

PAPER DETAILS

TITLE: İMAMU'L- HAREMEYN CÜVEYNI'NİN DEĞİŞİM GEÇİRDİĞİ KELÂMÎ GÖRÜSLERİ

AUTHORS: Mustafa SANCAR

PAGES: 87-117

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/152146>

ÎMAMU'L- HAREMEYN CÜVEYNİ'NİN DEĞİŞİM GEÇİRDİĞİ KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ¹

MUSTAFA SANCAR
ARŞ. GÖR., SIİRT ÜNV. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZET

İmamu'l Haremeyn Cüveynî, Müslüman zihninin inşasında önemli bir yere sahip olan kelâm ilmine, ortaya koyduğu değerli eserlerle çok büyük katkılar sağlamıştır. İmam Cüveynî, ilmi kişiliği, özgün düşünce yapısı ve meselelere farklı perspektiflerden bakabilme yeteneğiyle adından sıkça söz ettirmiştir.

İmam Cüveynî, muhakkik bir âlim olması hasebiyle hür düşünce sahiplerinde olması gereken, tabii bir sonuç olarak söylemiş olduğu bazı fikirlerden vazgeçmiştir. Cüveynî; akli istidlal yöntemleri, haberî sıfatların te'vili, Ahval teorisi, insan fiilleri, teklifi ma la yutâk, akıl, Kur'an'ın icazı ve istirsal meselelerinde fikri dönüşüm yaşamıştır.² Cüveynî ilk görüş-

¹ Bu çalışma 2014 yılı Van YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim dalında hazırlanmış olan yüksek lisans tezinin makaleye çevrilmiş halidir.

² Çalışmamızda Cüveynî'nin değişim geçirdiği kelâmî görüşlerinden, haberî sıfatların te'vili, ahval teorisi, insan fiilleri ve Kur'anın İcazı meseleleri ele

lerini “eş-Şamil”, “el-İrşad” ve “Luma” adlı eserlerinde serdetmiş daha sonra kelâm sahasında yazdığı son eseri “Akidetun-Nizamiyye” ve fıkıh alanında yazmış olduğu ancak kelâmî meseleleri de barındırdığı için; -kelâmî meselelerde son sözlerini söylediği- “Burhan” adlı eserlerinde önceki görüşlerinden vazgeçerek fikrîsel dönüşüm yaşamıştır. Çalışmada ilmi otoritesini kabul ettirmiş ve İmamı’l Haremeyn ünvanına layık görülmüş, büyük İslam âlimi İmamı’l Haremeyn Ebu’l Me’ali Cüveynî’nin değişim geçirdiği kelâmî görüşleri ve fikrîsel dönüşüm yaşamasına sebep olan faktörler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kavramlar:

İmamı’l Haremeyn Cüveynî, Kelam İlmi, Alim, Burhan

ABSTRACT

Al Haremeyn Juwayni, has made a major contribution to “İlm al Kalam” which is very important in building of Muslim mind, with valuable works. He was mentioned name of Juwayni most often with his scientific personality, original ideas and talent of the different perspectives. Juwayni’s changing concepts of Kalam utterance are as follows; interpreting attributes of predicate, state theory (Ahval), rational inference methods, mind, acts of servitors, unbearable obligation, miracle of Korân, surface points and factors of changing minds. Juwayni has asserted his first opinions in books; Shamel, Ershad, Luma’. He defended necessary of interpreting attributes of Allah in those books. Therefore he has written Akeedat-un Nizamiyye and he adopted Selef’s method. Juwayni has worked to solve some problems in Shamel and Ershad with theory Ahval, but he gave up the idea about that of theory Ahval in his book which is name called Burhan. In this study, his scientific authority had accepted and he was considered worthy as title of Imamu Al Haremeyn –the great islamic scholar-. We try to present Imamu Al Haremeyn Ebu Al Meali Juwayni’s changing concepts of Kalam utterance.

Keywords:

Al Haremeyn Juwayni, İlm al Kalam, Alim, Scholar, Burhan

alınmıştır. Konularının çok geniş olmasından ötürü akli istidlal yöntemleri, akıl, teklifi ma la yutak, istisnal meselelerine yer verilememiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Mustafa Sancar, *İmamı’l Haremeyn Cüveynî’nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2014.

1. Giriş

Kelâm ilmi, Allah'ın varlığına, birliğine, sıfatlarına; peygamberleri göndermesinin imkânına dair deliller ortaya koyarak İslam inanç esaslarını temellendiren ve İslam inancına dışarıdan yöneltilen eleştirileri ve duyulan şüpheleri ortadan kaldıran bir ilimdir. Doğru yolu arayanlara yol gösterir, inatçıları delille susturur. Bu kutsal görev için yenilenebilir dinamik bir sistemin her zaman bu ilmin içerisinde mevcut olması gerekir. Zira kelâm ilminin arkaik bir ilim olmaması buna bağlıdır. Dolayısıyla kelâm ilminin belli evrelerinde bu ilme dinamizm kazandıracak entelektüel âlimlerin ortaya çıkması mutlak önem sahiptir. İmam'ul Haremeyn Cüveyni de mutekaddimûn ve muteahhirûn âlimleri arasında köprü vazifesi görmüş, görüşleri ve yetiştirdiği talebeler sayesinde bu ilmin gelişmesinde ve dinamizmini devam ettirmesinde önemli bir paya sahip olmuştur. İmam Cüveyni, muteahhirun âlimlerinin kelam ilmine getirecekleri yeniliklerde ciddi bir paya sahip olduğundan görüşlerinin ortaya konulması kelam ilminin düşünsel süreci hakkında önemli bilgiler verecektir.

Bu çalışmada temel amaç, böylesine şerefli bir amaca hizmet eden ve kitleleri etkileyen İmam'ul-Haremeyn Cüveynî gibi büyük İslam âliminin kelâmî görüşlerini ortaya koymak ve kelâmî görüşlerindeki değişimleri tespit etmektir. Çalışmada Cüveynî'nin değişim geçirdiği kelâmî görüşleri ve daha sonra da Cüveynî'nin fıkırsel dönüşüm yaşamasına sebep olan faktörler irdelenmeye çalışılacaktır.

İmam'ul Haremeyn Cüveynî'nin eserlerinin kronolojik sıralaması, değişim geçirdiği kelâmî görüşlerini ortaya koymak açısından büyük önem arz etmektedir. Zira eserlerinin kronolojik sıralamasını ortaya koymadan fikirlerinin önceliği ve sonralığı temellendirilemeyecektir. Dolayısıyla ilk olarak eserlerinin kronolojik sıralaması yapılacak daha sonra değişim geçirdiği kelâmî görüşleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.1. İmam'ul Haremeyn Cüveynî'nin

Eserlerinin Kronolojik Sıralaması

İmam Cüveynî'nin kelâm ilmindeki ilk eserlerinin “eş-Şâmil”, “el-İrşâd” ve “Luma” adlı eserlerinin olduğu hususunda fikir birliği vardır. Ancak Cüveynî'nin değişim geçirdiği kelâmî görüşlerini ihtiva eden *Akidetu'n-Nizamiyye* ve *Burhân* adlı eserlerinin kronolojik sıralamasında ihtilaf var-

dır. Zahid el-Kevseri, Cüveynî'nin kelâm ilmi sahasındaki son eserinin *Akidetu'n-Nizamiyye* adlı eserinin olduğunu söylemiştir. Ancak bu söylemiyle kelâmî konuların tamamında son görüşlerini serdettiği son eseri mi yoksa sadece bir bütün olarak kelâm kitabı mahiyetindeki son eseri olduğunu mu kastetmiş tam olarak anlaşılamamıştır.

Çalışmada İmam Cüveynî'nin eserlerinin tahlili yapılarak şu sonuç ortaya çıkmıştır; İmam Cüveynî'nin *Akidetu'n-Nizamiyye* adlı eserinin Kur'an'ın i'cazı bölümünde; "460 küsur senedir Kur'an'a muarada yapılamamıştır."³ ifadesini kullanması, *Akidetu'n-Nizamiyye* adlı eserini H. 460 senesinde yazdığını göstermiştir. Cüveynî bu eserinde İmamet meselesinin akaid konularından olmadığını, meseleye sadece kısa bir şekilde değinmenin yeterli olacağını zikretmiştir. Ancak Cüveynî, "kısa bir şekilde değineceğiz"⁴ ifadesine rağmen *Akidetu'n-Nizamiyye* adlı eserinde bu meseleyi zikretmemiştir. İmam Cüveynî'nin değineceğiz dediği İmamet meselesini, daha sonra *Ğıyasî* adlı eserinde mustakil bir konu olarak ele aldığı görülmüştür.⁵ Zira İmam Cüveynî, *Ğıyasî* adlı eserinde *Akidetu'n-Nizamiyye* adlı eserinin daha önce yazıldığını ifade ederek atıfta bulunmuştur.⁶ Bu sıralama gösteriyor ki; Cüveynî, *Ğıyasî* adlı eserini *Akidetu'n-Nizamiyye* adlı eserinden sonra kaleme almıştır. İmam Cüveynî, *Burhân* adlı eserinin 916. fıkrasında ise *Ğıyasî* adlı eserinden bahsetmektedir.⁷ Dolayısıyla eserlerindeki bağlantılar, atıflar, Cüveynî'nin belli dilimlerde yaşadığı olaylar ve buna bağlı olarak olayların etkisiyle yazmış olduğu fikirlerini eserlerine yansıtması gösteriyor ki; İmam Cüveynî, *Burhân* adlı eserini *Ğıyasî* adlı eserinden ve doğal olarak da *Akidetu'n-Nizamiyye* adlı eserlerinden sonra yazmıştır. Cüveynî'nin kelâm ilmindeki eserlerinin kronolojik sıralaması -*Luma'* adlı eserinin yerinde ihtilaf olmakla beraber- şu şekilde olduğu öngörülmüştür:⁸ *eş-Şâmil, el-İrşâd, el-Luma', el-Akidetu'n-Nizâmiyye* ve *el-Burhân*.

³ Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye*, (Tah.: Muhammed Zahid Kevseri), Mektebetü'l-Ezheriyye *li't-Turas*, yyy., 1992, 72.

⁴ Cüveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye*, 19.

⁵ Cüveynî, *Ğıyasu'l-Umem Fi'l-Tiyâsi'z-Zulem*, (Tah.: Mustafa Hilmi, Fuad Abdulmun'im), Daru'l-Da'veti, İskenderiyye, 15 vd.

⁶ Cüveynî, *Ğıyasî*, 3, 13.

⁷ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l fıkıh*, (Tah.: Abdülazîm ed-Dîb), Camiatu Katar, 1. Baskı, Katar, 1979, II, 937.

⁸ İmam Cüveynî'nin, *Ğıyasu'l-Umem Fi'l-Tiyâsi'z-Zulem* adlı eseri kelâm sahasında yazılmış bir eser olmadığından sıralamada zikredilmemiştir.

2. Cüveynî'de Haberi Sıfatlar'ın Te'vili

Kur'an-ı Kerim ve hadislerde çokça zikredilen ve Allah'ın muhdes ya-ni yaratılmış varlıklara benzerliğini çağrıştıran sıfatlara Haberi sıfatlar de-nir. Kaynağı nakil ve haberdur. Bu yüzden bunlara haberi sıfatlar denilmiş-tir. Kur'an'da geçen yed (el), vech (yüz), ayn (göz) vs. gibi zahiri manaları iti-bariyle Zat-ı Hakka nispet edilmeleri uygun olmayan bu sıfatlar hakkında farklı yorumlar yapılmış ve ulûhiyeti ilgilendiren bir problem olmasından dolayı da klasik kelâmıda önemli bir yer işgal etmiştir. Müteşabihat türün-den sayılan ve ilk dönemden itibaren pek çok kelâmî tartışma ve fikri ce-reyana⁹ sebep olan bu sıfatların kelime anlamlarını bazı kesimler ifrat bazı kesimlerde tefrit derecesinde yorumlamışlardır.

2.1.A. Cüveynî'nin İlk Görüşleri

İmam-ul Haremeyn Cüveynî, “eş-Şamil”, “el-İrşad” ve “Luma” adlı eserle-rinde haberi sıfatları hudûs alametleri taşımalarından dolayı te'vil etmiş, do-layısıyla mezhep imamının yolundan ayrılmıştır. O, müşebbihe ve mücessime fırkaları gibi tecsim ve teşbihe düşmemek için haberi sıfatların zahiri anlam-larını te'vil metodunu benimsemiştir. Cüveynî, “Luma” adlı eserinde Allah'ın noksanlıktan ve her türlü hudûs alametlerinden münezzeh olduğunu zikre-derek teşbih ve tecsim düşmemek için te'vil metodunu savunmuştur. O, Rab Teâlâ'nın yönler ile nitelenmekten, bir şeyin hizasında bulunmaktan, sınır ve miktarı kabulden yüce olduğunu ve bölgelerin onu kuşatamayacağını, kenar-ların onu saramayacağını belirtmiştir. Delili ise şudur: “Bir ciheti meşgul eden her şey mutehayyiz (yer kaplayıcı) dir. Her mutehayyiz de cevherlerle birleş-meye ve ayrılmaya kabiliyetlidir. Birleşmeyi ve ayrılmayı kabul eden her bir şey ictimâ' (birleşme) ve iftiraktan (ayrışmadan) hali (yoksun) olamaz. İctima' ve iftiraktan yoksun olmayan da hâdistir. Mademki Allah yer kaplamaktan ve yönlerle nitelenmekten yücedir o zaman Allah bir mekâna has değildir”.¹⁰

Cüveynî, (“Rahmân Arş'a istivâ etmiş (kurulmuş) tir.”)¹¹ Ayetinde ge-

⁹ Bkz. H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi Hicri İlk Üç Asır*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009, 218-219.

¹⁰ Cüveynî, *Luma'ül-Edille fi Kavâ'id-i Akâidi Ehl-i Sünne ve'l Cemaat*, (Tah.: Abdulaziz İzzeddin Es-Seyrehan), Dar'u Lubnan, 1.Baskı, 1987, 186.

¹¹ Taha, 20/5. Doç. Dr Murat Memiş hocamız Kelâm Araştırmaları Dergisinde Yayınlanan,

çen “istiva” kelimesinden muradın hâkim olmak, galip gelmek, yücelik olduğunu söylemiştir. Cüveynî, Arapların da “istivayı” bu şekilde kullandıklarını, zira onların “Fılan şahıs memlekete istiva etti.” sözündeki “istiva”dan maksatlarının hâkim olmak, hükmetmek olduğunu zikretmiştir. Ayrıca, Cüveynî delil olarak bir şiir de getirmektedir: “Kılıç ve dökülen kan olmaksızın Bışr Irak’a istiva etti.” O, şiirde geçen “istiva”nın çok açık bir şekilde ‘hâkim oldu’ manasında kullanıldığını ifade etmiştir.¹²

Şimdi Cüveynî’nin “eş-Şâmil” ve “el-İrşâd” adlı eserlerinde Kur’an’da ve hadislerde geçen haberi sıfatları nasıl yorumladığını, ardından hangi yöntemleri kullanarak bu te’villeri yaptığını ortaya koymaya çalışalım.

İmam Cüveynî “el-İrşâd” adlı eserinde mensubu olduğu mezhebinin içinde yedeyn (eller), ayneyn (gözler), vech (yüz) gibi sıfatların zahirine bağlı olanların bulunduğunu belirttikten sonra bu sıfatların te’vil edilmesi görüşünde olduğunu ifade eder.¹³ O, bu tür sıfatların hakiki anlam ifade eden subuti sıfatlar olmadığı görüşündedir. Yedeyn (eller) haberi sıfatının kudrete, ayneyn (gözler) haberi sıfatının görmeye, vech (yüz) haberi sıfatının vucud (var olmak)’a te’vil edilmesi gerektiğini zikreden Cüveynî, bu sıfatların akılla değil de ancak nakille bilinebileceğini belirtir.¹⁴ Kur’an’da geçen (“Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıyordu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?”)¹⁵ ayetini te’vile delil olarak getiren Cüveynî, ayette geçen ellerimle sıfatının zahiri anlamıyla değil de kudret anlamıyla anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Te’vile karşı çıkanlar, ayette geçen yed (el) sıfatının kudrete te’vil edilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Zira onlar, Allah’ın zaten her şeyi kendi kudretiyle yarattığını, yed sıfatını da özellikle kullanarak tahsislik kazandırdığını, şayet te’vil yöntemine başvurulursa ihtisashlığının bir anlamı olmayacağını, hâlbuki Allah’ın Kur’an’da faydasız bir ayetinin olma-

“Eş’ariliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebu’l Meali Cüveynî” adlı makalesinde, “Hatta İstiva’yı Allah’ın fiillerinden biri olarak gören İmam Eş’ari’nin bu görüşünü akıldan uzak bulunduğunu belirtir.” Şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Cüveynî’nin eserini incelediğimizde böyle bir ifadeye rastlamadık. Bkz. Cüveynî, *Şamil*, I, 160;krş. Murat Memiş, “Eş’ariliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebu’l Meali Cüveynî”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 7, 2009, 107.

¹² Cüveynî, *Luma*, 186-187.

¹³ Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti’i’l-Edille fi Usûli’l-İtikâd*, (Tah.: Muhammed Yusuf Musa- Abdu’l Mun’im Abdu’l Hamid), Mektebetü’l-Hanci, Kahire, 1950, 155.

¹⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 155.

¹⁵ Sad, 38/75

dığını söylemişlerdir.¹⁶ Cüveynî onlara karşı şu cevabı vermiştir: “Yaratmanın ancak kudretle olacağı konusunda hemfikiriz. Hususiyet meselesine gelince kendi eliyle yarattığından dolayı Âdem (as.) secdeye müstahak olmamıştır. Öyle olsaydı bu hususiyet sadece Hz. Âdem’de olduğu için emredilmiş olurdu. Hâlbuki secde etmek Allah’ın emri olduğu için vaciptir. Ayetin zahirine bakılırsa sizin dediğiniz gibi hususiyetin sadece Hz. Âdem’e has kılındığı anlaşılır ancak ayet bunu ifade etmek istememektedir. Akıl da yaratmanın elle değil kudretle yapıldığına hükmeder. Ayrıca Allah bazı kullarını özellikle zikrederek onları tekrim edebilir bu onların diğerlerinden farklı olduğu anlamına gelmez. Zira benzerleri Allah’ın kitabında çokça geçmektedir.”

Cüveynî bu konuda birkaç örnek de vermiştir. İlk örneği Allah’ın Kâbe’yi kendi zatına izafe etmesini göstermiştir. Zira sadece Kâbe Allah’ın değildir, tüm âlem Allah’ındır. Sadece tekrim için Kâbe zikredilmiştir. Dolayısıyla burada bir ihtisas söz konusu değildir. İkinci olarak ubudiyet sıfatıyla -yani mümin kullarım diyerek- müminleri kendi zatına izafe etmesini örnek göstermiştir. Burada da ihtisas yoktur çünkü kâfirler de Allah’ın kullarıdır. Üçüncü olarak Hz.İsa (as.)’nın ruhunu kendi zatına izafe etmesini örnek göstermiştir. Burada da ihtisas yoktur çünkü bütün ruhlar Allah’ındır. Cüveynî’ye göre Allah, bu isimleri tahsis etmek için değil de teşrif-tekrim amacıyla zikretmiştir. İmam Cüveynî; Sıfat izafesi, mülk izafesi ve teşrif-tekrim İzafesi olmak üzere İzafeyi üç kısma ayırmıştır.¹⁷

Cüveynî, Kamer suresinin 14. ayetinin ittifakla zahiri manasıyla anlaşmadığını söylemiştir. Zahiri manasıyla (“Gözler ile yürüyor.”)¹⁸ şeklinde anlaşılan ayetin ittifakla gözetimi ve himayesiyle yürüyor şeklinde anlaşıldığını söyleyen Cüveynî, kimsenin a’yun (gözler)’dan maksadının Allah’ın gözü olduğunu tasavvur etmediğini ifade etmiştir. O, Arapların “Fılan şahıs melikin gördüğü ve duyduğu yerededir.” şeklindeki sözden melikin o şahıstan haberdar olduğu, onu gözlediği bir yerde olduğu manasında kullandıklarını ifade etmiştir. Bu ayetin de bu manada kullanılabileceğini, bunda herhangi bir sorunun olmadığını söyleyerek te’vilin gerekli olduğunu savunmuştur.¹⁹

¹⁶ Cüveynî, *İrşad*, 155-156.

¹⁷ Cüveynî, *İrşad*, 156.

¹⁸ Kamer, 54/14.

¹⁹ Cüveynî, *İrşad*, 157.

Cüveynî, yukarda zikredildiği üzere Kamer suresinin 14. ayetinde geçen (“Gözlerle yürüyor.”) ayetini tüm kesimlerin himaye ve gözetimle yürüyor şeklinde te’vil ettiklerini söylemiştir. Dolayısıyla burada te’vile cevaz veriliyorsa diğerlerine de cevaz verilmesi gerekir şeklinde bir görüş öne sürmüştür. Yani te’vil, üzerinde ittifak edilenlerde caizse bu tür sıfatların hepsinde de caiz olabilmelidir görüşündedir.²⁰

İmam-ul Haremeyn Cüveynî haberi sıfatlar konusunda genellikle mücessime fırkalarından Haşeviyye ve Kerramiyye ile tartışmıştır. O, Haşeviyye gibi fırkaların bazı ayetleri mecburen kendileri gibi te’vil ettiklerini dolayısıyla te’vil metodunun diğer ayetlere de uygulanabileceğini söyleyerek karşıt delil oluşturmuştur. Cüveynî, (“Nerede olursanız, O (c.c.) sizinle beraberdir.”)²¹ ayetini, Haşeviyye’nin zahiri manasıyla anlaması durumunda (“Rahmân Arş’a istivâ etmiş(kurulmuş)tir.”)²² Ayetindeki zahiri mana ısrarlarının kırılmış olacağını söyler. Çünkü şayet Allah bizimle beraberse o zaman arşın üzerinde kurulu olamaz, dolayısıyla böyle düşünmeleri durumunda çelişkiye düşerek akıllı bir insanın söylemeyeceği rezil bir duruma düşeceklerini söylemiştir. Şayet Haşeviyyeler; (“Nerede olursanız, O sizinle beraberdir.”)²³ ve (“Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın.”)²⁴ Ayetlerini, “gizlilikleri kuşatma” şeklinde te’vil etmeleri durumunda ise Haşeviyyenin de te’vile cevaz vermiş olduklarını ifade etmiştir.²⁵

İmam Cüveynî, tevilden uzak duranların delillerinden biri olan (“Sana kitabı indiren O’dur. Ondan, kitabın anası (temeli) olan bir kısım ayetler muhkem’dir; diğerleri de benzeşen (müteşabih)’lerdir. Kalplerinde bir kayma olanlar, fitne (ve karışıklık) çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için ondan müteşabih olanına uyarlar. Oysa onun yorumunu Allah’tan başkası bilmez. İlimde derinleşenler ise: “Biz ona inandık, onun tümü Rabbimizin katındandır.” derler. Temiz akıl sahiplerinden başkası öğüt alıp düşünmez.”)²⁶ Aye-

²⁰ Cüveynî, *İrşad*, 158.

²¹ Hadid, 57/4.

²² Taha, 20/5.

²³ Hadid, 57/4.

²⁴ Mucadele, 58/7.

²⁵ Cüveynî, *İrşad*, 160-161.

²⁶ Al-i İmran, 3/7.

tini değerlendirerek birkaç açıdan cevaplar. Öncelikle ayetin vakıf problemine vurgu yapan Cüveynî, ayetin farklı kıraatlerle okunabileceğini belirtir. Farklı kıraate göre okunduğunda tevilin, Allah ve ilimde derinleşenlerden başkasının bilemeyeceği şeklinde de olabileceğini belirtir. Ayrıca Cüveynî, Zeccac'dan bilgi aktarır onun şöyle söylediğini ifade etmiştir: “Ayetteki müteşabihattan maksad, haşır-neşir, kıyamet gibi neticesi insanlar tarafından bilinmeyen, Allah'ın olmasını vaad ettiği şeylerdir.” Zeccac, bu ayetle Allah'ın muhkem (açık) ayetlerine itiraz ederek, kendilerine vaad edilen azabın acil bir şekilde gelmesini talep eden inkârcıları azarladığını söylemektedir. Ayrıca İmam Cüveynî, bu ayette zikredilen “te’vil kelimesinin A’raf suresi 53. ayetinde kıyamet olarak kullanılmasının ilk ayetten ne anlaşılması gerektiğini güzel bir şekilde ortaya koyduğunu, dolayısıyla te’vilin kullanılmasının dini anlamda bir sorun olmadığını ifade ediyor.²⁷

Görüldüğü üzere İmam-ul Haremeyn Cüveynî, “eş-Şâmil”, “el-İrşâd” ve “Luma” adlı eserlerinde bir usul ortaya koyarak haberi sıfatların te’vil edilmesini akli ve dini zorunluluk olarak görmektedir. O, bu tür sıfatların hudûs anlamı içerdiğini, Allah'ın da hudûs alametlerinden münezze olduğunu dolayısıyla bu tür sıfatların zahiri manalarıyla anlaşılamayacağını aksi takdirde tecsim ve teşbihe düşüleceğini ifade ederek haberi sıfatları te’vil etmiştir.

2.1.B. Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Görüşleri

İmam-ul Haremeyn Cüveynî, kelâm sahasında yazdığı son eseri “Akîdetu'n-Nizâmiyye”sinde ise daha önce ateşli savunucusu olduğu te’vil metodundan vazgeçerek selef'in yolunu benimsemiş ve bu konuda şunları serdetmiştir: “Âlimler Kur'an ve sünnette geçen zahiri anlamlar hakkında çeşitli yollar benimsediler. Bir kısmı (halef) te’vil metodunu benimseyerek bu metodu Kur'an ayetlerinde ve sahih sünnetlerde kullandılar. Selef imamları ise, te’vilden kaçınarak zahire göre anlam verme ve bunların anlamlarını Allah'a bırakma yolunu benimsediler. Razi olduğumuz görüş ümmetin selefine itbâ'dır. Bu hususta kesin nakli deliller var ve şeriâtın çoğu da buna dayanır. Ayrıca Allah'ın re-

²⁷ Cüveynî, eş-Şâmil Fî Usulu'd-Din, (Nşr.: Ali Sami en-Neşşar- Faysal Bedir Avn-Suheyr Muhammed Muhtar), Dâru'l-Maârif, İskenderiyye, 1969, I, 552; Bkz. Memiş, “Eş'ariliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l Meali Cüveynî”, 112.

sulünün sahabeleri bu tür ayetlerin anlamlarıyla uğraşmamışlardır. Onlar ki İslam'ın seçkin, saf ve temiz olanlarıdır. Şeriatın yükünü onlar taşırlar. Din kaidelerini zabt u rabt altına almakta, öğütte bulunmakta ve insanlara ihtiyacı olanı öğretmekte var güçleriyle çalışmaktan geri durmamışlar. Eğer bu tür ayetlerin zahirinin te'vili caiz ve vacip olsaydı, onlar buna şeriatın furu'undan çok daha fazla ihtimam gösterirlerdi. Sahabe ve tabiinlerin te'vili terk etme asrı geçince, doğru olan kesin görüş bu oldu. Din sahibi kişinin, Allah'ın noksan sıfatlardan münezzehe olduğuna inanması ve Müşkilatların anlamlarına dalmayıp bu anlamları Yüce Allah'a havale etmesi gerekir.”²⁸

İmam Cüveynî, “*Şamil*” adlı eserinde, te'vili savunarak müteşabih ayetleri (“Allah’tan ve ilimde derinleşenlerden başkasının bilemeyeceği”)²⁹ şeklinde yorumladığı ayeti “*Akidetu’n-Nizamiyye*”sinde “müteşabih ayetleri Allah’tan başkası bilemez.”³⁰ şeklinde yorumlayarak tevîl’den kaçınmak gerektiğini vurgulamıştır. İmam Cüveynî, İmam Malik b. Enes’ten “Allah’ın arş üzerine istivâsı malum, keyfiyeti meçhuldür. Buna inanmak vacip, bundan sormak ise bid’attır.” sözünü naklederek selefin metodunu benimsediğini göstermektedir.³¹ Ancak şunu da belirtelim ki Cüveynî, bu eserinde her ne kadar selefte itba’ edilmesini gerekli görse de te’vil metodunu benimseyenleri de ehl-i hak içerisinde değerlendirmiştir.³²

Görüldüğü üzere İmam-ul Haremeyn Cüveynî, daha önce belli metotlar uygulayarak ateşli bir şekilde savunduğu te’vili, kelâm sahasındaki son eseri “*Akidetu’n-Nizamiyye*”sinde terk etmiştir. Akıllara şöyle bir soru gelmektedir: belli bir usul ortaya koyarak te’vili şiddetle savunan bir zat nasıl olurda böylesine ciddi bir fikirsel dönüşüm yaşayabilir?

Kanaatimizce İmam Cüveynî bazı siyasi baskılar neticesinde fikirsel dönüşüm yaşamıştır. Zira İmam Cüveynî’nin yaşadığı dönemde İmam Ahmed b. Hanbel’in taraftarlarının belli bir etkinliğe sahip oldukları ve zaman zaman Eş’ârîlerle gerginlik yaşadıkları bir gerçektir.³³ Böyle bir ortamda

²⁸ Cüveynî, *Akidetu’n-Nizamiyye*, 33.

²⁹ Bkz. Al-i İmran, 3/7; Cüveynî, *Şamil*, I, 552.

³⁰ Bkz. Al-i İmran, 3/7; Cüveynî, *Akidetu’n-Nizamiyye*, 33.

³¹ Cüveynî, *Akidetu’n-Nizamiyye*, 32-34.

³² Cüveynî, *Akidetu’n-Nizamiyye*, 32.

³³ Seyfullah Kara, İmam Cüveynî döneminde Eş’ârîler ile Hanbelîlerin en kavgalı iki ekol olduğunu söyler. Bkz. Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yayıncılık, İstanbul.

İmam Cüveynî'nin baskı altında kalıp fikrîsel dönüşüm yaşamış olabileceği ihtimaller dâhilindedir.³⁴

3. Ahval Teorisi

Hal kelimesinin çoğulu olan Ahval; durum, sıfat, özellik, vaziyet, insanın ve genel olarak varlıkların değişebilir maddî ve manevî özellikleri anlamına gelir.³⁵ Ahval, kelâm ilminin ana konularından olan sıfatullah (Allah'ın sıfatları) meselesinde bu ilmin temel problemlerinden olan zât – sıfat ilişkisini çözüme kavuşturmak amacıyla ilk defa Mu'tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö 321/933) tarafından ortaya atılan,³⁶ genel anlamda küllilerin varlıklarla ilişkisini, özel anlamda ise Allah'ın sıfatlarının zât ile olan ilişkisini açıklamaya yönelik bir teoriyi ifade eden bir terimdir. Ahval teorisine göre, sıfatullah (Allah'ın sıfatları) varlık ve yoklukla nitelenemeyen hallerden ibarettir.³⁷ Yani 'Allah'ın âlim oluşu' zatının ezeli bir halidir. Bu teorianın amacı sıfatların zat ile özdeşleştirilmesi probleminden ve tevhid prensibine aykırı olan Allah'tan başka kadim varlıkların kabulü (teaddüdü kudema) anlayışından uzak durmaktır. Bu görüşün Mu'tezile ekolünün nominalist anlayışından uzaklaşıp sünni görüşe yaklaşma eğilimi taşıdığı söylenebilir. Ayrıca Ahval (haller)'in varlık ve yoklukla nitelenmemesi, Kelâm düşüncesinin varlık ve yokluk kategorisindeki genel anlayışın dışına çıkmasına neden olmuştur. Bu bakımdan Ahval teorisi sıfatullah meselesine farklı ve yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu mesele İmamü'l Haremeyn Cüveynî öncesinde Mu'tezile ve Eş'ârî kelâmcılar arasında en çok tartışılan konular arasında kendine yer edinmiştir.

3.1. Cüveynî'de Ahval Teorisi

İmam Cüveynî'nin fikrîsel dönüşüm yaşadığı kelâmî görüşlerinden biri de Ahval teorisidir. O, ilk olarak yazdığı “*Eş-Şamil*” ve “*el-İrşad*” adlı eser-

bul, 2009, 286 vd.

³⁴ Memiş, *Eş'arîliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebu'l Meali Cüveynî*, 113.

³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 190.

³⁶ Altıntaş, *Kelâm*, 82; Bkz. Şehristanî, *Nihâyetü'l-İkdam*, (Tah.: Alpherd Guillaume), Yyy. tsz., 131.

³⁷ Altıntaş, *Kelâm*, 82; Şehristanî, *el-Milel Ve'n-Nihal*, (Tah.: Ahmed Fehmi Muhammed) Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2.Baskı, Beyrut, 1992., 69.

lerinde Ahval teorisinin kabulünün zorunlu olduğunu söylemiştir. Ancak daha sonra yazdığı bir usul kitabı olan “*Burhân*” adlı eserinde Ahval teorisini kabul etmesine sebep olan akli istidlal yöntemi olan el-istidlal bi’ş-el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yöntemini reddederek daha önce savunduğu Ahval hakkındaki görüşlerinden vazgeçmiştir.

3.1.A. Cüveynî’nin İlk Görüşleri

İmam Cüveynî’nin, “*es-Şamil*” ve “*el-İrşad*” adlı eserlerinde Ebû Hâşim Cübbai’nin zat-sıfat ilişkisinde ortaya çıkan birtakım problemleri çözüme kavuşturmak amacıyla ortaya attığı Ahval teorisini benimsediği hatta şiddetle savunduğu görülmektedir. “*el-İrşad*” adlı eserinde hallerin tanımını ve akli istidlal metodu olan el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yöntemine değinmiş, “*es-Şamil*” adlı eserinde ise daha çok hallerin ispatı ve teknik kısmından bahsetmiştir.³⁸

İmam Cüveynî “*el-İrşad*” adlı eserinde ‘fi isbatı’l Ahval’i ver-reddi ale munkiriye’ başlığı altında ‘hal’i, “varlık ve yoklukla nitelenemeyen mevcut (varlık) un sıfatı”³⁹ olarak tanımlar. Cüveynî, bilinenleri (malumât) varlık, yokluk ve varlık ve yoklukla nitelenemeyecek olanlar şeklinde üç kısma ayırmaktadır. O, sıfatları üçüncü kategoriye koyarak onların hallerden ibaret olduklarını, dolayısıyla; onların var olmadıklarını söyleyerek kadim varlıkların çokluğu, yok olmadıklarını söyleyerek de sıfatların nefyi probleminden kurtulmaya çalışmıştır.⁴⁰

Cüveynî, ‘halleri’, sebebi olan haller (el-ahvâlü’l-muallele) ve sebebi olmayan haller (el-ahvâl el-gayrû’l-muallele) şeklinde iki gruba ayırır. Ona göre, sebebi olan haller (el-ahvâlü’l-muallele), zatla kâim olup illetle mualllel olan sabit hükümlerdir. Yani belli bir illetle ilişkili sıfatlardır. Âlim’in âlim olması (âlimde âlimlik halinin bulunması) kadir’in kadir olması vs. bu gruba örnektir. İmam Cüveynî, Bakıllanî’yi izleyerek cevhere eklenen her illet (neden)’in bir hali gerektirdiğini, hal’in sadece varlığı canlılığa bağlı olan nedenlere has olmadığını belirtir.⁴¹ Ayrıca Cüveynî, Ebû Hâşim Cübbai’nin oluşları (hare-

³⁸ Bkz. Cüveynî, *İrşad*, 80-84; a.mlf., *Şamil*, II, 629-645.

³⁹ Cüveynî, *İrşad*, 80.

⁴⁰ Bkz. Cüveynî, *İrşad*, 80-84; a.mlf., *Şamil*, II, 629-645.

⁴¹ Cüveynî, *İrşad*, 80; a.mlf., *Şamil*, II, 630.

ket, sükûn, birleşme, ayrışma) canlılığın gerekli olduğu arazlar sınıfından sayarak onların halleri gerektirdiğini söylediğini ifade etmiştir.⁴² Cüveynî, mahalle var olan her mananın bir hale muhtaç olduğunu söylemiştir. Mesela irade, kudret, ilim gibi sıfatların varlığı için hayat sıfatının mevcut olması şarttır. Ancak 'hal'in' belli sıfatlara has değil de tüm sıfatları kapsadığını belirtmiştir.⁴³ Cüveynî, sebebi olmayan (el-ahvâl el-gayrû'l-muallele) halleri de, "zat üzerine zait olan (eklenen) herhangi bir illetten dolayı olmaksızın (min ğayri illetin) zatla sabit olan her sıfat"⁴⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Yani, "yokluğa (adem) iletmeyen ve niteliğin kendisi bilinmediği halde nitelenen şeyin varlığını bilmek herhangi bir çelişkiye yol açmayan her nitelik "hal"dir. Sözcüğümü, cevher (töz)'in yer kaplaması bir yokluğa iletmez; öte yandan cevherin yer kapladığını bilmediğimiz halde, onun varlığını bilmemiz imkânsız değildir."⁴⁵ Cüveynî bu gruba örnek olarak da 'cevherin tehayyüzünü' göstermektedir. Çünkü 'tehayyüz (yerleşme)' cevherin varlığına zaid (ekli) dir. Varlığın bir sıfatı, hali olup, varlıktan bağımsız ve varlığın illeti (neden) değildir. Arazlar, renkler, tatlar, oluşlar vs. onlar da bu gruba dâhildir.⁴⁶

Cüveynî, "Cevherin varlığı bilindiği halde hudûsu (başlangıcı olma) bilinemeyebilir. O halde hudûs (başlangıcı olma) niteliğine 'hal' denilebilir mi?" sorusuna şöyle cevap vermiştir: "Hudûs (başlangıcı olma), bir olumsuzluğa (nefî) ve yokluğa (adem) delalet ettiği için 'hal' olamaz. Zira hudûs(başlangıcı olma) daha önceki yokluğa bağlıdır."⁴⁷ Dolayısıyla bu durum yukarıda zikredildiği üzere renkler, tatlar vs. arazlar gibi olup nedeni olmayan hallerdendir.

İmam Cüveynî, hal'leri bu şekilde tanımlayıp bölümlerini izah ettikten sonra hallerin varlığını kanıtlamaya çalışıyor. O, yukarıda değindiğimiz üzere, süregelen ma'lum kategori tasnifinde yenilikler yaparak varlık ve yokluğun yanında varlık ve yoklukla nitelenemeyen üçüncü bir halin varlığını da ekleyerek hal'lerin malum olduğunu ısrarla vurgular. Cüveynî, ha-

⁴² Cüveynî, *Şamil*, II, 630.

⁴³ Cüveynî, *Şamil*, II, 630.

⁴⁴ Cüveynî, *İrşad*, 80.

⁴⁵ Mehmet Dağ, *İmamu'l-Haremeyn Cüveynî'de Nedensellik Kuramı*, OMÜİF Dergisi, Samsun, Sayı:2, 1987, 47.

⁴⁶ Cüveynî, *İrşad*, 80; a.mlf., *Şamil*, II, 630.

⁴⁷ Cüveynî, *Şamil*, II, 630-631.

li inkâr edenlerin cevher ve tehayyüzü aynı olarak gördüklerini söylemektedir. Ancak cevherin onların iddia ettikleri gibi tehayyüzle aynı olmadığını, tehayyüz'ün cevhere eklendiğini iddia eden Cüveynî, varlık ve yoklukla nitelenemeyen 'hal'i' ispatlamak için cevher-tehayyüz ilişkisini örnek olarak göstermektedir.

İmam Cüveynî, hal'leri ispat etmek için 'el-istidlal bi's-şahid' yani görünür (fizik) âlemde kendisinden bahsedilen ve daha sonra buradan kıyasla görünmeyen (metafizik) âlemde ispat edilmeye çalışılan bir yöntem kullanmıştır. Bundan dolayı Cüveynî'nin hal'leri ispatı müşahade ettiğimiz âlemde olmuştur. İspatı şu şekildedir:

“Bir kişi tasavvur edelim cevherin varlığını bilen ancak ilminin (bilgisinin) onun yer kapladığını (tehayyuzunu) içermeyen. Bu kişi daha sonra cevherin varlığını da bildiğinde, daha önceki bilgisi yenilenmiş oluyor.” Bu iki bilme arasında farklılığın olduğunu söyleyen Cüveynî, ikinci bilme neticesindeki bilgisinin iki şık ortaya çıkardığını söylemektedir. Birinci şık: ikinci bilginin ilk bilmeye olduğu; ikinci şık ise: birinci bilgiye eklendiği şeklinde olduğudur. Birinci şıkkın batıl olduğunu söyleyen Cüveynîye göre, akıl cevherin tehayyuzunu (mekân tuttuğunu) bilmeden önce cevherin varlığını bilme imkânına sahip olduğuna göre, ikinci bilgiyi öğrendiğinde daha önce bilmediği bir şeyi ihata ettiği noktasında şüpheyne düşmez. Şayet bir cevherin mekân tutması (tehayyuzu) onun varlığı olsaydı, aynı anda, aynı zaman diliminde cevherin varlığını bilmeyenin onun yer kaplamasını (tehayyuzunu) bilmesinin imkânsız olması gibi, imkânsız olurdu. Ahval görüşünü inkâr edenlere göre malum denilen şey ya varlıkla ya da yoklukla ilgilidir. Tehayyuzun yokluk olmadığı da herkesin kabul ettiği bir durumdur. O halde buradaki tehayyuz cevherin varlığına zaid olan (eklenmiş) bir haldir. Cüveynî, böylelikle varlık ya da yoklukla nitelenemeyen hal'lerin varlığının ispat edilmiş olduğunu belirtmektedir. Cüveynî, bir şey bir yönden bilinip diğer yönden bilinmediği durumların olduğu sürece hal'lerin inkârı mümkün olmayacaktır görüşündedir.⁴⁸ Ayrıca Cüveynî, hal'i ispat etmek için sebr ve taksim yöntemini kullanarak, Cevherin yer kaplaması, bilgili-nin bilgin olması, kudretlinin kudretli olması, iradelinin iradeli olması gibi

⁴⁸ Cüveynî, *İrşad*, 81-82; a.mlf., *Şamil*, II, 635.

niteliklerin ya bir hal, ya zatın kendisi ya da sadece bir isim (tesmiye) olması gerektiğini söyleyerek bu olasılıkları teker teker ele alıyor:

İlim (bilgi) âlimin (bilgilerin) bilgili olmasıdır. Bu nitelik yani sonucun bilginin içinde bulunduğu nesne olamaz. Çünkü cevherin nedeni ilim (bilgi) değildir. Şayet onun nedeni ilim (bilgi) olsaydı, cevher bilgiye takaddum (önce) etmezdi. Çünkü sonuç nedeninden önce gelemmez. Yani hal cevheri niteleyen bir sıfattır dolayısıyla zatın kendisi olamaz. Çünkü varlık ve yoklukla nitelenemeyen hal cevherde bulunur ve onu niteler. Öte yandan Cevheri niteleyen hal araz da değildir. Zira arazlar (ilim, kudret vs.) hal'in nedenidir. Şayet hal araz'ın kendisi olsaydı, nedenle sonuç arasında bir fark kalmaz, dolayısıyla neden kendi kendisinin nedeni olmak durumunda kalırdı. Cüveynî, cevherin niteliğinin isimlendirme (tesmiye)den ibaret olduğu hususunu ise şöyle izah etmektedir: "Cevherin niteliğinin bir isimlendirme (tesmiye)den ibaret görmek yanlıştır. Çünkü isimlendirme (tesmiye) nin yolu, dil ve kullanımdır. Dil ve kullanımın ortadan kalkması (intifa), değişmesi, ortadan kalktıktan sonra yerine yenilerinin konulması mümkün (caiz) dır. Akli nedenler (illetler) ise hükümlerini gerektirirler ve hükümlerinin ortadan kalkması halinde var (sabit) olmaları mümkün (caiz) değildir. İsimlendirme (tesmiye) bir söz (kavl) dır. Zatlardan bir zat olup dışta bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla ta'lil edilemez. Ayrıca, ma'lûl (sonuç)'un illet (neden)'in mevcut olduğu bir mahallde bulunması zaruridir. Oysaki bir söz olan isimlendirme (tesmiye) ilim (bilgi) ile nitelenen bir kişide bulunmayabilir. Dolayısıyla, bir mahalde mevcut olan ilm (bilgi)'in başkasında mevcut olan bir sözün illeti (neden) olması mümkün değildir."⁴⁹ Böylece Cüveynî geriye bir tek şıkkın kaldığını onunda cevherde meydana gelen niteliğin varlık ve yoklukla nitelenemeyen hal olduğunu ifade ediyor.

Cüveynî, hal'in varlık ve yoklukla nitelenemeyeceğini, çünkü halleri var olarak nitelemenin başka bir hal'in varlığını gerektireceğinden teselsüle neden olacağını, onu cevher ve araz olarak nitelemenin de aynı soruna yol açacağını, dolayısıyla bu probleminden kurtulmanın cevherde bulunan bir niteliğin halinden ibaret olan 'halleri' kabul etmekle mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰

⁴⁹ Cüveynî, *Şamil*, II, 631-632.

⁵⁰ Cüveynî, *Şamil*, II, 630.

Ayrıca Ebu Haşim, kimi Eş'ârîler ve Cüveynî, Mu'tezili âlim Muammer'in ortaya attığı Allah'ın sıfatlarını zâtındaki mânalara bağlayan ve her mânanın teselsüle varacak şekilde başka bir mânaya bağlı olması neticesini doğuran ma'na kuramının doğurduğu teselsül (sonsuzca gidiş)'den kurtulmak için, onu hal kuramına çevirmişlerdir. Böylelikle hal kuramının konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi inceleyen bir kuram şekline büründüğünü söyleyebiliriz. Buna göre, bir kavram konuya yükleneceği zaman, konunun bir yönden öteki şeylere benzediğini ve bir başka yönden de öteki şeylerden farklı olduğunu bildirir bize. Yüklem olan bu kavrama karşılık konunun niteliği olan bir hal oluşur. İşte bu hal konunun başka şeylere benzerliğini ve başka şeylerden farklı olduğunu ortaya koyar.⁵¹

Cüveynî, hallerin aklen idrak edilebilir mahiyette olmasını şöyle temellendirir:⁵² Varlık ve yokluk arasında bir kategorinin olması anlaşılır bir durumdur. Bu husus, mevcuda bir sıfat vermek sonra da bu sıfattan varlık ve yokluk niteliklerini almak şeklindedir.⁵³ Şüphesiz bu durum hal'in bir mefhumudur. Böylelikle Cüveynî, hal'in bir mefhum olduğunu söyleyerek, varlığın yokluğa mahal teşkil etmesi gibi aklen muhal görünen bir problemenden uzak durmayı amaçlamıştır.⁵⁴

İmam Cüveynî, hal'ler konusunun üzerinde yapılan tartışmalar ve önemine binaen zor bir mesele olduğunu, bu zorluğun illetler (nedenler) 'in ahkâmları ve hakikatlerin kaynağının ona dayanmasından dolayı olduğunu zikretmiştir.⁵⁵ İmam Cüveynî, hali nefyetmenin akli illetlerin de nefyini gerektireceğinden Ahval teorisinin kabul edilmesini gerekli görmektedir. O, nesneler arasındaki akli bir ilişkinin hükmü olarak gördüğü hallerin ispatı için akli bir istidlal türü olan istidlal biş-şahid alel gaib yönteminin kullanımını zorunlu görür. Cüveynî, bu âlemde görülen (şahid)

⁵¹ Dağ, *İmamu'l-Harameyn Cüveynî'de Nedensellik Kuramı*, 50.

⁵² "Şehristânî hâli kabul edenlerin onların mutlak sabit ya da mevcut olduğu konusunda ısrar etmediklerini, çünkü hâllerin mevcut kategorilerinden ne cevher ne de araz olduğunu ve onlara göre bu konudaki en doğru tavrın, hâlleri "mevcudun akledilebilen bir sıfatı olarak görmek" olduğunu aktarır. Osman Demir, Cüveynî'de Ahval Teorisi, *İSAM*, Sayı: 20, 2008, 65, d.n., 25; Bkz. Şehristânî, *Nihâyetül-ikdâm*, 139.

⁵³ Cüveynî, *Şamil*, II, 641.

⁵⁴ Demir, *Cüveynî'de Ahval Teorisi*, 65.

⁵⁵ Cüveynî, *Şamil*, II, 631.

her şeyin öteki âlemdeki (gaib) her şeye kanıt olduğunu kabul etmektedir. Cüveynî, fiziki (görülen) âlemle görülmeyen (metafizik) âlem arasında yakın bir ilişkinin olduğunu, bu ilişkiyi yadsımanın maddenin öncesizliği görüşüne, küfre ve aklın reddettiği her türlü cehalete götüreceğini savunmaktadır. Ayrıca ona göre, bir bağlantı bulunmadan bilinen âlemin niteliğini bilinmeyen âleme atfetmek, ilahî, sonlu bir cisim olarak nitelemememize ve başlangıçları olan (hudûs-havadis) şeylerin bir başlangıcı olmadan birbirini izlediğini kabule neden olacaktır. Bu nedenle bilinen âlemle bilinmeyen âlemi ortak bir hükümde birleştirecek vasıf zorunludur.

Cüveynîye göre görülen âlemle görülmeyen âlem arasında dört çeşit ortak vasıf (bağ) vardır.⁵⁶ Bunlar:

1. İllet (neden): Bilinen âlemde bir hükmün bir illet (neden) - ma'lûl (sonuç)'un ortaya çıktığı, kanıtın bu esasa dayandığı belli olunca, her iki âlemde de aynı illet-ma'lûl (neden-sonuç) ilişkisi olduğuna, illet ve ma'lûl'un birbirini gerektirdiğine, birinin yokluğuyla diğerrinin de yok olacağına hükmetmek gerekir. İmam Cüveynî, bu çeşide örnek olarak, bilinen âlemde bilginin bilgili olmasının 2. Şart: Bir hükmün bilinen âlemde, bir şarta bağlı olduğu ve bu hükmün benzeri (misli)'nin bilinmeyen âlemde de geçerli olduğu sabit olunca, bilinmeyen âlemin, bilinen âlemdeki şarttan hareketle, böyle bir şartla şartlanmış olduğuna hükmederiz. Cüveynî örnek olarak, bilinen âlemde bilgili (âlim) olmanın şartının canlı (hayy) olmak olduğunu, dolayısıyla bilinmeyen âlemde de bunun böyle olduğuna hükmedilmesi gerektiğini söylemektedir.

3. Hakikat: Bilinen âlemde belli bir şey için kanıtlanan hakikat, bilinmeyen âlem içinde sabit, geçerlidir. Cüveynî, örnek olarak, bilinen âlemde bilginin hakikatinin, bilgi sahibi olmak olduğunu; dolayısıyla aynı durumun bilinmeyen âlem için de geçerli olduğunu söylemektedir.

4. Delil (kanıt): Şayet bir delil belli bir nesnenin delili ise bu delil bilinen âleme de bilinmeyen âleme de delalet (işaret) eder. Cüveynî, örnek olarak, yaratmanın yaratanın varlığına delalet ettiğini getirmektedir.⁵⁷

Böylece Cüveynî bilinenle bilinmeyen arasındaki -farklı zatlar olma-

⁵⁶ Cüveynî, *İrşad*, 82-83.

⁵⁷ Cüveynî, *İrşad*, 83-84; Krş., a.mlf., Şamil, II, 633.

rı itibariyle- yakın ilişki sorununu Ahval teorisiyle çözmeye çalışmaktadır. Zira “Mutekaddimûn kelâmcıları sıfatların ispatını bilinen (şahid) ve bilinmeyen (gaib) arasında illet birliğine bağlı kıyas yöntemine göre yapmaktadırlar. Buna göre yukarıda değindiğimiz üzere bilinen (şahid) âlemde bir illet (neden) ile mevcut olanın bu illet (neden) ile hakeza bilinmeyen (gaip) âlemde de mevcut (sabit) olması zorunludur.⁵⁸ Yani bu istidlal yöntemine göre, Allah’ta ilim, kudret vs. sıfatların mevcudiyetini ispatlamak için öncelikle bilinen (şahid) âlemde bu sıfatların varlıklarını, daha sonra da ortak vasıf olan illet birliğinden dolayı bu vasıfların bilinmeyen âlemle yani Allah hakkında da geçerli olduğunu kanıtlarız. Ancak bu noktada bir soru karşımıza çıkıyor. Farklı olan bu iki varlık (Allah-insan) nasıl olurda ortak bir vasıfta birleşebilir? İşte bu sorunun cevabını verebilmek için hal teorisinin varlığını kabul etmek gerekir. Zira bu ortak vasıfların (cem’), her iki varlığın (Allah zatları üzerine zaid nitelikler olması gerekir ki bu iki varlık ortak bir paydada buluşabilsinler. Haller kabul edilmediği takdirde mahiyeti farklı bu iki varlığın bir hakikat üzerinde birleşmelerinin izahı yapılamaz. Dolayısıyla bu iki varlığın ortak bir vasıfta birleşebilmeleri, varlık ve yoklukla nitelenemeyen zat üzerine zaid; ama varlığa ait bir sıfat olan halleri kabul etmekle mümkündür. Hallerin mevcudiyeti kabul edildikten sonra da bu benzerliğin zatın kendisinde değil onun halinde olduğu anlaşılır. Bu duruma göre, ezeli (kadim) ve hadis (başlangıcı olan) ilimlerin ortak noktaları zatları da sıfatları da değildir: sadece zat üzerine zaid olan ilmiyyet halidir. Yapılan izahla ezeli (kadim) ilimle hadis (başlangıcı olan) ilim arasındaki farklı varlık olma münasebetiyle ortaya çıkan sorun çözülmüş olur. Zira Allah bilgi sahibi (alim) olmakla vasıflandırılınca bilinen âlemdeki insanın da bilgi sahibi (alim) olmakla vasıflandırılması sorun olmaz. Zira İmam Cüveynî kadim ilmin hadis ilimden başkalığını; siyahlığın beyazlığa olan başkalığı gibi olarak görür. O, renklilik vasfında ortak olan iki nesnenin birbirinden başkalaşmasını da siyahlık ve beyazlık halinde olmalarında görür. Bundan dolayı ona göre hal’leri inkâr etmek, bir yönden bilinen (şahid) âlemle bilinmeyen (gaip) âlem arasındaki irtibatı sağlayan kavramları- bir yönden de illetleri- inkâr etmektir.

⁵⁸ Bkz Cüveynî, *Şamil*, II, 682.

Ayrıca Cüveynî, ezeli (kadim) ve hadis (başlangıcı olan) bilgilerin ortak noktalarının (cem') sadece isimlendirme (tesmiye)'den ibaret olmadığını da şöyle izah eder: "Cevherin niteliğinin bir isimlendirme (tesmiye)den ibaret görmek yanlıştır. Çünkü isimlendirme (tesmiye) nin yolu, dil ve kullanımdır. Dil ve kullanımın ortadan kalkması (intifa), değişmesi, ortadan kalktıktan sonra yerine yenilerinin konulması mümkün (caiz) dır. Akli nedenler (illetler) ise hükümlerini gerektirirler ve hükümlerinin ortadan kalkması halinde var (sabit) olmaları mümkün (caiz) değildir. İsimlendirme (tesmiye) bir söz (kavl) dır. Zatlardan bir zat olup dışta bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla ta'lil edilemez. Ayrıca, ma'lûl (sonuç)'un illet (neden)'in mevcut olduğu bir mahalde bulunması zaruridir. Oysaki bir söz olan isimlendirme (tesmiye) ilim (bilgi) ile nitelenen bir kişide bulunmayabilir. Dolayısıyla, bir mahalde mevcut olan ilm (bilgi)'in başkasında mevcut olan bir sözün illeti (neden) olması mümkün değildir."⁵⁹ Yani Cüveynî, bir varlıkta mevcut olan ilim sıfatı'nın mahallinin âlim olarak isimlenmesini değil, mahallinin âlim (bilgili) olmasını zorunlu kılar.⁶⁰

İmam Cüveynî, Ahval teorisini nedensellik ilkesine dayandırarak kabul edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Zira ona göre, "Allah bir cevher yaratırsa ve cevherle birlikte onun ilk halinde onunla kaim (mevcud) olan ilm (bilgi)'i yaratırsa, ilim (bilgi) onun neden (illet)'i olmuş olur."⁶¹ Cüveynî, neden (illet), mevcud olduğunun ilk anında sonucundan yani âlim (bilgili) olmasından yoksun olabilir mi? sorusuna şöyle cevap vermektedir: "Şayet neden (illet)⁶² mevcud olduğunun ilk anında âlim (bilgili) olmasından yoksun olsaydı; takibin faydası batıl (iptal) olmuş olurdu". Yani ilk andan sonra gelen anlarda da yoksun olması gerekirdi. Ona göre, neden (illet)'in ikinci anındaki mevcudiyeti ilk halindeki mevcudiyetinden farklı değildir. Neden (illet)'in hükmü, zorunluluk bakımından, zamanların peş peşe birbirini izlemesiyle değişmez. Cüveynî, bu görüşüyle Mu'tezili âlim Ka'bi'nin " neden (illet) hemen ardından sonucunu gerektirir" sözüne karşı

⁵⁹ Cüveynî, *Şamil*, II, 634.

⁶⁰ Daha geniş bilgi için Bkz. Cüveynî, *Şamil*, II, 634 vd., 682 vd.; ayrıca Bkz. Demir, *Cüveynî'de Ahval Teorisi*, 68-69.

⁶¹ Cüveynî, *Şamil*, II, 648.

⁶² İlim sıfatı mesela.

bir tenkidte bulunmuştur.⁶³ İmam Cüveynî'ye göre, "neden (illet)"in mevcud olması sonucun (ma'lûl) mevcudiyeti olmadan var olması mümkün değildir. Bunun gibi neden (illet)'in yokluğu durumunda sonucun (ma'lûl) nedensiz (illetsiz) mevcud olması da mümkün değildir. Anlaşıldığı üzere Cüveynî'ye göre, neden (illet) aynı anda sonucu (ma'lûl); tıpkı sonucun (ma'lûl) neden(illet)'i gerektirdiği gibi gerektirir.⁶⁴

Görüldüğü üzere İmam Cüveynî, zat-sıfat ilişkisinde, illetle ma'lûlun (neden-sonuç) birbirini zorunlu olarak gerektirdiğini, dolayısıyla bu ilişkinin nominalist ve realist sıfat anlayışlarındaki kadim sıfatların varlığı ve sıfatların ontolojik nefyi gibi problemlere düşmemek için varlık ve yoklukla nitelenemeyen orta bir kavram/kategori olan hal anlayışının tesis edilmesinin gerekli olduğunu şiddetle savunmuştur.

İmam Cüveynî Eş'ârîlerin kabul ettiği anlamlardaki nedenselliğin, ancak haller teorisi kabul edilmesi durumunda savunulabileceğini şiddetle vurgulamış, hatta bunun kelâmdaki en açık mesele olduğunu iddia etmiştir.⁶⁵ Cüveynî'nin Ahval teorisini kabul etmesini sağlayan şey, bir anlamın illet (neden) olduğunu söylediğimizde bunun sonucunun (ma'lûl) ne olacağı sorununur.⁶⁶

İmam Cüveynî, ilk görüşlerini ortaya koyduğu "*eş-Şamil*" ve "*el-İrşad*" adlı eserlerinde şiddetle savunduğu Ahval teorisinden ömrünün sonlarına doğru yazdığı bir usul kitabı olan "*Burhan*" adlı eserinde vazgeçmiştir. Zira İmam Cüveynî, "*eş-Şamil*" ve "*el-İrşad*" adlı eserlerinde savunduğu anlamlardaki nedensellik fikrinin bir gereği olarak kabul edilmesini zorunlu olarak gördüğü Hal kuramını, el-istidlal bi's-şahid ale'l ğaib yöntemini kullanarak delillendirmeye çalışmıştır. Yani İmam Cüveynî hal kuramını el-istidlal bi's-şahid ale'l ğaib yöntemi üzerine bina etmiştir. Ancak Cüveynî, ömrünün sonlarına doğru yazmış olduğu "*Burhan*" adlı eserinde ise akli istidlal yöntemlerine -bununla birlikte- el-istidlal bi's-şahid ale'l ğaib yön-

⁶³ Cüveynî, *Şamil*, II, 647.

⁶⁴ Cüveynî, *Şamil*, II, 647 vd.; Ayrıca Bkz. Dağ, *İmam'ul-Harameyn Cüveynî'de Nedensellik Kuramı*, 45.

⁶⁵ Cüveynî, *Şamil*, II, 631, 649; Bkz. Ömer Türker, Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı:19, 2008,13.

⁶⁶ Türker, *Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri*, 13.

temine de tenkitlerde bulunmuş ve anlamlardaki nedensellik görüşünden vazgeçmiştir. Bunun sonucunda zaten nedensellik ve el-istidlal bi's-şahid ale'l gâib yöntemi üzerine bina etmiş olduğu Ahval teorisinden de doğal olarak vazgeçmek durumunda kalmıştır.

3.1.B. Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Görüşleri

İmam Cüveynî, "*Burhan*" adlı eserinde önceki eserlerinde savunduğu şahid ale'l gâib yöntemini şu sözlerle reddetmiştir: "şahid ale'l gâib'in hiçbir asl (temel)'i yoktur. Onunla hükümde bulunmak ittifakla batıldır. İlletle birleştirmenin (cem') asl (temeli)'i yoktur. Çünkü bizim yanımızda illet (neden) ma'lûl (sonuç) yoktur. Hakikatle birleştirme (cem') uygun değildir. Çünkü hadis (başlangıcı olan) ilimle kadim (başlangıcı olmayan) ilim birbirinden farklıdır. Hakikatte farklı olmalarına rağmen nasıl birleşebilirler?! Şayet bilmeyi istediğimiz gaybi (metafizik) konuda bir delil mevcutsa bilgi edinilebilir. Dolayısıyla Şahid'in zikredilmesinin buna etkisi olamaz. Şayet bilmeyi istediğimiz gaybi (metafizik) konuda bir delil mevcut değilse şahidi zikretmenin bir anlamı olamaz. Şart ve delil için de durum böyledir."⁶⁷

İmam Cüveynî, el-istidlal bi's-şahid ale'l gâib yöntemini sıfatların hakikatinde veya tanımında bir ortaklık düşüncesine dayandığı için reddetmektedir. Çünkü, "dış âlemde sübut anlamına gelen varlık yüklemesinde Allah ile âlem ortak olsalar bile Allahın kadim, âlemin ise hadis oluşu, ortak isimlerin hakikatini zorunlu olarak farklılaştıracaktır. Yani gerçekte yoktan yaratma düşüncesi ile gâibin şahide kıyasının hakikat, illet, şart ve istidlalde ortaklık kısmında birbiriyle çelişmektedir. Bu çelişki Eş'arîleri anlamların nedenselliği iddiasında başka bir çelişkiye düşürmüştür. Bu nedenle Cüveynî hem teori ile yöntem teorisi arasındaki çelişkiyi gidermek hem de Eş'arî kelâmının nedensellik meselesinde iç tutarlılığını temin etmek için hâller görüşünü terk ederek şâhidle gâibin bütün şıklarını reddetmiştir. Çünkü şâhid ile gâib arasında hakikat farklılığı varsa gâibtekine dair müstakil bir delil bulmadan şâhidle varlığı bilinen şeyin hakikat, illet ve şartının aynıyla gâibde olduğunu ve şâhidteki bilgiye ulaşılan yolla gâibdekine de ulaşılabileceğini söylemek imkânsızlaşacaktır. Müstakil bir delil bulunması durumunda ise bu, gâibin şâhide kıyası olmaya-

⁶⁷ Cüveynî, *Burhan*, I, 129-130.

caktır. Yine zat ve anlam ayrımı yapılmadan nedensellik görüşü reddedilmiş olmaktadır. Hakikat birliği ve nedensellik reddedilince de hâlleri savunmanın herhangi bir temeli kalmamıştır.”⁶⁸

Görüldüğü üzere İmam Cüveynî mutlak kudret düşüncesiyle nedensellik ilkesinin reddi ve el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yönteminin yanlışlığı üzerinde durmuş, hakikat birliğinin olmamasından ötürü Allah - âlem ilişkisinde ortaklığın söz konusu olmadığını ve kadir-i mutlak Allah anlayışıyla da nedensellik ilkesinin yanlışlığını savunmuş, doğal olarak da nedensellik ilkesini ve el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yöntemini reddetmesiyle de Ahval teorisi görüşünden vazgeçmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; İmam Cüveynî, “*eş-Şamil*” ve “*el-İrşad*” adlı eserlerinde savunduğu; anlamlardaki nedensellik fikrinin bir gereği olarak kabul edilmesini zorunlu olarak gördüğü Hal kuramını, el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yöntemini kullanarak delillendirmeye çalışmıştır. Yani İmam Cüveynî hal kuramını el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yöntemi üzerine bina etmiştir. Ancak Cüveynî, ömrünün sonlarına doğru yazmış olduğu *Burhan* adlı eserinde ise el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yönteminin de aralarında bulunduğu akli istidlal yöntemlerine tenkitlerde bulunmuş, el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yönteminin tüm kısımlarını reddetmiş ve nedensellik görüşünden vazgeçmiştir. Bunun sonucunda Zaten nedensellik ve el-istidlal bi’ş-şahid ale’l ğaib yöntemi üzerine bina etmiş olduğu Ahval teorisinden de doğal olarak vazgeçmek durumunda kalmıştır.⁶⁹

⁶⁸ Türker, *Eş’ari Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri*, 14.

⁶⁹ Bazı kaynaklarda İmam Cüveynî’nin ahval teorisi hakkındaki fikirlerinden vazgeçmediği dile getirilmektedir. Bu fikri savunanlar İmam Cüveynî’nin *eş-Şamil* ve *el-İrşad* adlı eserlerinde açıkça Ahval teorisini benimsemesini ve şiddetle savunmasını delil olarak göstermektedirler. Ancak yapılan incelemeler ve tahliller sonucunda İmam Cüveynî’nin *eş-Şamil* ve *el-İrşad* adlı eserlerinden sonra yazdığı *Burhan* adlı eserinde Ahval teorisini üzerine bina ettiği; nedensellik fikri ve akli istidlal yöntemlerinden biri olan şahid ale’l ğaib yöntemini açıkça reddettiği görülmüştür. Zira bunların reddi Ahval teorisinin reddini de gerekli kılmıştır. Ayrıca *Şamil* ve *İrşad* eserlerinden sonra yazdığı *Akide’u’n-Nizamiyye* adlı eserinde de sıfatları Ahval teorisinden bahsetmeden Eş’ari mezhebine göre yorumlaması da onun Ahval teorisinden vazgeçtiğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla Şehristanî’nin Nihayetu’l İkdam adlı eserinde de dile getirdiği, İmam Cüveynî’nin Ahval fikrini önceleri benimsemiş sonra vazgeçmiş olduğu fikrini isabetli buluyoruz. Bkz. Şehristanî, *Nihayetu’l İkdam*, 168 vd. İmam Cüveynî’nin Ahval fikrinden vazgeçmediğini savunanların, Ahval teorisinin bağlı olduğu nedenleri ve Burhan adlı eserini dikkatli bir şekilde incelememelerinden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

4. İnsan Fiilleri (Ef'al-ul İ'bâd)

Arapça “fa'l” “vezninden türemiş olan fiil, lügatte: iş, oluş, eylem, bir şey üzerinde etkide bulunma, hareket gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁰

Kader meselesi, cebir ve ihtiyar ya da başka bir ifadeyle kul fiilleri, muhtelif asırlarda çeşitli toplumların düşünürleri tarafından tartışma konusu yapılmıştır. “İnsan, fiillerinde hür müdür? Hür ise sınırları nelerdir? Hür değilse nasıl sorumlu tutulabilir?” gibi sorular insan aklını daima meşgul etmiş, her birini uzun uzadıya düşündürmüş, polemiklere, anlaşmazlıklara, şiddetli mücadelelere sebep olmuş, çözümlenmesi en zor itikadi meseleler arasında kendine yer bulmuştur. Problem, bugüne kadar birtakım baskı ve sınırlamalara uğramış olmasına karşın her zaman aktüalitesini korumuştur.

4.1. Cüveynî'de Kudret-Fiil İlişkisi

4.1.A. Cüveynî'nin İlk Görüşleri

İmam-ul Haremeyn Cüveynî, hadis olan insan kudretinin bir araz olduğunu ve arazların da devamlılıklarını koruyamadığı için her an Allah tarafından yaratıldığını, dolayısıyla böyle bir kudretin makdur (eser) una takaddüm etmesinin mümkün olmadığını, kudretin fiille beraber olduğunu⁷¹ söylemiştir. Ona göre, şayet fiil makduruna takaddüm ederse makdurun kudret olmadan meydana gelme durumu ortaya çıkar ki bu mümkün değildir.

Cüveynî'ye göre insan kudretinin fiile direk tesiri yoktur. O, İnsan fiilinin hadis kudrete muteallik olmasına rağmen Allah'ın makduru olduğu görüşündedir.⁷² Yani insanın kudreti vardır ama fiilini meydana getirmede bir tesiri yoktur.⁷³

Cüveynî, “*el-İrşad*” adlı eserinde mezhebinin imamı Eş'ârî⁷⁴ ve Bakıllanî⁷⁵ gibi kudretin fiille birlikteliğine vurgu yaparak insan kudretinin iki zıt fiil-

⁷⁰ El- Fîrûzâbâdî, *Kâmûs el-Mubîd*, Al- Risale, 7.Baskı, Beyrut, 2003, 1043; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 2003, IX, 629.

⁷¹ Cüveynî, *İrşad*, 218.

⁷² Cüveynî, *İrşad*, 219.

⁷³ Cüveynî, *Luma'*, 194.

⁷⁴ Ebu'l Hasan el- Eş'ârî, *el- Luma' fi'r- Reddi ala Ebli'z- Zeyği ve'l Bida'*, (Tah.: Hamud Zeki Çarabe), Dar Lubnan, Lübnan, 1987, 133-134.

⁷⁵ Ebû Bekir Muhammed İbn et-Tayyib İbn el-Bâkıllânî, *Kitabu't-Temhid*, (Nşr.: Richard J. McCarthy S.J.), Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut, 1957, 288.

le aynı anda taalluk edemeyeceğini, onu, sadece tek bir yönde sarf edebileceğini⁷⁶ söylemektedir. O, kudretin fiilden önce var olduğu ve her iki zıddı da şamil olduğu⁷⁷ görüşünü savunan Mu'tezile mezhebine karşı, kudretin iki zıt fiile aynı anda taalluk edemeyeceğini, çünkü kudretin aynı anda iki zıt fiile taalluk etmesi durumunda "ictimai zıddeyn" yani iki zıddın bir arada bulunması gibi bir durumun ortaya çıkacağını bunun da muhal olduğunu⁷⁸ savunmuştur.

Görüldüğü üzere İmam-ul Haremeyn Cüveynî *"el-İrşad"* ve *"Luma"* adlı eserlerinde kudretin varlığını kabul etmiştir. Ancak, kudretinin fiiline tesir etmediğini, sürekli olmadığını, çeşitli seçeneklerden birini değil de sadece tahsis edilen fiili seçmeye gücü olduğunu söyleyerek bir belirsizlik içerisine girmiştir.

4.1.B. Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Görüşleri

İmam-ul Haremeyn Cüveynî, kelâm ilmindeki son eseri *Akîdetu'n-Nizamiyye*'sinde kudreti de irade bağlamında değerlendirip *el-İrşad*'taki görüşlerinin aksine insanın hür irade ve kudret sahibi olduğunu vurgulamıştır.⁷⁹ Cüveynî, teknik ayrıntılara girmeden insanın hür iradesine delalet eden delilleri kudret için de kullanmıştır. İrade konusunda olduğu gibi ona göre insan Allah'ın emrettiği şeyleri yapmak ve yasakladığı şeylerden kaçınmakla mükellef bir varlıktır. O, Bu emir ve yasaklar neticesinde ceza ya da mükâfat olarak ahirette karşılığını alacaktır. Dolayısıyla İnsanın mükellef bir varlık olması, mükellefiyeti yerine getirecek güce sahip olmayı gerektirir. Şariat kitaplarına bakıldığında görülecektir ki Allah kullarını iyi işler yapmaları için teşvik etmiş ve kötü işler yapmalarından da sakındırmıştır. Şayet insanın iyi veya kötü şeyleri yapmayı tercihte bulunabileceği bir iradesi ve kudreti olmasaydı bunların bir anlamı kalmazdı. Cüveynî'ye göre bütün bu delilleri anlayan kimse insanın kendi hür iradesi ve kudretiyle fiillerinin mey-

⁷⁶ Cüveynî, *İrşad*, 223.

⁷⁷ Ebu'l-Hasan el- Eş'arî, *Makalātu'l-İslamiyyin*, (Ta'lik: Naim Zerzur), Mektebetu'l-Asriyye, 2009, I, 184; Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usul'il Hamse*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 3.Baskı, 1996, 390.

⁷⁸ Cüveynî, *İrşad*, 223 v.d.

⁷⁹ Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, 42 v.d.

dana geldiğini anlar. Ayrıca o, insanın fiillerinde tesiri olmadığını savunmak şeriatı yalanlamak ve iptal etmek olduğunu söylemektedir.⁸⁰

Cüveynî, insan fiillerine iki kudretin etki ettiği görüşünü kabul etmez. Çünkü ona göre bir fiile iki kadir etki edemez. O, kulun kudretinin Allah tarafından yaratıldığını kabul edip fiilin bu hadis kudret tarafından meydana geldiğini söylemiştir. Ancak kuldaki bu kudreti yaratanın Allah olduğunu, dolayısıyla kudretin kulun eseri olmayıp onun sadece sıfatı Allah'ın da mülkü olduğunu, Ona bu kudreti verenin ve bu sıfata sahip kılının Allah olmasından ötürü meydana gelen fiilin yaratma ve takdir yönünden Allah'a nispet edilmesi gerektiğini⁸¹ önemle vurgulamıştır.

Allah'ın kudretiyle insanın kudreti arasında güzel bir denge kuran Cüveynî, kendileri ile insana hiçbir hürriyet tanımayan cebriyye ekolü ve fiillerinde insana mutlak özgürlük tanıyan Mu'tezile ekolü arasındaki ihtilafı onların bu dengeyi anlayamamalarına bağlamaktadır.⁸²

Görüldüğü üzere İmam-ul Haremeyn Cüveynî, *“el-İrşad ve “Luma”* adlı eserlerinde insanın kudretinin fiillerine tesir etmediği görüşünden kelâm sahasında yazdığı son eseri *Akidetu'n-Nizamiyye* adlı eserinde vazgeçmiştir. O, son eserinde insanın fiillerini kendi kudretiyle oluşturduğunu, ancak fiillerini oluşturması için gerekli olan kudreti Allah'ın ona verdiğini, insanın kudretinin esere değil de sıfata taalluk ettiğini, dolayısıyla ona bu kudreti verenin ve bu sıfata sahip kılının Allah olmasından ötürü, meydana gelen fiilin yaratma ve takdir yönünden Allah'a nispet edildiğini söyleyerek önceki görüşlerindeki belirsizlikleri ortadan kaldırmıştır.

5. Mûcize

Sözlükte “‘Acz” kökünden gelen “gücü yetmemek, yapamamak” anlamındaki i'câz kelimesi “âciz bırakmak” anlamına gelmektedir.⁸³ Terim (ıstılah) manası ise; “Kur'an'ın sahip bulunduğu edebî üstünlük ve muhte-

⁸⁰ Cüveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye*, 42-43.

⁸¹ Cüveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye*, 44 v.d.

⁸² Cüveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye*, 48; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti – Cüveynî Eksenli Bir Tetkik*-, Nun Yayınları, İstanbul, 1997, 126.

⁸³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 430 vd.; Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'an”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 403.

va zenginliği yönüyle insanların benzerini getirmekten âciz bırakılması”⁸⁴ şeklinde tarif edilmektedir.

5.1. Cüveynî’ye Göre Kur’anın İ’cazı

İmamı’l Haremeyn Cüveynî’nin değişim geçirdiği kelâmi görüşlerinden birisi de Kur’an’ın i’cazı meselesidir. “*el-İrşad*” adlı eserinde, Kur’an’ın üstün belagati ve Arap kelâmına muhalif nazmı bir arada bulundurması yönüyle mu’cize olduğu kanaatine sahip olan Cüveynî, kelâm sahasındaki son eseri “*Akidetu’n-Nizmiyyesi*”nde bu kanaatinden vazgeçerek sarfe (men etme) görüşünü benimsemiştir.

5.1.A. Cüveynî’nin İlk Görüşleri

Cüveynî, “*el-İrşad*” adlı eserinde Hz. Peygamberin mucizelerini anlattıktan sonra Kur’an’ın i’cazı meselesini ele almıştır. O, bu eserinde kabul ettiği görüşün; Kur’an’ın üstün belagati ve Arap kelâmına muhalif nazmı bir arada bulundurması yönüyle mu’cize olduğu yönünde olduğunu ifade etmiş ve Kur’an’ın, sadece nazım ve fesahat yönüyle mu’ciz olmadığını savunmuştur. Cüveynî’ye göre, Kur’an’ın sadece bu yönler itibariyle mu’ciz olmadığına delili ise şudur: “Sadece fesahati mu’cize olarak kabul edersek, hayali bir sualden kendimizi koruyamayız. Şayet biri sorarsa; Kur’an-ı Kerim, Arapların kelâmıyla (şiiirleri, yazıları ve konuşmalarıyla) karşılaştırıldığında belagatta güçlü, lisanı fesih kişilerin kelâmının, Kur’an’ın fesahatinden eksik olmadığı görülecektir. Şayet i’cazın sadece üslup ve nazımdan kaynaklandığını kabul edersek de Kur’an-ı Kerimin nazmına benzeyecek rekik (derme çatma, zayıf, bozuk) bir nazım da düzenlenebildiği görülecektir. Nitekim Museylemetü’l Kezzab, Kur’an nazmına benzer⁸⁵ bir nazım ortaya koymuştur. Zikrettiklerimizden anlaşılıyor ki Kur’an, üslup ve fesahat’ın bir arada olmasıyla mu’ciz olur. Aksi takdirde değindiğimiz gibi problemler ortaya çıkar.”⁸⁶

⁸⁴ Yavuz, “İ’câzü’l-Kur’ân”, *DİA*, XXI, 403.

⁸⁵ Museylemetü’l kezzab Kur’an’ın benzerini getiremezsiniz tehdidine meydan okuyarak “el fiylü me’l fiyl ve ma edrake ma’l fiyl, lehu zenebun vesiyil ve hurtuvmun taviyl” nazmını yazmıştır. Bknkz. Cüveynî, *İrşad*, 350.

⁸⁶ Cüveynî, *İrşad*, 350.

Cüveynî, “Ku’an’daki belagat’in vechi ne, diğer kelâmlardan nasıl ayrılıyor?” gibi sorulara şöyle cevap vermiştir: “Belagat, maksadın münasip ve değerli sözlerle ahenkli bir şekilde fazlalık olmadan yerli yerinde anlatılmasıdır.”⁸⁷ Belig olan kelâmın kısımlarının muhtelif olduğunu söyleyen Cüveynî, bunları iki madde halinde izah eder.

1. Veciz anlatım: Cüveynî belagatin kısımlarından biri olan çok manaları az kelimelerle ifade etme şekli olan veciz anlatımın, Kur’an-ı Kerim’de sayılamayacak kadar çok olduğunu söylemiştir. Cüveynî, Allah’ın haddi aşanların varacakları yerleri, helaka uğrayanların akıbetlerini anlattığı kıssaların kısa ayetlerle zikredildiğini örnek olarak getirmiştir. Zira Allah şöyle buyurmuştur: “Bunların her birini kendi günahları yüzünden yakaladık. Onlardan taş yağmuruna tuttuklarımız var. Onlardan o korkunç sesin yakaladığı kimseler var. Onlardan yerin dibine geçirdiklerimiz var. Onlardan suda boğduklarımız var. Allah, onlara zulmediyor değildi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı.”⁸⁸ Görüldüğü üzere kısacık dört ayette dört kısma anlatılmıştır.⁸⁹

2. Fesahat: Cüveynî, Kur’an’da fesahatin hiç eksilmediğini, Arapların kelâmında ise fesahatin her zaman aynı şeklide olmadığını ifade etmiştir. Misal olarak Arapların mağazi türünü ifade ettiklerinde kullandıkları ileri derecedeki fesahati, yine aynı kişilerin başka konularda aynı fesahat düzeyine ulaşamadığını zikretmiştir.⁹⁰

Cüveynî belagat ve fesahatin dışında Kur’an’ın muciz olduğunu bildiren bir başka delilin Kur’an’ın gelecekte ve gaib konulardan bahsetmesini gösterir.⁹¹ Zira yüce Allah kitabında şöyle buyurmuştur: (“De ki: “Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur’an’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”),⁹² (“Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız.”).⁹³

⁸⁷ Cüveynî, *İrşad*, 350.

⁸⁸ Ankebut, 29/40.

⁸⁹ Cüveynî’nin Kur’an’daki veciz anlatıma getirdiği deliller için Bkz. Cüveynî, *İrşad*, 350-351.

⁹⁰ Cüveynî, *İrşad*, 351-352.

⁹¹ Cüveynî, *İrşad*, 353.

⁹² İsrâ, 17/88.

⁹³ Bakara, 2/24.

5.1.B. Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Görüşleri

İmam'ul Haremeyn Cüveynî, kelâm sahasındaki son eseri *"Akıdetu'n-Nizamiyye"*sinde ise daha önce benimsemiş olduğu Kuran'ın belagat ve fesahat yönüyle mu'ciz olduğu görüşünden vazgeçip sarfe (men etme) görüşünü benimsemiştir. O, bu eserinde bazılarının iddia ettiği gibi Kur'an'ın belagat ve fesahat yönüyle muciz olmadığını, o devirdeki edip ve şairlerin Kur'an'ın nazmına benzer bir nazım getirebilecek potansiyele sahip olduklarını, fakat Allah'ın onları bunu yapmaktan men ettiği görüşünü savunmaktadır. İmam Cüveynî son görüşünü şöyle izah etmektedir: "Kur'an'ın i'cazını belagat ve fesahat şeklinde görenler hak yolundan sapmışlardır. Arapların nazmını, şiirlerini araştıran biri görecektir ki Kur'an'ın belagat ve fesahatta ziyadeliği var ancak olağanüstülüğü yani Arapların kelâmını aşan yönü yoktur. Bunun tersini iddia edenler haddi aşmış ve yanlışlığa düşmüşlerdir. Kim insafli olup inatçılık yapmazsa İmru'l kays, Zubyânî, Ca'dî, Zuheyri, Muallakâtı seb'a ve iyi şairlerin şiirlerinin Kur'an'ın nazmından geri kalmadığını görecektir. Cüveynî'ye göre mu'ciz olan şey ilimle, güzel zihinle, tabiatın temiz olmasıyla, görüşün keskin olmasıyla, fikrin doğruluğuyla, derin manalara inebilme meziyetine sahip olmakla ulaşılması düşünülmeyecek bir seviyede olması gerekir. Bunlara sahip olan birinin Kur'an'ın üslubu gibi bir üslup kullanabileceği zannedilebilir. -Yani misal olarak belli bir devrin en iyi dil âlimi kendi devrinde dil konusunda ileri seviyede olup yazdığı nazmın Kur'an nazmına benzediği zannedilebilir. Hâlbuki Cüveynî'ye göre mucizenin zanların ötesinde, olağanüstü olması gerekir. Mademki belli meziyetlere sahip olan biri üstün kelâm ortaya koyma zannı yaratabilir düşüncelerde ve mucizenin de zanlarla ilişkisi olamayacağından anlaşılıyor ki Kur'an, üslup bakımından olağanüstü bir kelâm değildir. Resul (s.a.v) Arap fusahalarına: "De ki; ("Eğer tüm insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak amacı ile bir araya gelseler, ne kadar birbirlerine yardım etseler de onun bir benzerini ortaya koyamazlar.")⁹⁴ ayetiyle meydan okumuştur. Bu tehaddi (meydan okuma) yirmi küsur sene devam etmiştir. Arap fusahaları Kur'an nazmı gibi bir nazım yapmaktan uzak değillerdi ancak mislini getirmeye güç yetiremediler. Nitekim İslam'a leke gelmesini isteyen zeki

⁹⁴ İsra, 17/88.

gayri müslimler ve Arap diliyle meşgul olan dilciler 460 senedir⁹⁵ Kur'an'ın benzerini getiremediler. Dolayısıyla anlaşıldı ki insanlar makdurları yani kudretleri dâhilinde olan bir şeyden -Kur'an'ın benzerini getirmekten- men edilmişlerdir.”⁹⁶ İmam Cüveynî doğru olan görüşün bu olduğunu ve bu görüşü benimseyenlerin apaçık bir aydınlığa kavuştuklarını söylemiştir.

İmam Cüveynî Kur'an'ın benzerinin getirilemeyeceğine karşı çıkanları susturmanın en etkili yolunun sarfe teorisi olduğunu belirtmiştir.⁹⁷ Zira o; kelâmda fesahat derecesinin yüksek olduğu durumlarda ona karşılık vermenin zor olduğunu, insanların böyle bir şeye teşebbüs etmeye kalkışmayacağı, ancak kelâmda fesahatin daha kolay bir seviyede olması durumunda insanların karşılıklıta bulunacağını, dolayısıyla Kur'an'a muaradayı gerektiren çok sebep varken-Allah'ın insanlara Kur'an'ın insanlara benzerini getiremeyeceği tehdidinde bulunması gibi- yani Kur'an muarada yapılacak bir seviyedeysen insanların muarada yapmamaları ancak sarfe teorisiyle açıklanabilir.⁹⁸

Görüldüğü üzere İmam Cüveynî "*Akidetu'n-Nizamiyye*" adlı eserinde daha önce "*el-İrşad*" adlı eserinde savunmuş olduğu Kur'an'ın üstün belagatı yönüyle mu'ciz olduğu kanaatinden vazgeçmiştir. Bu eserinde Kur'an'ın Arap edip ve şairleri tarafından muarada yapılacak seviyede olduğunu ancak güçleri yetmesine rağmen benzerini getiremediklerini bunun nedeninin Kur'an'ın üstün belagat ve nazmı değil de Allah'ın insanları Kur'an'ın benzerini getirmeden men etmesi (sarfe) olduğunu zikretmiştir. Cüveynî, sarfe görüşünü şiddetle müdafaa ederek Kur'an'ın i'cazı'nın ancak bu yolla ispatlanabileceğini kuvvetle vurgular.⁹⁹

Sonuç ve Değerlendirme

İmamu'l Haremeyn Cüveynî'nin, kelâmî eserleri incelendiğinde yer yer birbirlerinden farklı, tezat teşkil eden görüşler serdettiği görülür. Bu durum Cüveynî'nin görüşlerinde değişim ve dönüşümün olduğunu göstermektedir.

Cüveynî ilk görüşlerini serdettiği, *eş-Şâmil*, *el-İrşad* ve *Luma'* adlı eser-

⁹⁵ İmam Cüveynî kendi dönemine kadarki zamanı anlatıyor.

⁹⁶ Cüveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye*, 71-73.

⁹⁷ Cüveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye*, 73.

⁹⁸ Cüveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye*, 73.

⁹⁹ Cüveynî, *Akidetu'n-Nizamiyye*, 71-74.

lerinde haberi sıfatların te'vilinin gerekliliğini savunurken daha sonra kaleme aldığı *Akidetu'n-Nizâmiyye* adlı eserinde ateşli savunucusu olduğu haberi sıfatların te'vilinin gerekliliği görüşünden vazgeçerek selef'in metodunu benimsemiştir. Cüveynî, eş-Şâmil ve *el-İrşâd* adlı eserlerinde zat-sıfat ilişkisinden doğan birtakım problemleri Ahval teorisiyle çözmeye çalışmış, ancak daha sonra kaleme aldığı *Burhân* adlı eserinde Ahval teorisini üzerine bina ettiği nedensellik ilkesi ve el-istidlal bi's-şâhid ale'l ğâib yöntemi ni reddederek Ahval teorisi görüşünden vazgeçmiştir. İmam Cüveynî, insan fiilleri meselesinde ilk görüşlerinde geleneksel Eş'ârî çizgisinden ayrılmayarak insan iradesinin fiillerine etkide bulunmadığını, insanın etkin bir kudretinin olmadığını savunmuştur. Ancak daha sonra kaleme aldığı eserlerinde İnsan iradesinin fiillerine etkide bulunduğunu ve etkin kudret anlayışını savunarak önceki görüşlerinden vazgeçmiş ve geleneksel Eş'ârî çizgisinden ayrılmıştır.

Kur'an'ın belagat, nazım ve üslup bakımından mu'ciz olduğunu savunan Cüveynî, daha sonra kaleme aldığı *Akidetu'n-Nizamiyye* adlı eserinde bu görüşünden vazgeçerek sarfe görüşüne meyletmiştir..

Çalışma neticesinde İmam Cüveynî'nin fikirsel dönüşüm yaşamasının iki temel sebebi olduğu kanaatine varılmıştır. Bunlardan birincisi onun belli bir dönem siyasi ve psikolojik baskı altında kalması sebebiyle muhaliflerinin görüşlerine tepki olarak cebri bir tutum sergilemesi ve daha sonra fikirlerini etkileyen siyasi ve psikolojik baskıların azalması neticesinde fikirlerini rahat bir ortamda tekrar ele almasıdır. İkincisi ise eserlerinde de görüldüğü üzere uzun bir süre Bakıllanî'nin etkisinde kalarak geleneksel Eş'ârî çizgisine bağlı kalması ve daha sonra Bakıllanî'nin etkisinden kurtularak farklı perspektiften meseleleri ele almasıdır.

Kaynakça

- ABDULCEBBAR, Kadı, *Şerhu Usuli'l Hamse*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 3.Baskı, 1996.
- BAĞCI, H. Musa, *Hadis Tarihi Hicri İlk Üç Asır*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.
- BAKILLANÎ, Ebû Bekir Muhammed İbn et-Tayyib, *Kitabu't-Temhid*, (Nşr.: Richard J. McCarthy S.J.), Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut, 1957

- CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik, *Akîdetu'n-Nizamiyye*, (Tah.: Muhammed Zahid Kevseri), *Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas*, yyy., 1992.
- _____, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, (Tah.: Abdülazîm ed-Dîb), Camiatu Katar, 1. Baskı, Katar, 1979.
- _____, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, (Tah.: Muhammed Yusuf Musa- Abdu'l Mun'im Abdu'l Hamid), *Mektebetü'l-Hanci*, Kahire, 1950.
- _____, *Luma'ül-Edille fî Kavâ'id-i Akâidi Ehl-i Sünne ve'l Cemaat*, (Tah.: Abdula- ziz İzzeddin Es-Seyrevan), Dar'u Lubnan, 1.Baskı, 1987.
- _____, *eş-Şamil Fî Usulu'd-Din*, (Nşr.: Ali Sami en-Neşşar- Faysal Bedir Avn- Suheyr Muhammed Muhtar), Dâru'l-Maarif, İskenderiyye, 1969.
- DAĞ, Mehmet, *İmamu'l-Haremeyn Cüveyni'de Nedensellik Kuramı*, OMÜİF Der- gisi, Samsun, Sayı: 2, 1987.
- DEMİR, Osman, *Cüveyni'de Ahval Teorisi*, İSAM, Sayı: 20, 2008
- el- FÎRÛZÂBÂDÎ, Kâmûs el-Muhîr, *al- Risale*, 7.Baskı, Beyrut, 2003.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, (Ta'lik: Naim Zerzur), *Mektebetü'l- Asriyye*, I, 2009.
- _____, *el- Luma' fi'r- Reddi ala Ehli'z- Zeyği ve'l Bida'*, (Tah.: Hamud Zeki Ğara- be), Dar Lubnan, Lübnan, 1987.
- İBN MANZÛR, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, IX, 2003.
- KARA, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- MEMİŞ, Murat, “Eş'ârîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l Meali Cüveynî”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7, 2009.
- ÖZLER, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti – Cüveynî Eksenli Bir Tet- kik-*, Nun Yayınları, İstanbul, 1997.
- ŞEHRİSTANÎ, *el- Milel Ve'n-Nihal*, (Tah.: Ahmed Fehmi Muhammed) Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2.Baskı, Beyrut, 1992.
- _____, *Nihâyetü'l-ikdâm*, (Tah.: Alpherd Guillaume), Yyy., “Tarihsiz”.
- TÜRKER, Ömer, Eş'ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleşti- rileri, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı:19, 2008.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Ahval”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 190.
- _____, “İcâzü'l-Kur'an”, *DİA*, XXI, 403.