problematik Bir Analiz", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2020, c. 13, sy. 1, s. 172-196.

³⁷ 'Urmevî, *Risâletün fi'l-fark*, s. 75-76; Köroğlu, "Risâletün fi'l-Fark", s. 101-102; Sirâceddin el-Urmevî, "Metafizik (Tanrı-Bilim) ve Kelam", s. 445; Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî", s. 296, 302.

³⁸ Fahrüddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye min ilmi'l-ilâhiye*, tahk. Ahmed Hicazi Sekka, Daru'l-Kütübü'l-Arabi, Beyrut 1407/1987, 1/74-86; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, tahk. Said Abdullatif Fude, Daru'z-Zehâin, Beyrut 1436/2015, 1/399-440.

³⁹ el-İsfehânî, *Metâli'u'l-enzâr 'alâ metni tavâli'i'l-enzâr*, s. 5-6.

⁴⁰ Akkanat, *Kadı Sirâceddin el-Urmevî ve Metâli'u'l-Envâr*, 1/355-358; 2/397-399.

⁴¹ 'Urmevî, *Risâletün fi'l-fark*, s. 77; Köroğlu, "Risâletün fi'l-Fark", s. 103.

⁴² Akkanat, *Kadı Sirâceddin el-Urmevî ve Metâli'u'l-Envâr*, 1/357-358; 2/400.

⁴³ 'Urmevî, *Risâletün fi'l-fark*, s. 77; Köroğlu, "Risâletün fi'l-Fark", s. 103.

⁴⁴ Akkanat, *Kadı Sirâceddin el-Urmevî ve Metâli'u'l-Envâr*, 1/363-367; 2/406-409.

⁴⁵ 'Urmevî, *Risâletün fi'l-fark*, s. 77; Köroğlu, "Risâletün fi'l-Fark", s. 103.

nular bunlarla da sınırlı değildir. Cismânî haşr, meâd, mucize, peygamberler ve velilerle ilgili bahisler de *Metâli'*de kendilerine yer edinmiştir.⁴⁶

Bu hususlar 'Urmevî'nin *Risâle'*deki tasnifine kendisinin *Metâli'* isimli eserinde riayet etmediğini açıkça göstermektedir. *Risâle'*de ilksel olarak çizilen metodolojiye rağmen *Metâli'*de takip edilmeyen iki model söz konusudur. Birincisi ve daha yoğun olan husus, kelimelerin meseleleri ve metâlibi olduğu söylenen hususların *Metâli'*de de yoğun olarak işlenmiş olmasıdır. İkincisi ise Tanrı'nın inniyetinin delillendirilmesi noktasında kullanılan imkânü'zât, imkânü's-sıfat, hudûsu'z-zât ve hudûsu'l-ilmân gibi ispat yöntemleri kelimelerin kitapları ve kelimelerin ilmi açısından Tanrı'nın ispatı anlamı dışında birer yöntem kabul edilirken; aynı yöntemleri kendisi benimseyerek *Metâli'*de sürdürmektedir. Bu sebeple 'Urmevî'nin oldukça didaktik şekilde telif ettiği *Risâle* ve *Metâli'*in birbirlerini nakzeden birer metodolojiye sahip olduğunu söylememiz mümkündür.

CÜRCÂNÎ'NİN İSİMSİZ ELEŞTİRİSİNİN MUHATABI: TEFTÂZÂNÎ

En yüce ve şer'î bir ilmin şer'î olmayan ve kendisinden aşağıda yer alan bir ilimden ilke alıp almadığı noktasında Cürcânî'nin benzer bir eleştirisinin muhatabı da kendisi gibi müteahhirün döneminin etkili âlimlerinden Sadeddin et-Teftâzânî'dir. Ancak Cürcânî Teftâzânî'yi eleştirdiği satırlarda onun adını açık bir şekilde zikretmemekte; buna rağmen Teftâzânî'nin ifadeleri ile Cürcânî'nin eleştirileri içerik açısından mukayese edildiğinde Cürcânî'nin eleştirdiği ismin Teftâzânî olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Cürcânî'nin eleştirirken yer verdiği ifadeleri en açık dile getiren Teftâzânî olup konuya değinen diğer bilginlerde bu ifadeler doğrudan ve açık şekilde yer almamaktadır.

Teftâzânî dışında kelamın konusuyla ilgili kanaatlerde kısmen 'Urmevî ile örtüşen İsfehânî dahi, şer'î ilmin konusunun şer'î olmayan bir ilimde açıklanmasını kabul etmemektedir. Bu sebeple o kelamın konusunun Allah'ın ve diğer varlıkların zatı olduğunu söyledikten sonra, kelamın konusunun şer'î olmayan bir ilimde açıklanmasını uygun bulmamaktadır.⁴⁷ Kelamın konusuyla ilgili olarak ileri sürülen zat cevabında 'Urmevî ve İsfehânî'ye yakın kanaat sahibi olanların başında Şemseddin es-Semerkindî (ö. 702/1303) de bulunmaktadır. Buna rağmen Semerkandî de İsfehânî gibi kelamın en üstün ilim olduğu kanaatini sürdürmekte ve kelam ile metafizik/ilm-i ilâhî arasındaki farkın ayrımını inşa ederken 'Urmevî'de olduğu gibi metafiziğin kelama ilke vermesini merkeze almamakta; bilakis aralarındaki farkı metodolojik açıdan kurmaktadır. Bu sebeple İsfehânî ve Semerkandî İslâm kanunu üzere olma ve felsefe ilkelerine dayanma şeklinde ayrımı öne çıkarmaktadır.⁴⁸ Semerkandî'nin *el-Me'ârif*'nin ciddi etkisinin hissedildiği isimlerden Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) de kanaatlerinde Semerkandî ile uyum içindedir. Bu sebeple Bâbertî, Cürcânî'nin hocası olmasına rağmen Cürcânî'nin metninde karşımıza çıkmasa da kelamın şer'î olmayan ilimden ilke alma görüşlerine sahip olmadığı için dolaylı olarak da bu eleştirinin kapsamında değildir.⁴⁹ Netice itibarıyla konuya yer veren müelliflerden 'Urmevî'ye en yakın sunum sahibi olan isimlerin açıklamaları, kelamın metafizikten ilke alabileceğini olumlu kabul etmemektedir. Buna ilaveten diğer müelliflerde Cürcânî'nin eleştirilerine muhatap olacak şekilde de kelamın ilkelerinin

⁴⁶ Akkanat, *Kadı Siraceddin el-ürmevi ve Metalü'l-Envar*, 1/336-338, 339-340, 343-346, 63-367; 2/406-409.

⁴⁷ İsfehânî, *Metâli'u'l-enzâr*, s. 5-6.

⁴⁸ Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, tahk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1985, s. 65-66; Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, *el-Me'ârif fi Şerhi's-Sahâif*, tahk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Nazir Muhammed Nazir İyad, el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türas, Kahire 2015, 1/351-356; Ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 1/180.

⁴⁹ Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Hanefi, Ebu Abdullah el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi İlmi'l-Kelam*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa No:1717, vr. 138b-142a; Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Hanefi, Ebu Abdullah el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi İlmi'l-Kelam*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya no: 1384, vr. 4b-7a.

metafizik dışında da şer'î olmayan ilimlerde açıklanabileceğine dair bir kanaat açık şekilde görülmemektedir.

Cürcânî'nin eleştirisi alanında Teftâzânî'yi somutlaştıran Teftâzânî'nin "İlmin ilkeleri ya onun kendinde açıklanır ya da ondan daha aşağıda bir ilimde açıklanabilir. Şer'î olanın ilkeleri, Arapçanın kaide-leri gibi şer'î olmayan bir ilimde de bulunabilir."⁵⁰ "Şer'î ilmin ilkelerinin açıklandığı şeyin daha yüksek ilim ve şer'î bir ilim olması gerekmez."⁵¹ gibi ifadeleridir. Bu durum ayrıca Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'de bir ilmin başka bir ilimden ilke almasıyla ilgili olarak Cürcânî kadar seçkin bir tavır içinde olmadığını da göstermektedir.

Teftâzânî bu ilkesel tutumu için Arapça ile usûl arasındaki ilişkiyi örnek göstermektedir. Teftâzânî bunun dışında Felsefe-i Ülâ'nın meselelerinden olan cismin heyula ve suretten müellef oluşunun fiziğin ilkesi olduğunu, cüz'ün la yetecezze'in de fiziğin meselelerinden olup kelimada kabul edilmiş olmasını örnek verir. Teftâzânî'nin bu örneklerinin arkasındaki gerekçe, bir ilmin ilkesinin şer'î olsun veya olmasın kendisinden daha aşağıdaki bir ilim tarafından incelenip şer'î bir ilim tarafından da müsellemler olarak kullanılabileceğine dair ilkesel tutumdur.⁵²

Cürcânî tam bu noktada "daha yüce olan ilmin ilkelerinin ondan daha aşağıdaki bir ilimde incelenip açıklanabileceğinin söylenmesinin kabul edilemez"⁵³ olduğunu söylerken Teftâzânî'yi hedef almaktadır. Zira daha sonra ilerleyen sayfalarda da isim vermeden Fıkıh Usulü'nün Arapça'ya ihtiyaç duyduğuna dair örneği zikrettikten sonra böyle bir iddianın "muhasıl bir âlim" tarafından dile getirilemeyeceğini belirterek Teftâzânî'nin verdiği örnek üzerinden onu muhasıl âlim olmamakla eleştirmektedir.⁵⁴ İşte Cürcânî'nin burada muhasıl bir âlim olmama şeklinde nitelediği isim Teftâzânî'dir. Zira bu örnek doğrudan Teftâzânî'nin metninde yer almakta; diğer âlimlerin metinlerde ise kelamın şer'î olmayan bir ilimden ilke almasına dair olumlu kanaatlerine rastlanmadığı gibi böyle bir örnek de dikkat çekmemektedir.

Cürcânî, kelam ilminin şer'î olmayan bir ilimden ilkesini aldığına yönelik iddiası sebebiyle 'Urmevî'yi "sözde filozofluk ve filozofların kalıntılarından beslenme" şeklinde ağır şekilde itham etmesine karşın, Teftâzânî'yi daha hafif bir dille "muhasıl bir âlim olmama" şeklinde nitelemektedir. Cürcânî'nin bu eleştirisindeki üslup farklılığı açıktır. Bu farklılığın temel sebebinin ise 'Urmevî'nin ilgili tasnifinde kelamı metafizikten beslenen bir ilim olarak sunması ve bu sunumun da Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflardan mülhem olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. İlk bakışta Cürcânî'nin 'Urmevî'yi filozofları takip etmesi dolayısıyla böyle eleştirdiği şeklinde bir tasavvur oluşmaktadır. Ancak Teftâzânî'nin konuyu ele aldığı satırlar dikkatle incelendiğinde Teftâzânî'nin de aslında filozoflara dayandığı görülmektedir.

Teftâzânî, Cürcânî'nin eleştirisine konu olan Fıkıh Usulü ile Arapça arasındaki ilişkiye dair verdiği örneği açıklarken İbn Sînâ'nın *Şifâ* ve diğer eserlerine de atıf yapmaktadır.⁵⁵ Teftâzânî'nin bu örneğinin farkında olan ve birebir şerhine taşıyıp eleştiren Cürcânî'nin, Teftâzânî'nin İbn Sînâ ve eserlerine yönelik atfını görmediğini düşünmek oldukça zordur. Teftâzânî'nin İbn Sînâ'ya dayandığı yerler; "Oluş-bozuluş, değişme, mekân, zaman, her hareketlinin bir hareket ettiriciye bağlı olması, hareketlilerin ilk muharrike

⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/180.

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/182.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/182.

⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/140-141.

⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/152-153.

⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/182.

varmalarını gibi, bu ilimde kabul edilmiş/müsellem şeylerin çoğu fizik/doğa ilminde açıklanmış şeylerdir.”⁵⁶ şeklindeki İbn Sînâ'nın yargılarıdır. Dolayısıyla Teftâzânî de ilkesel anlamda İbn Sînâ gibi en önemli filozoflardan birini referans almaktadır. Teftâzânî, onun metafizik ile ilgili dile getirdiği gerekçelerinin farkında olarak kelimelerin şer'î olsun veya olmasın konum itibarıyla ilimler sıralamasında kelamdan aşağıda konumlandırılan bir ilimden de ilke alabileceği kanaatinde ilkesel olarak bir filozof olarak İbn Sînâ'ya dayanmaktadır.

Cürcânî, kelam ilminin en yüce ilim olduğu, şer'î olmayan bir ilimden ise ilke almasının mümkün olmadığı kanaatinde. 'Urmevî ve Teftâzânî'nin açıklamaları ise temelde kelam ilminin şer'î olmayan bir ilimden ilke almasını olumlamaktadır. 'Urmevî ve Teftâzânî'nin her ikisinin de bu konuda filozoflara dayandığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen Cürcânî, 'Urmevî'yi “sözde filozofluk ve filozofların artıklarından beslenme” şeklinde ağır bir dille eleştirirken Teftâzânî'yi ise “muhassıl bir âlim olmama” şeklinde eleştirmektedir. Anlaşılan o ki, Cürcânî Teftâzânî'nin ilmi konumuna yakıştıramadığı bir üslupla Teftâzânî'yi tenkit etmektedir. İlkesel anlamda her ikisi de filozoflara dayansa da Cürcânî'nin eleştirisindeki böyle bir değişken dilin “kategorik anlamda felsefe muhalefetinden” öte başka bir gerekçe ile açıklanması gerekmektedir. Zira ilkesel olarak 'Urmevî'ye yöneltilen eleştirinin asıl gerekçesi kategorik bir bakışla filozofları her zaman referans almak olsaydı, Cürcânî'nin 'Urmevî gibi Sünnî bir âlim olan Teftâzânî'yi de aynı ya da benzer bir üslupla eleştirmesi beklenirdi.

Bu noktanın altını çizdikten sonra Cürcânî'nin 'Urmevî'ye yönelik hakaret içerikli eleştirisinin temel gerekçesinde kategorik anlamda felsefe ve filozof muhalefetinden başka bir unsurun aranması gerektiği ifade edebilir. Bu gerekçenin 'Urmevî ile Teftâzânî'nin kanaatlerinin uzandığı noktada görülecek bir farkta karşımıza çıkabileceğini düşünmek daha güçlü bir olasılıktır. Buna göre her iki müellifin kanaatlerini mukayese ettiğimizde, 'Urmevî'nin iddiası, kelam ilminin metafizikten ilke almasına yönelik olduğu için eşrefü'l-'ulûm ve efdalü'l-'ulûm konusunda kelamın konumu değişmektedir. Ancak Teftâzânî'nin açıklamaları meseleyi bu noktaya taşımamaktadır. Bu sebeple 'Urmevî'nin yaklaşım modeli açısından en yüce ilim metafizik olup kelam ilminin efdal ve eşref konumu ortadan kalkmaktadır. Teftâzânî ise kelam ilminin şer'î olmayan veya kendinden daha alt derecede yer alan bir ilimden ilke alabileceği şeklinde kanaate sahip olsa da kelam ilminin metafizikten ilke aldığını iddia etmediği, ilkesel olarak efdal ve eşref ilmin kelam ilmi olduğu kanaatini sürdürdüğü için kendisiyle 'Urmevî arasında büyük bir fark ortaya çıkmaktadır.

Bu durum, Teftâzânî'yi kelam ilminin başka bir ilimden ilke alabileceği noktasında 'Urmevî ile aynı noktada buluştururken, kelam ilminin en yüce ve üstün olduğu konusunda ise Cürcânî ile buluşturmaktadır. Bu sebeple Teftâzânî eleştirisindeki ılımlı noktanın ve 'Urmevî eleştirisindeki sert üslubun Cürcânî'nin “kelam ilmi hakkındaki seçkinci kanaati” olduğunu söylemek daha olası görünmektedir. Dolayısıyla Cürcânî'nin eleştirilerini ve üslubunu, kelam ilminin en yüce ve üstün ilim olduğu şeklindeki “seçkinci” tavrının etkisinde şekillendirdiğini ifade edebiliriz. Bu sebeple daha temel problem olarak Cürcânî'nin bu ifadelerinden felsefe ve filozoflara kategorik anlamda karşı olduğu şeklinde de bir izlenimin uyanmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Felsefî birikimin ve filozofların kelam ilminin geçirdiği dönüşümlerde etki ve katkılarının yadsınmaz olduğu bir gerçektir. Bu gerçeklikten Cürcânî'nin şerhinin de uzak olmadığı bilinen bir husustur. Buna rağmen Cürcânî'nin 'Urmevî'yi ve onun üzerinden filozofları da hedef alan ilmî seçkincilik tavrına

⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 1/17.

dayanan bu sert eleştirisinin kabul edilebilir olmadığını belirtmeliyiz. Bilakis bilgi paradigmamız karşılıklı etkileşim ile gelişeceği için böyle bir tutumun ve ideolojik anlamda bunun devamı sayılabilecek kategorik yaklaşımların tasvip edilemeyeceği aşikârdır. Cürcânî'nin bu tutumuna karşın Ebüssüûd Efendi'nin (ö. 982/1574) babası Şeyh Yavsî'nin (ö. 920/1514) halifelerinden, *Fıkḥ-ı Ekber* şârihi Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (ö. 956/1549) isbât-ı vâcib ile ilgili filozofların yöntemini bilinçli şekilde kullandığı, “bu tercihin salt bir taklit değil hakkın açığa çıkması anlamı taşıdığı”⁵⁷ şeklindeki yaklaşımlarında karşımıza çıkan “felsefi birikime saygıyı barındıran ve onu özümseme erdemini taşıyan bilimsel etiğin” günümüz açısından da elzem olduğunu vurgulamalıyız.

KATEGORİK BİR FELSEFE VE FİLOZOF ELEŞTİRİSİ Mİ YOKSA BİR GÖRÜŞ ELEŞTİRİSİ Mİ?

Cürcânî'nin felsefe ve filozofları hedef alan en ağır ifadelerinden birinin içeriğini inceledikten sonra bu hakaret içerikli ithamlardan hareketle mevcut konunun güncel değeri anlamında Cürcânî vb. kalamcılarının felsefe eleştirilerinin kategorik bir eleştiri anlamı taşıyıp taşımadığına da temas edilmesi zorunludur. Bu sorunun inceleme alanını, bütün kalamcılara taşımak yerine en dikkat çekici ifadeler olduğu için Cürcânî'nin tavrı üzerinden tartışmaya açmak daha dikkat çekici olacaktır. Zira Cürcânî'nin üslubunun kabul edilebilir bir içerikte olmadığı ve bu sebeple de mütekellimin bu eleştirisinin arkasında kategorik bir felsefe karşıtlığının yer aldığı izleniminin uyanması oldukça muhtemeldir.⁵⁸

Bu izlenimin analiz edilmesi için sadece iki hususa işaret edip bunlardan birini örnek olarak vermenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Kelâm ilminin özellikle bilgi bahislerinin İbn Sînâ etkisi neticesinde Gazzâlî'nin çalışmaları ile ciddi bir eksen değişikliğine uğradığı birçok kalam kitabının içeriği incelendiğinde görülecektir. Buna ilaveten ilgili dönüşümü konu olan birçok çalışma da bulunmaktadır.⁵⁹ Cürcânî'nin şerhinin içeriği de İbn Sînâ etkisi ile Râzî ile oluşmaya başlayan telif geleneğinin tematik yapısı ile uyum içerisindedir. Bu sebeple ilkesel olarak Cürcânî'nin şerhi de kalam ilmi gibi kendisi açısından şer'î ve efdâl olan bir ilim, aslında İbn Sînâ geleneğinin dolaylı etkisi altında oluşmuş bir metindir. Bu sebeple biz Cürcânî'nin ‘Urmevî ve Teftâzânî eleştirisindeki farklı üslubun “kategorik anlamda felsefe ve filozof” eleştiri anlamı dışında başka bir gerekçe içerisinde çözümlenmesi gerektiği üzerinde durduk.

Bilgi bahislerinin tematik ve terminolojik anlamda İbn Sînâ etkisi ile kelama taşınmış olması, Cürcânî'nin de bu geleneğin bir halkasını temsil ettiği için onun da aynı etkinin kapsamında olduğunu söylememize olanak tanımaktadır. Buna ilaveten Cürcânî'nin kalam ilminin şer'î olmayan ve kendinden daha alt düzeydeki ilimden ilke almama şeklindeki tavrını bu tablo ile karşılıklı değerlendirdiğimizde birkaç olasılıktan bahsedebiliriz. Cürcânî ya bu gibi etki alanındaki şeylerin kelama dâhil edilmesini “şer'î olmayan ilimden alınma” anlamında kelama ilke verme şeklinde düşünmemiş olabilir. Ancak yakîniyyât, zanniyat vb. içeriklerin olduğu şekliye kelâmın birer mukaddimesi haline getirilmesi, ilke, kavram ve tematik anlamda İbn Sînâ felsefesinden mülhemdir.

⁵⁷ Muhyiddin b. Muhammed b. Bahâeddin, *el-Kavlü'l-fasl Şerhu Fıkḥi'l-Ekber*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2011, s. 51.

⁵⁸ Felsefe ve filozof eleştirisinin mahiyetini daha önce Gazzâlî'nin felsefe eleştirisi üzerinden analiz eden ve bu eleştirinin felsefenin alt dallarından olan ilahiyat bahislerine yönelik olduğuna dikkat çeken bir çalışma için bk. Hilmi Demir, “Klasik İlim Sınıflamaları ve Kelâm İlminin Konumu: Klasik İlim Sınıflamasının Epistemolojik Yapısı ve Sorunları”, *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2000, s. 103. Felsefe eleştirileri hakkında “nazarî kelâm geleneği ile naklî kelâm geleneği” arasında ayırım yapan, kategorik anlamda felsefe eleştirisinin naklî kelâmın özelliği olduğunu, buna karşın nazarî kelâm geleneğinin felsefe eleştirilerinin kategorik bir eleştiri olmadığı ve mesele/bahs eleştirisi şeklinde düşünülebileceğine yer veren bir çalışma için bk. Yunus Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Eksenli Bir İnceleme)*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çorum 2019, s. 89-92.

⁵⁹ Özellikle bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul 2009, s. 33-190.

Cürcânî, Gazzâlî'den başlamak üzere kendisi dâhil neredeyse diğer Eş'arî kelamcılarının çoğu, "içerik, tematik ve terminolojik" açıdan İbn Sînâ'dan etkilenmiş olmalarına rağmen, İbn Sînâ ya da başka filozofların görüşlerini, Cürcânî'nin deyimiyle "artıklarını" kabul etmedikleri ancak 'Urmevî'nin filozofların görüşlerini savunduğu ve sürdürdüğü için Cürcânî ve diğer Eş'arî âlimlerin İbn Sînâ'dan etkilenmesinin "görüşlerinden/artıklarından" beslenmek anlamında yorumlanmayabileceği ileri sürülebilir. Yani Cürcânî ve diğer Eş'arî âlimlerin İbn Sînâ'dan etkilenmelerinin 'Urmevî'nin etkilenmesi gibi bir mahiyet arz etmediği düşünülerek, Cürcânî ve diğer Eş'arî âlimlerin etkilenmesi hakkında "artıklarından beslenedikleri" şeklinde bir eleştirinin Cürcânî'ye döndürülemeyeceği iddia edilebilir.

Bu gibi iddiaların veya olasılıkların da geçersiz olduğunu gösterecek, Cürcânî ile diğer Eş'arî âlimlerin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini sürdürdükleri ve savundukları önemli bir konu vardır. Hatta Eş'arîlerin bu konuda felsefe geleneğine yaslanarak kelim içi ihtilaflarda felsefeyi ve filozofların gücünü de hissetmek istedikleri de düşünülebilir. Cürcânî de dâhil diğer Eş'arî âlimlerin Fârâbî ve İbn Sînâ etkisini, onların görüşlerini benimsediklerini açıkça gösteren konu, kelim gelenekleri arasında önemli farklılıklar barındıran hüsün ve kubuh meselesidir. Bu konuda Mu'tezile'nin aklî, Eş'arîler'in ise sem'î cevabın tarafları olduğu bilinmektedir. Ancak Gazzâlî sonrası Eş'arî kelim âlimlerinin büyük çoğunluğu, konunun sunumunda bir farklılaşma yaşamıştır.⁶⁰ Daha önceki sem'î vurgu, filozofların eserlerinden hareketle meşhur öncüller sunumu ile desteklenmiş; Gazzâlî⁶¹ ve Cürcânî'nin de dâhil olduğu Gazzâlî sonrası Eş'arî gelenek "Adaletin iyi, zulmün kötü, Allah'ın bir olduğu" vb. yargıları meşhur öncüller arasında zikretmişlerdir.⁶²

Bu noktada İbn Sînâ'nın "Adaletli olmak ve yalan söylememek gerekir. Allah'ın tek olduğu" önermelerini, meşhur önermeler şeklinde nitelemesi,⁶³ bu sunum ve ilgili yargıların aklî olmadığı ve zannî olduğu anlamında Eş'arîler'in sonraki dönem temsilcilerinin asıl kaynağıdır. Ahlâkî önermelerin meşhur önermeler olarak sunulması, klasik döneme ait sem'î cevabını şeklen destekler görüldüğü için aklî ve yakînî değil, zannî ve değişebilir olduğu görüşlerini sürdürmelerine imkân tanıdığı ve aklî cevabının muhataplarına karşın epistemik ve diyalektik kudretlerini artırdığı için Eş'arîler tarafından kabul edilmiş görünmektedir.⁶⁴ Netice itibarıyla Cürcânî'nin tasvip edilmesi olanaklı olmayan tahkir içerikli eleştirisine rağmen biz kendisinin bu ifadesinden kategorik anlamda felsefe muhalifi olmadığını, felsefeden herhangi bir etkilenmeyi onların artıklarından beslenme şeklinde telakki etmediğinin de çıkarsanabileceği kanaatindeyiz.

Cürcânî'nin felsefe ve filozoflarla ilgili yukarıdaki ifadelerini tasvip etmediğimizi belirtmekle birlikte bu ifadelerden hareketle Cürcânî'nin tavrının *Şerhu'l-Mevâkıf* hakkında genelleştirilmesinin sorunlu olacağını söylemek artık daha gerçekçi görünmektedir. Yani Cürcânî'ye göre salt "Felsefe ve filozoflardan bir şey almak mutlak anlamda onların artıklarından beslenme anlamına gelir." şeklinde bir yargının doğrulanması mümkün değildir. Eğer Cürcânî'nin felsefe ve filozoflardan herhangi bir etkilenmeyi

⁶⁰ Gazzâlî öncesi ahlâk teorisi hakkında bk. Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007, s. 190-199.

⁶¹ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, s. 262-271; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, Dârü'l-Minhâc, Beyrut 2016, s. 126. Gazzâlî'nin hüsün-kubuh konusundaki tutumu hakkında bk. Rıza Korkmazgöz, "Gazzâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sy. 39, s. 31-60.

⁶² Örnek olarak bk. Beyzâvî, *Tavâli*; 40-41; Şemseddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Mahmud el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Kavâidü'l-küllîye fi cümletin mine'l-fünûni'l-ilmîyye*, tahk. Mansur Koçinkağ – Bilal Taşkın, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul-Beyrut 2017, s. 62; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/428-429.

⁶³ Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: Topikler Cedel*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, s. 26, 29. Ayrıca bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlug et-Türkî el-Fârâbî, *Risale fi'l-'akl*, haz. Maurice Bouyges, 2. Baskı, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1983, s. 7-8; el-Fârâbî, "Aklın Anlamları (Risâle fi me'âni'l-'akl)", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 3. Baskı, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 130.

⁶⁴ Gazzâlî özelinde Mu'tezile'ye yönelik eleştirinin boyutlarını inceleyen bir çalışma için bk. Yunus Öztürk, "Bir Hakkin İadesi: Gazzâlî'nin Mu'tezile Eleştirisinin Eleştirisi (Hüsün-Kubuh Bağlamında Bir İnceleme)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2020, c. 20, sy. 2, s. 1453-1483;

“filozofların artıklarından beslenme” şeklinde değerlendirdiğini düşünecek olursak, neredeyse bütün Eş‘arî geleneğin ve Cürçânî’nin şerhinin bizzat kendisinin de böyle bir itham ile ilzam edilmesi hiç de zor olmayacaktır. Bu durumda ise Cürçânî’nin şerhte kendi kendini açıkça ilzam ve itham ettiği; çok basit anlamda kendisiyle çeliştiği şeklinde bir sonuçtan bahsetmemiz gerekecektir. Ancak Cürçânî’nin ilgili konudaki sert ve kabul edilemez üslubunun, ilgili konu ekseninde sınırlı bir bahs/mesele/kanaat eleştirisi olarak değerlendirilmesi gerektiği ve bu üsluptaki sertliğin ise yukarıda işaret ettiğimiz üzere kelim ilmi hakkındaki seçkinci tavrının neticesinde şekillendiği kabul edilebilir görünmektedir. Bu düşünce dolaylı olarak Cürçânî’nin kategorik anlamda felsefe ve filozof eleştirisi amacıyla olmadığını söylememize de imkân vermektedir.

SONUÇ

Makale, Cürçânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf*’ında kelim ilminin şer‘î olsun veya olmasın başka bir ilimden ilke almasını olumlayan ‘Urmevî ve Teftâzânî’ye yönelik eleştirilerinin analizinden hareketle, İslâm düşüncesinde felsefe ve filozof eleştirisinin mahiyetine yönelik bir anlama modeline dikkat çekme amacındaydı. Bu sebeple makalede Cürçânî’nin filozoflara ve ‘Urmevî’ye yönelik hakaret içeriği taşıyan eleştiri gerekçesi ile aynı gerekçenin alanında yer almasına rağmen Teftâzânî eleştirisindeki etik ve ilmî üslup tespit edilmiştir. Sünnî âlimler olan ‘Urmevî ve Teftâzânî’nin her ikisinin “kelim ilminin şer‘î olmayan bir ilimden ilke almasını” olumladıkları, bunun arkasında da İbn Sînâ’nın entelektüel etkisinin bulunduğu saptanmıştır. Her ikisi de ilke ve kaynak itibarıyla benzeşmesine rağmen Cürçânî’nin her iki Sünnî âlime yönelik eleştiri üslubundaki değişiklik, Cürçânî’nin eleştirisinin arkasında farklı bir gerekçe aramamızı gerektirdi. Bu sebeple kendi metninin ve geleneğin çoğu metninin felsefe ve filozof etkisinde bulunduğu altı çizilerek Cürçânî’nin “filozofları ve felsefeyi kaynak kabul etmeyi” kategorik eleştiri anlamında temel gerekçe kabul etmemiş olabileceği üzerinde durduk.

Bu durum bizi Teftâzânî ve ‘Urmevî’nin görüşleri arasındaki farkı soruşturmamıza yöneltti. Bu inceleme, ‘Urmevî ve Teftâzânî arasındaki farkın Teftâzânî ile Cürçânî arasında ortak bir nokta olduğunu gösterdi. Böylece ilgili noktanın eşrefü’l-‘ulûm ve efdalü’l-‘ulûm şeklindeki kelim ilmi hakkındaki seçkinci tavır olduğu saptandı. Cürçânî’nin şerhindeki felsefe geleneğine dayanan noktalara işaret ederek Cürçânî’nin buradaki eleştirisinin kategorik anlamda felsefe ve filozof muhalefeti değil, kelim ilminin eşrefü’l-‘ulûm ve efdalü’l-‘ulûm şeklindeki seçkinci kanaatinden kaynaklı bir mesele/bahs eleştiri olarak değerlendirilmesinin, felsefe eleştirisi ile ilgili daha bütüncül olacağı ve gerçekçi bir yaklaşım görünümünde olduğu tespitine yer verdik. Netice olarak makale, Cürçânî’nin ‘Urmevî hakkındaki tasvip edilemez, Teftâzânî hakkında ise ilmî eleştirisinin de bir mesele/bahs eleştiri olarak değerlendirilebileceği, ancak bu eleştirinin arkasındaki bahs/mesele/kanaatin, ilmî seçkencilik tarafından çevrelendiğini tespit etmiştir.

Makalenin ‘Urmevî özelinde bize sunduğu ikincil bir netice daha vardır. Buna göre ‘Urmevî’nin kelim ve metafizik arasındaki farka dair telif ettiği risalede kurduğu metodolojiye kendisinin *Metâli’u’l-Envâr* isimli eserinde sadık kalmadığı tespit edilmiştir. *Risâle*’de kelim ilminin inceleme alanına özgü kıldığı birçok konuyu *Metâli*’de kendisinin de incelediği; buna ilaveten kelimcilerin zat ve sıfatların imkân ve hudûslarını merkeze alarak Allah’ın varlığının ispatı anlamında kullandıkları dört yöntemi, Tanrı’nın varlığının ispatı anlamında işlevsel olmadığını ifade etmesine rağmen kendisinin bu dörtlü yöntem *Metâli*’de ilâhiyat bahsinde ciddi anlamda yer verdiği ortaya koyuldu.

KAYNAKÇA

- Abdulcabbâr, Kâdî Ebî'l-Hasan, *Şerhu'l-usulî'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Metin-Çeviri)*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013.
- Acar, Rahim. "İbn Sînâ'ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, İBB Kültür A. Ş. Yay., İstanbul 2008, ss. 161-169.
- Akkanat, Hasan, *Kadî Siraceddin el-Ürmevi ve Metalu'l-Envar (tahkik, çeviri, inceleme)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor Tezi, Ankara 2006.
- Alper, Ömer Mahir, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafizik Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Ömer Mahir Alper-Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara 2009.
- Altaş, Eşref *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul 2009.
- Aykaç, Mustafa "Ehl-i Sünnet Kelâmında Muhakkik Kimliğinin Kodlarına Dair Problematik Bir Analiz", *e-makâlat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2020, c. 13, sy: 1, ss. 172-196.
- Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Hanefî, Ebu Abdullah el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi İlmi'l-Kelâm*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa No:1717.
- _____, *Şerhu'l-Maksad fi İlmi'l-Kelâm*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya no: 1384.
- Bahâeddin, Muhyiddin b. Muhammed b., *el-Kavlü'l-fasl Şerhu Fikhi'l-Ekber*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2011.
- el-Beyzâvî, Kâdî Ebü Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr (Metin-Çeviri)*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. İstanbul 2014.
- el-Buhari, Ebü İshâk İbrâhîm b. İsmâil b. Ahmed b. İshâk el-Hanefî el-Mülakkab bi'z-Zahid es-Saffar, *Telhîsü'l-edile li kavâidi'l-Tevhîd*, tahk. Hişâm İbrâhîm Mahmûd, Daru's-Selâm, Kahire 1431/2010.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-mevâkif: mevâkif şerhi (metin-çeviri)*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015.
- Çağrı, Mustafa, "Sirâceddin el-Urmevi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. 37, ss. 262-264.
- Çelebi, İlyas, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sy: 28, ss. 5-35.
- Demir, Hilmi, "Klasik İlim Sınıflamaları ve Kelâm İlminin Konumu: Klasik İlim Sınıflamasının Epistemolojik Yapısı ve Sorunları", *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2000, ss. 101-116.
- Erdem, Engin, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, Endülüslü Yay., İstanbul.
- Erkol, Ahmet, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Fecr Yay., Ankara 2007.
- el-Fârâbî, Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yay., İstanbul 1990.
- _____, *Kitâbü'l-Burhân (Burhân Kitabı)*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014.
- _____, *Risale fil'-akl*, haz. Maurice Bouyges, 2. Baskı, Dârü'l-Meşriq, Beyrut 1983.
- _____, "Aklın Anlamları (Risâle fi me'ânî'l-akl)", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 3. Baskı, Klasik Yay., İstanbul 2005.
- el-Gazzâlî, Ebü Hamîd Muhammed b. Muhammed *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-Usûl*, tahk. Muhammed Tâmir, Dârü'l-Hadis, Kahire 2011.
- _____, *Mi'yâru'l-ilm*, çev. Ali Durusoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013.
- _____, *Mihakku'n-nazar*, Dârü'l-Minhâc, Beyrut 2016.
- İbn Sînâ, Ebü Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî *Kitâbu's-Şifa: Topikler Cedel*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demiri-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2013.
- İlhan, Abdullah Sıtkı, "Ahmed Feyzî Çorumî'nin el-Müntehab min Tertibi'l-ulûm Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi", *Hilîl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, c. 19, sy: 1, ss. 427 - 476.
- el-İsfehânî, Şemseddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliye fi cümletin mine'l-fünûni'l-ilmîyye*, tahk. Mansur Koçinkağ - Bilal Taşkın, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul-Beyrut 2017.
- el-İsfehânî, Ebü's-Senâ Şemsüddin b. Muhammed b. Abdurrahman, *Metâli'u'l-enzâr 'alâ metni tavâli'i'l-enzâr ve ma'âhûr hâşiyetü es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*, Dârü'l-Kütübî, 1428/2008.
- Kazanç, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007.
- el-Kırşehrî, Muhammed b. Velî, *Kitâbü'z-Zübde fi 'ilmi'l-Kelâm*, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, nr. 254.
- Korkmazgöz, Rıza, "Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sy: 39, ss. 31-60.
- Koroğlu, Burhan "Risâletün fi'l-Farkı Beyne Nev'ayi'l-İlmî'l-İlahî ve'l-Kelâm İmlâü'l-Kâdî Sîrâceddin el-Urmevi el-Müteveffâ sene H 682/ M 1283", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sy: 36/1, ss. 83-107.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-edile fi usûl'd-dîn*, haz. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993.
- Öztürk, Yunus, "Bir Hakkın İadesi: Gazzâlî'nin Mu'tezile Eleştirisinin Eleştirisi (Hüsün-Kubuh Bağlamında Bir İnceleme)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 20, sy: 2, ss. 1453-1483.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibu'l-âliye min ilmi'l-ilâhiye*, tahk. Ahmed Hicazi Sekka, Daru'l-Kütübî'l-Arabi, Beyrut 1407/1987.
- _____, *Meâlimu usulî'd-dîn*, tahk. Nizar Hammadi, Daru'd-Diya, Kuveyt 1433/2012.
- _____, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyetü'l-usûl*, tahk. Said Abdullatif Fude, Daru'z-Zehâin, Beyrut 1436/2015.
- es-Sâbüni, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, tahk. Muhammed Aruçi, Daru İbn Hazm, Beyrut 2014.
- es-Sâlimî, Ebu Şekûr, *et-Temhîd fi beyani't-tevhîd*, tahk. Ömür Türkmen, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara - Beyrut 2017.
- Santaş, Kamil, "İslâm Felsefesinde Tenkit Anlayışı", *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*, ed. Sezai Engin, Endülüslü Yay., İstanbul 2019.
- es-Semerkandî, Şemseddin, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, tahk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1985.
- _____, *el-Me'ârif fi Şerhi's-Sahâif*, tahk. Abdullâh Muhammed Abdullâh İsmail, Nazîr Muhammed Nazîr İyad, el-Mektebetü'l-Ezheriyetü'lî't-Tûras, Kahire 2015.
- et-Teftâzânî, Mesûd b. Ömer b. Abdillâh eş-Şehîr Sa'deddin, *Şerhu'l-makâsîd*, tahk. Abdurrahman Umeyra, Alemu'l-Kutub, Beyrut Trsz.
- Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., 2. Baskı, İstanbul 2013.
- Tunagöz, Tuna, "Sirâceddin el-Urmevi'nin Risâle fi'l-Farkı Beyne Mezû'ayi'l-İlmî'l-İlahî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2016, c. 16, sy: 31, s. 281-304.
- Türker, Ömer, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, 2011, sy: 22, ss. 533-556.
- _____, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yay., İstanbul 2013.
- el-Urmevi, Sirâceddin, *Risâletün fi'l-farkı beyne nev'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-ke'lâm* (Mecmu'u Selâsi Resâil li'l-Urmevi ve'l-Kâtibî ve'd-Devvânî içinde), tahk.: Muhammed Ekrem Ebü Gavş, Dârü'n-Nûr, 1434/2013.
- _____, "Metafizik (Tanrı-Bilim) ve Kelâm Arasındaki Fark Üzerine", çev. Engin Erdem, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2016, c. 38, sy: 3, s. 442-447.
- el-Üsmendi, Alaeddin Muhammed b. Abdülhamid es-Semerkandî, *Lûbabü'l-Kelâm*, tahk. M. Said Özervarlı, İSAM Yay., İstanbul 2005.