

Kütüphane  
İslâm Ansiklopedisi  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

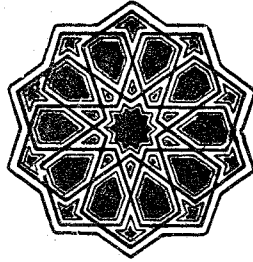
17 EYLÜL 1990

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

34  
29

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXIV



**Yayın Komisyonu**

**Prof. Dr. Hüseyin ATAY (Dekan)**

**Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN**

**Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU**

**Doç. Dr. Beyza BİLGİN**

**Doç. Dr. Günay TÜMER**

**Doç. Dr. Rami AYAS**

*Makalelerin bilim ve dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.*

## İSLÂM “DİN İLİMLERİ” İÇİNDE İLM-İ KELÂMİN YERİ ÜZERİNDE BAZI DÜŞÜNCELER\*

Yazan: Louis GARDET

Çeviren: Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU

İslâm'da bir din ilmi olan *İlm-i Kelâm* veya *ilm-i tevhid*'i “teoloji” diye adlandırmak batılı araştırmacılarca bir gelenek haline getirilmiştir. Bunun sebebini anlamak zor değildir. Şayet “dîni inançlar” (*akâid*) konusunda çeşitli ekol veya eğilimler arasındaki görüş ayrılıkları takip edilmek istenirse şüphesiz ilk bakılacak kelâm'a dair yazılmış el kitaplarıdır. Basra veya Bağdad mutezileleri gibi ilk kurulan ekoller, vaziyet alışlarını Allahın birliği, ilâhi adalet, “isimler ve hükümler” (mü'minin, günahkârın, dinsizin kaderi), iman ile küfür arasındaki “geçici durum”, “iyiliği emir ve kötülükten yasaklama” görevi olarak şöhet bulmuş “beş prensip” etrafında merkezileştirirler<sup>1</sup>. Şayet her ne kadar eş'arî ve mâturidî kelâm kitapları bu problemlerin sırasını değiştirmişler, yeni bazı noktalar üzerine dikkatleri çekmişlerse, yine de problemlerinde, mücadele ettikleri mutezileye ait meseleler yer almıştır. İbn Haldun tarafından “modern”<sup>2</sup> olarak adlandırılan mâturidî ve eş'arîlerin en gelişmiş el kitapları değişmez bir plânla yetinirler: 1- Allahın varlığı ve sıfatları, 2- Yaraticının fiileri (insânî hürriyet probleminin üstün ilâhî güç karşısındaki durumu), 3- Peygamberlik, 4- Mükâfat ve ceza (*va'd ve'l va'id*), 5- İsimler ve hükümler (iman bahisleri), 6- İmamet ve “iyiliği emr.” Bu maddeler İslâm akaidinin altı büyük “teolojik problemleri” diye isimlendirebileceğimiz bir bütünü teşkil ederler.

Bununla beraber burada tarihi bir gerçek kendini belli ediyor: İslâm düşüncesinin gelişmesinde kelâm, hıristiyanlıkta teolojinin aldığı ilk sırayı almaktan uzaktır. Şüphesiz onun müntesipleri onu, İslâm dün-

\* Bu makale, George MAKDISI tarafından yayıma hazırlanan “Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb” (E.J. Brill, Leiden, 1965, ss. 258-269) adlı eserden tercüme edilmiştir. (Quelques reflexions sur la place de l'ilm al-Kalâm dans les “Sciences Religieuses” Musulmanes).

1 Krş. H.S. Nyberg'in “*al-Mutazila*” adlı makalesi, İslâm Ans.

2 *Mukaddime*, Kahire, al-Bahiya, ss. 326-327.

yasının geniş bölgelerinde –bilhassa şafii ve hanefi, daha sonra da malikilerin ortamında– yüceltmeyi<sup>3</sup> ilke olarak kabul etmişlerdir. Kelâm büyük cami-üniversitelerin programlarında mecburi ders olarak da yer almıştır. Fakat sadece kendilerini gönüllü olarak sapıklıkla suçlayan felsefeciler değil, fakat imanlarının içtenliğine inanan mü'minler gibi her zaman çetin karşı koyucuları da olagelmıştır. Öyle ki o kadar çok müslüman düşünürün, onu ancak şüphe ile ele aldığını ve araştırmalarını da o nisbette daralttığını göreceğiz. Günümüzde Selefiye ve diğer çeşitli reformcu eğilimler tarafından ortaya atılan yenilik isteğinde, kelâmı olduğu gibi yeniden bir ele alış ve bir gençleştirme arzusuna çok az yer verildiğini ilâve etmeye gerek var mı?

Diğer taraftan, şayet kelâm kitaplarının muhtevasını yakından incelediğimizde, aklî delillerin kullanılması neticesinde çoğu kez çok geçerli analizler taşıyan, fakat herşeyden önce savunmacı, çok ileri bir noktaya götürülen bir dialektiğin hayli ağırlaştığını kabul etmek zorunda kalırız. Bu dialektik aynı zamanda bizzat inançların özüne inme girişimini nadi-ren aydınlatan, (ad hominem) deliller ile beslenmektedir. İşte bunun içindir ki biraz önce kelâmı yaklaşık bir şekilde sadece bir teoloji olarak değil de “savunmacı bir teoloji”<sup>4</sup> olarak tarif etmeyi teklif etmiştik. Fakat bizzat bu görüş açısında, savunmacı kelâmın asırlar boyunca problematiğini hiç de yenilemediği hususu hayal kırıklığının mevcudiyetini belirler. Şahsî bir düşüncenin ürünü olan son eserler 14. veya 15. yüzyılın damgasını taşırlar ve ondan sonrakiler, aynı delil ve çatışmaları hiç bırakmaksızın işleyeceklerdir. Tek çağdaş yenileme girişimi, Muhammed Abduh'un “Risâletüt-Tevhid”i, birçok soruyu çözümleyemeden bırakmış olup, şimdiye kadar bu girişimin göze batan devam ettiricilerinin bulunduğu dair bir işaret de yoktur<sup>5</sup>.

Bu karamsar tablonun yakında gerçeklerle yalanlanması arzulanabilir. Fakat hangi şartlarda? Bu sahifelerde, herşeyden önce cevaplamamız gereken ve önceden sorulan bir soru üzerinde bazı açıklamalar sunmak istiyorum: Niçin İslâm'da kelâmın pozisyonu kapalı bir şekilde ola-

3 Bak, *Şerh el-Mevâkıf*, İc'nin Cürcânî tarafından yapılan şerhi, 1, Kahire, 1325/1907, ss.44-61.

4 Krş., Gardet ve Anawati, *Introduction à la Theologie Musulmane*, Paris, 1948, s. 313 ve değişik yerler.

5 Abduh, kelâmın objesi, “dini sağlamlaştırmak ve muhafazasına çalışmak” hedefi ile “dinî inançları tespit ve peygamberliğin izahıdır” diyor. *Risâletüt-Tevhid*, Kahire, 1353 H., s. 5. Michel ve Abdel Râzık'ın fransızca tercümesi, Paris, 1925, s. 5. Ayrıca 14-15. yüzyıllardan sonra “bu ilimdeki gelişmenin durduğuna” işaret ediyor. A.g.e., 21/17.

gelmiştir? Kelâmın oynadığı savunmacı tavır, gerçekten, İslâm kelâmı diye anılan ilimle bağdaşır mı? Veyahut İslâm kelâmı deyimini hangi manada anlaşılmalıdır?

İslâm “din ilimleri” (*Ulûm ed-Dîn*) nin kendi tarihi, kelâmın güç ve tartışmalı durumunu aydınlığa çıkaracaktır.

Sık sık üzerinde durulan bir husus, iman verileri üzerindeki ilk düşüncelerin, doğmakta olan İslâm toplumunun politik problemleri hakkında olduğudur. Bunu biraz açıklayalım: “Politik problemler”den ziyade, sosyal ilişkilerin, insanın davranış kurallarının, ibadetle ilgili kuralların ve inançların toplandığı Kurânî hayat düsturuna bağlı olarak, bizzat toplumun varoluş şartlarından bahsetmeyi tercih edeceğim<sup>6</sup>. İlâhî yüce kudret karşısında insanın fiili problemi ile, “isimler ve hükümler”in kökeninde bulunan şey, halife ve onun meşruluk şartları etrafındaki tartışmalardır. Burada ilk Cebriye, Kaderiye ve Mürcie tarafından ortaya konan görüşlerle karşılaşırız. Bundan sonra Yunan felsefesinin istilâsı ile, mutezile tüm Müşebbiheye karşı dikilmiş ve Allahın birlik ve adaletini savunmuştur. Mutezile “din adamları”<sup>7</sup> ilk plânda eski edebî üslup ile hayal kırıklığına uğrayan ve “yabancı ilimlerle” yoldan çıkarılan zihinleri korumayı amaçlıyorlar. Şayet onlar aklı şeriatın ölçüsü (*mizan eş-şer'*) yapmışlarsa, bu her şeyden önce zanâdika'ya (hür düşünürler) kendi öz silâhları ile cevap vermek için idi. Hicrî 4. yüzyıldan itibaren eş'arî ekolü mutezileye şiddetle karşı koyuyor ve, ilâhî birliğin hizmetinde olarak, şeriatın mutlak üstünlüğünü savunuyordu. Fakat o da şeriate hasımları gibi bir yer veriyor ve onlar gibi dialektik delillerinin aleti olarak kullanıyor.

Kelâmın ve diğer “dinî ilimlerin” tarihi seyirlerini takip etmeyi istemeksizin, burada bazı noktaları hatırlatmanın yararlı olacağına inanıyorum. Kelâmın bellibaşlı tenkitçileri, felsefe ve “selefiye” gibi birbirinin hasmı iki çıkış noktasına göre ayrılırlar: Daha çok tanınmış olan felsefecilerin karşı koyması, belki de İslâm düşünce tarihinde en etkili olanı değildir. Doğrusunu söylemek lâzım gelirse, o ancak sünî İslâmın bizzat felsefeye karşı hücumunun geç kalmış bir karşı koyması olmuştur.

İlk “filozoflar” kelâmı uyuşmakta idiler. Ebu Yusuf el-Kindî'nin aynı zamanda filozof ve mutezili olduğu söylenebilmiş olduğu halde,

<sup>6</sup> Bu, Gazâlî ve İbn Teymiye tarafından aydınlığa kavuşturulan *akâid, ibâdât, ahlâk ve muamelât* arasındaki meşhur ayırımdır.

<sup>7</sup> Krş. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire, s. 204.

bana göre, farklılıklar belirtilmelidir<sup>8</sup>. Fârâbî'nin *Ihsâ el-Ulûm*'u, kelâma fıkıhla dar bir bağlantı içinde yer veriyor ve öyle görünüyor ki Fârâbî için fıkıhtan çok kelâmın temelleri ele alıyor<sup>9</sup>. Bu konuya tekrar döneceğim. Buna karşılık *Ihvân es-Safâ*'nın (ve ondan ilham alan bazı İsmâîliye cereyanlarının) ilimleri tasnifi kelâma yer vermiyor. Bildiğimiz kadarı ile, acaba İbni Sînâ bunun için mi ondan hiç bahsetmiyor? Kelâmın belli başlı konuları, Allah ve onun yaratıcı gücü, peygamberlik vs., onun tarafından işlenmiş fakat eksiksiz ve tamamen başka bir problematik açılarından ele alınmıştır.

Kelâmcıların felsefecilere karşı yoğun hücumu bir asır sonra başlamış olup ünlü "*Tahâfüt tartışması*"nın birinci bölümü de bu asıra teka-bül etmektedir. Felsefenin sırtını yere yapıştıran kişi olarak tanınan Şehristânî'nin tenkidi de daha sonra sünnî düşüncesine damgasını vurmuştur. Gazâlî'nin *Makâsîd el-Felâsife*'sinin açık özetine ve *Tahâfüt*'ündeki kınama ve tartışmalarına geri dönmenin bir manası yoktur. Fakat burada şunu belirtmemiz gerekir ki, Gazâlî hücumunu ilm-i kelâm adına değil, fakat imanın gerçekleri ve onun manevi değerleri adına, daha dolaysız ve geniş olarak yapıyor. Cüveynî'nin talebesi olan Gazâlî bize *el-İktisâd* gibi küçük ve mükemmel bir kelâm kitabı bırakmıştır. İşte bu kitabın giriş kısmında, açıklayacağı disiplinin "tedavi edici" rolüne dikkatleri çekiyor: Kelâmın tek faydası şüphecileri şüphelerinden kurtarmak ve inkârcıların inkârlarını reddetmektir<sup>10</sup>. *İhyâ* kelâmı, "toplum için mecburi", fakat her müslüman için zorunlu olmayan bir ilim gibi takdim ediyor<sup>11</sup>. Zira kelâm öğrenimi, imanına iyice sadık basit biri için tehlikeli olacaktır.

Öyle ki, bu açıdan bakınca, Gazâlî'nin gelecekteki hasmı İbn Rüşd üzerindeki şüphesiz dolaysız bir şekilde olan etkisinden bahsetmenin hiçbir şekilde lüzumsuz olduğuna inanmıyorum. İbni Rüşd'ün hangi sertlikle kelâmcıların dialektik oyunlarının geçersizliğini ortaya koyduğu ve bilhassa onları, seçime tabi tutmaksızın, herkese ulaştırma eğilimleri biliniyor. İmanın basit ve sağlam olduğu "sade vatandaşlar" (*avâm*), makul gerçeklere yükselen "derin ilim sahipleri" (felsefeciler kastediliyor)

8 Krş. Ebu Ruza, Introduction aux *Rasâil el-Kindî*, 1, Kahire, 1369/1950, Richard Walzer, *New Studies on al-Kindî, Greek in to Arabic*, Oxford, 1962, meselâ bak, s. 195; ve bizim "Le Problème de la Philosophie Musulmane" adlı etüdümüz, *Melanges Etienne Gilson* içerisinde, Toronto ve Paris, 1959, ss. 269-270.

9 *Ihsâ el-Ulûm*, Palencia baskısı ss. 56,77

10 *El-İktisâd fi'l-İtikâd*, Kahire, ss. 7, 8; veya Çubukçu ve Atay baskısı, Ankara, 1962, ss. 11-15.

11 Bak, *Ihyâ Ulûm ed-Dîn*'de hukuk açısından ele alınan ilimlerin tasnifi, I, 3. bölüm.

sağlıklı zihinlere sahiptir. Kelâmın savunucuları "hasta zihinler" olup metotları ve münakaşaları ile "dini şeriatı parçaladılar ve insanları tamamen guruplara ayırdılar<sup>12</sup>."

Doğu felsefesinin bilmediği böyle bir karşı koyma, çok sonraları ancak bir kendi kendini müdafaa olarak ortaya çıkmış, fakat zafere ulaşmaktan uzak kalmıştır. Hatta belki tasavvufi yönü olan Gazzâlî'nin kelâma beslemiş olduğu kuşkuya benzediği ölçüde belli bir seviyede kalmıştır.

Oysa ilk ve en etkili hücum büyük Hanbeli bilginleri tarafından yüksek düzeyde temsil edilen "selef" soyundan gelmişti. Hanbeliler, ilâhî kelâma atfedilen mutlak değer adına hareket ederek, imanı ilgilendiren şeylerde, akli delilleri ve dialektiği kullanmayı hemen hemen bir dinsizlik olacağı gerekçesi ile reddediyorlar. Mütevekkil döneminde, o anda var olan tek ilm-i kelâm akımı olan mutezileye karşı zafer kazanmışlardır. Ebul Hasan el-Eş'arî'nin reformu boşuna İbni Hanbel'e dayanmak istiyordu. Hanbeli ve eş'ariler, bazen o kadar şiddetle birbirlerine karşı koyuyorlardı ki bu çatışmalar bir ayaklanma (*fitne*) halini almış ve Eş'arî'nin mezar taşı, ölümünden kısa bir süre sonra Bağdad mezarlığında yıkılmıştır. 11. asırda hanbeli mistiği Ensârî *Zemmül-Kelâm*'ında bu "din ilmi"ne ait elimizdeki en etkili reddiyelerinden birisini ele almış ve bunda başarılı da olmuştur. Şayet katı hanbeliliğin Suudi vahhabiliği üzerindeki etkisi ve çağdaş reformcuların (selefiyeciler) İbni Teymiye ve onun talebesi İbn Kayyim'a olan içten sevgileri düşünülecek olursa, "selefiye"nin davranışının İslâm düşüncesinin belli başlı kesimlerindeki etkisinin ne kadar canlı olduğu kolayca görülebilir.

Şunu da ilâve edelim ki Endülüslü İbni Hazm (H.5. yüzyıl/M.11. yüzyıl) ilm-i kelâmın prensibini dahi reddetmiştir. İbni Hazm zahiri idi ve zahirilik fıkıh ekolleri arasında kesinlikle kabul edilmiş değildi. Onun metne olan katı bağlılığı veya daha ziyade "vahiy" mahsulü dilin kurallarına bağlı anlamlı adıcılığı (semantik nominalizmi), İbni Hazm'a dialektiğin kurnazlıklarını reddettirmiştir. Fakat bunu yaparken, -reddiyelerinde bile- birçok defa daha ileri giden analizlere varmış, hatta hasımlarından daha akıllıca, bazı problemleri daha ileri götürmeye yetenekli olduğunu kanıtlayan bir tavır takınmıştır<sup>13</sup>.

12 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, L. Gauthier tarafından fransızcaya tercüme edilmiştir. Ceza-yir, 1942, s. 29, Krş., *Keşf el-Menâhic...*, *Felsefetü İbn Rüşd*, Kahire, 1325 H., s. 68.

13 İnsan fiili hakkındaki *istitâ'a* (güç yetirme) ya ait analizlerinde olduğu gibi, *el-Fisâl fi'l-Milel*, Kahire, 1347 H., III, ss. 21-26 ve 31.

11. yüzyıldaki zahiri İbni Hazm veya 14. asrın hanbelisi İbn Teymiye de kelâmın düşmanındırlar. Fakat hiç şüphe yok ki herbirisinin eserlerinde Allah, insanın davranışı ve peygamberlik gibi konular üzerinde, kelâmî oldukları rahatlıkla söylenebilen ileri fikirler göze çarpar<sup>14</sup>.

Bir dil problemini açıklığa kavuşturalım.

İslâmî bir ortamda “teoloji” kelimesini nasıl anlamak lâzımdır? Bizzat kelimenin tam bir karşılığı yoktur. Aristo’nun teolojisinin ismi *Usûluciya Aristotâlis* şeklinde, tercüme değil transkribe edilmiştir. Kelimesi kelimesine en iyi tercüme şüphesiz “Allah’a ait şeyler” diyebileceğimiz ilâhiyat olacaktır. Bu, çok tanınmış teknik bir terimdir. Önce (tabii teoloji) felsefenin metafiziğinin doruğunu gösterir. Kelâm kelime bilgisine göre “Allah’ın varlığı ve sıfatları” (*vücûd Allah ve sıfâtuhu*) hakkındaki tek kitabı belirtmek için ilâhiyatı kendi hesabına alacak. Buna bazan “Allah Tealâ’nın fiilleri” bölümü de ilâve edilmektedir.

Hıristiyan ortamında “teoloji”nin ilim ve teşkil edilmiş hikmet olarak en basit ve en güzel tariflerinden biri, şüphesiz aziz Augustin’in onu “imanın zihni kavranışı” (*intellectus fidei*) olarak tanımladığı cümledir. Burada söz konusu olan, daha sonraki dilin “tabiat üstü teoloji” diye adlandıracağı şeydir; zira onun objektif aydınlığı, ifşa eden ve edilen Tanrıdır. Teologun kalbinde iman tarafından çok parlak hale gelen bir akıl ona cevap verecektir. Yaratması ile tanınan Tanrı’nın varlığını inceleyen felsefenin son bölümü de “teoloji”, fakat “tabii” bir teoloji olacaktır (veya Leibnitz’in ortaya attığı terime göre “ilm-i ilâhî” olacaktır). Şu halde teoloji, “imanın zihni kavranışını”, dolaysız olarak Allah’ı ve şüphesiz onun vahyedilmiş sırrını inceleyecektir. Fakat aynı zamanda kurtuluşun tüm kutsal düzenini ve bunun neticesi olarak da Allah tarafından istenen (moral teoloji) insânî davranışı da incelemek durumundadır. Hıristiyan düşüncesinin kendiliğinden devamlı olarak atıfta bulunduğu kavram işte budur. Bu kavram şimdi hıristiyanlığın bir sonucu bile olsa, hıristiyanlıktan çıkmış bir ortamda zımnen ve açıkça ortada durmaktadır.

İmdi –yaptığımız tarihi hatırlatmaların gösterdiği gibi– ne kapsam ve ne de gelişme yönünden kelâmın tam görünümü bu değildir. Gelişme yönünden baktığımızda; şayet İslâmî sahada yazılan kitapların muhte-

14 Geçen nottaki karakteristik metinden ayrı olarak *Fisâl*’dan daha birçok örnek çıkarılabilir. İbni Teymiye için Henri Laoust’un “*Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de Taki ed-Din Ahmad b. Teymiye*, Kahire, IFAO, 1939; çeşitli yerlerdeki özet, notlar ve bilhassa 153-203 sahifelerine müracaat edilebilir.



vasını incelediğimiz zaman, onların imanın “zihnen anlaşılması”ndan çok, bir “savunma” endişesi içinde olduklarını görüyoruz. Hıristiyanlıkta “imanın bu müdafaası” sanki teolojiye girişin bir tenkidi gibidir. İslâmda ise, bizzat yazarların itiraflarına göre kelâmın asıl objesi oluyor<sup>15</sup>. Bu durumda onların tüm savunmalarında birçok güçlüklerle karşı karşıya kalmaları şaşırtıcı değildir. Bu andan itibaren, münakaşalarda son bulmayan kurnazlıklar, insan inancı ile ilgili (*ad hominem*) delillerin bazen aşırı olarak kullanılması, aktüel olan fakat ancak geçmişe ait bir değer taşıyan fikir münakaşalarına gömülmeden onu kurtarmak için, yönlendirici ve durmaksızın özleştirici, daha geniş kapsamlı bir “teoloji” bulunamıyor. Meselâ burada, mutezile’nin çeşitli kollarına ait, sonu gelmeyen, çoktandır sönmüş ve “modern” denen çağa ait bazı eserlere şiddetle çatmaya devam eden reddiyeleri düşünüyorum.

Muhammed Abduh tarafından girişilen yenileme hareketi, bu aynı savunmacı plân üzerinde kurulmuştur. O, özellikle çağdaş düşüncenin tarihini olduğu kadar, akılcı girişimleri de hesaba katmıştır. Şurası kayda değer ki, bu savunmacı yenilenme hareketi, “imanın zihni kavranışına” uygun düşen bir gayretle asla uyuşmuyor. Meselâ “*Risâletü’l-Tevhid*”deki peygamberlik bahsi, kendi öz tabiatı içinde, bizzat kendisi için çok az incelenmiştir. O her şeyden önce cismânî (maddî) şehirlerin teşkilâtlarının onu mecbur bıraktığı gelişmelere göre tasarlanmaktadır<sup>16</sup>. İnsan hürriyeti ve ilâhî yüce kudret problemindeki akli güçlüklerle gelince, Abduh onlarda varlığı doğrulamakla yetinir ve açıklamalarla ilgili cüm araştırmaları reddeder<sup>17</sup>. Hıristiyan kelâmında ilk sırada yer alan aydınlatıcı rol, sır olarak sır alemine dalmak için iman tarafından aydınlatılan zihni gayret ve vahyedilmiş olan verinin makul bağlantısını sezebilmek için, kelâmında ancak bir parıltı halinde görünüyor. O bizzat kendisi için istenmiş değildir. Kelâm, müslümanı, imanının metni ve akli doğruluğuna inandırmak için, hasma veya şüphe içinde bulunan mü’mince hitabeder.

Kelâmın ve hıristiyan teolojisinin sahaları gelişme yönünden de uyuşmuyor. İlk yaklaşımda, ancak aceleci bir denklikle, islâmî bir ortamda kelâmın problematiği, hıristiyan ortamında teolojiye benzeyebilir. Burada, sadece imanın verilerindeki farklılığı değil, fakat Kur’anın tüm tekliflerine nüfuz ederek, islâm imanının şهادeti, bu “yeryüzüne ait

15 “Kelâm deliller getirerek ve şüpheleri gidererek dinî inançları sağlam bir şekilde ortaya koyan bir ilimdir”, İcî-Cürçânî, a.g.e., ss.34, 35. Yukarıda geçen nottaki Muhammed Abduh’un tarifi ile de karşılaştırmamız.

16 Meselâ bkak, *Risâletü’l-Tevhid*, s. 110, (Fransızca tercümesinde, s. 78.).

hayat kanununu”, insanlar arasından ortaya çıkmış olan toplumun en iyisini” düşünüyorum<sup>17</sup>.

Şüphesiz İslâmda Allah sırdır ve sırrını ifşa etmez. Asin Palacios’un teşebbüs ettiği gibi “*De Incarnatione*” ile peygamberlik (*nübüvvet*) bahsi veya “*De Summa Pontifice*” ile *imamet* bahsi arasında bir denklik sergilemeyi istemek, ancak itibârî bir şey olabilir. Buna karşılık İslâm veya Peygamberin toplumundaki (*el-cemaat el-İslâmiye, ümmet el-nebi*) müminin hayat şartları ile “zorunlu inançlara” olan imanın tasvibi (*tasdik*) arasındaki münasebetler sıkıdır. Kelâmda “moral teoloji”nin gerçek bir karşılığı yoktur. Oysa ki gelecek amacı ile Allah tarafından empoze edilen insânî davranış kuralları, burada aynı anda moral, sosyal ve adli, geniş anlamı ile başka bir disipline, özellikle fıkıh usulüne ait olan bir sahayı kapsar. Fıkıh usulü kendi hesabına sosyal ve moral plândan daha az olmamak üzere inanç ve bilhassa ibadetlere ait fiiller plânında geleneksel ve metne ait verilerin geliştirilmesini gerektiriyor. İslâmın ibadete ait kuralları, yalnız tatbikatta değil fakat imanla olan ilişkilerinde dahi “hukukun kaynaklarına” (ve dallarına) bağlıdır.

O halde, dil kolaylığı için, kısaca nasıl kelâmı teoloji kelimesi ile tercüme ediyorsak, fıkıhı da islâm hukuku olarak tercüme edersek; şurası açık bir gerçektir ki fıkıh ilmi, hıristiyanlıktaki “kilise hukukunu” fazlasıyla aşar. İslâmda tabiidir ki “imanın zihin sahasında anlaşılmasının” bir aksiomatığı olan fıkıh usulü’nün bağlı olduğu geniş bir “teoloji” sahası, bizatihi iman kavramından dolayı, imanın muhtevâsı, şu veya bu dinî ortamda, iman fiilinin tabiatı dolayısı ile, hıristiyanlıkta olduğu gibi olmayacaktır<sup>19</sup>.

Bu iki disiplin (fıkıh ve kelâm) arasındaki ilişkiler hakkında, asırlar boyunca yapılagelen analizler bu işaretlerimizi aydınlatıcı mahiyettedir. Oysa İslâmda birinci derecede ehemmiyeti olan fıkıh ilmidir. Bunu A.W. Wensinek daha evvel belirtmişti. Ayrıca bay Hamilton A.R. Gibb’in *Structure of Religious Thought* adlı eserinde bu konudaki ısrarı isabetlidir<sup>20</sup>. *Law and Theology* hakkındaki tüm paragraf, üzerinde düşünül-

17 “Öbür dünyada, gerçekliğin bize gösterdiği, insanın serbest faaliyeti ile ispat edilen Allah’ın irade ve her şeyi bilmesini bağdaştırmayı istemek demek, ilâhî kaderin esrarına girmeyi aramak demektir. Ancak bu uçuruma dalmak ve aklın hemen hemen kavramaktan aciz olduğu şeylerle meşgul olmak bize yasaklanmıştır”, a.g.e., s. 61: fransızca tercümesi, s. 43.

18 Kur’ân, III/110 (ve buna paralel metinler).

19 Şu araştırmamızla karşılaştırınız: “*Les noms et les Statuts*”, *le probleme de la foi et des oeuvres en Islam*”, *Studia Islamica* içinde, Paris, 1956.

20 Krş., H.A.R.Gibb. *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, 1962, bölüm 14/3, ss. 196-207.

lecek mahiyette olup, özellikle bizim yukarıda geçen sözlerimizi doğrular niteliktedir. Şunu ilâve etmekle yetineceğim ki, tüm karışıklıkları önlemek için, “teoloji” teriminin müsteşrikler arasında ilm-i kelâmın tam bir tercümesi olarak mütalâa edilmesi artık bitsin ve asla unutulmasın ki, İslâm şeriatı dinî değerlerde zımnî birçok manalar ihtiva etmektedir. Gerçekten de İslâm toplumu, vahyedilmiş kanun (*şer'*) olarak Kur'ânî metin üzerinde merkezleşmiştir. Kelâmda hatta felsefede ortaya konan problem iman ve akıl değildir; söz konusu olan –burada ayırım çok mühimdir– aklın şeriate karşı oynadığı roldür. Çağdaş dil dahi bu görüş açısına sadık kalmıştır. İslâm ülkelerindeki modern üniversitelerde, fıkhn gerçekten büyük bir yer işgal ettiği şeriat fakültesi “Dinî Bilimler Fakültesi” olarak anlaşılmalıdır.

Netice olarak, fıkhn usûlü sahasında gerekli bilgileri edinmeden İslâm “teolojik” düşüncesinden hiçbir şey anlaşılamayacaktır. Veyahut daha ziyade şöyle diyeceğim: teoloji ismini almaya en fazla hak kazanan özetlemeler, içinde *usul-i fıkhn* ve kelâmın birbirine kavuştuğu *Usûl ed-Din* diye adlandırılmış olanlardır.

Şüphesiz Fârâbî “*İlimlerin Sınıflanması*” adlı kitabında kelâmın prensiplerinin tetkikini fıkhn kullanılışının ve incelenmesinin bir neticesi olarak görmüştür: “*mütekellim* (kelâmcı) *fakih*’in temel olarak kullandığı prensipleri hakim kıyor”<sup>21</sup>. Fakat bu görüş biraz kısmî, iki disiplinden birini diğerine bağlı kılmak için hayli endişeli bir fikir olarak kalmayacak mıdır? Kelâmın fonksiyonunu fıkhn usûlü tarafından belirlenen prensipleri müdafaa etmektir diye belirterek, sebep-netice bağıını ters çevirmek güç olmayacaktır. Bu durumda kelâm usûl-i fıkha göre ikinci derecede bir yer işgal eder.

Burada bize şunu hatırlatmak gerekir ki, kelâmın savunucuları ve yıkıcıları, büyük fikhî ekoller haline gelen anlayış guruplarına göre bölüşülüyorlar ve bu tespit sünnilîğin sınırlarını taşıyor. Şia, hariciye, Bağdatta mahkum edilen mutezile gibi hak mezhepler dışına taşan bir kısım çevrede, etkilerini icra etmeye devam ediyorlar. Sünnilikte eş'arî eğilimleri, şafiilerin tercihli ilgilerine sahip olmuşlar; sonraları bir muhalefet dönemini müteakip kuzey Afrika malikilîği içinde yaşama haklarına sahip olmuşlardır. Hanefilîğe gelince, *Mâturîdî* denen ekol onun kökenlerine o derece bağlı kaldı ki gerçekten bir *hanefî-mâturîdî* kelâmından bahsetmek daha doğru olur. Bu ekolün büyük temel metinleri hanefî “*akide*”leridir ki onlar Wensinek tarafından çok iyi tetkik edilmişler-

21 Fârâbî, *Ihsâ el-Ulûm*, zikri geçen iktibas.

dir<sup>22</sup>. Öyle görünüyor ki Wensinck Semerkandlı Mâturidî'nin (zaten az tanınan) eserlerini daha dolaysız olarak incelemiştir. Hanbeli akımı ve geçici zahiriye, iki fıkıh ekolü olarak kendilerini takdim ederler ve böylece ilm-i kelâmın meşruluğunu bile kabul etmeyi reddederler.

Kısaca: zıtlasma olduğu zaman; (hanbeliye, zahiriye gibi) çok şöhretli olan *akide* türleri üzerine dayanan usûl-i fıkıh kitapları, hasımla sadece münakaşa dialektiği metodunu saf dışı bırakarak, kelâmda ele alınan problemleri kendi hesaplarına gelecek şekilde sorumluluğu üzerlerine alırlar. Uyuşma olduğu zaman ise, (hanefiye, şafiiye ve bir noktaya kadar malikiye) kelâm ilmi "hukuk kaynakları" tarafından başlatılan birçok araştırmaların kendi kendini müdafaasının kullanılması ve bunun bir uzantısı haline gelir.

Bu durumda her şey, incelenen yazarların şahsî düşünce güçlerine bağlıdır. Büyük hanbelilerin çıkarı, bir yandan onların içe dönük araştırmaları, diğer taraftan bu araştırmanın halkın dindarlığı üzerindeki etkisindedir. Bu açıdan profesör Henri Laoust'un İbni Batta ve İbni Teymiye üzerindeki araştırmaları, profesör George Makdisi tarafından İbni Akil üzerinde yapılan çalışmalar, batılı anlamda hiç de sadece fıkıh veya hukuk araştırmaları değildir. Bu şekilde tahlile tabi tutulmuş metinlere başvurmadan, islâm düşüncesinin iman değerleri üzerinde verimli bir şekilde düşünülebileceğini hiç sanmıyorum. Meselâ bir İbni Teymiye'nin eserleri bir "teoloji" den çok Sanûsî, Bâjurî ve diğerleri gibi sonraki mütekellimlerin kitaplarından çok daha toplayıcı niteliktedir.

Fakat bu birkaç düşünceden hareket ederek, ilmi kelâma ait belli başlı eserleri incelemenin faydasız ve yararsız olduğu sonucuna varılmamalıdır. Bilâkis bu tür araştırmalar islâm ülkelerinin dini zihniyetini kavramak isteyen için kaçınılmazdır. İslâm düşüncesinin tarihi gelişimini takip etmek, ancak bize kalan mutezîli metinlere ve meselâ Eş'arî ve Bâkılânî'nin eserlerine başvurmakla mümkün olacaktır. Cüveynî, bilhassa Şehristânî, Fahreddin Râzî (*el-Muhassal*) Cürcânî ve Taftâzânî'de felsefenin, karşı koyanları üzerinde icra ettiği etkinin payını hissettiğimiz gibi, bazen -özellikle söz konusu olan Râzî ise- tamamen "teolojik" olarak adlandırabileceğimiz dolaysız bir açıklama gayretinin ortaya çıktığını da hissedebiliyoruz.

Kelâmı sadece kendi plânında tesbit etmek uygun olur: iman inançlarını doğrulama ve müdafa etmek ve onu, fırsat düştüğünde, ona en çok ters düşen diğer akım ve disiplinlerle tamamlamayı bilmek gerekir. Şa-

22 *The Muslim Creed* içinde, Cambridge, 1932.

yet devamlı olarak “kelâm”ı hristiyanlıkta aldığı manaya göre “teoloji” terimi ile karıştırmaya bir son verirsek, işte o zaman kelâmın islâm düşüncesinde oynadığı sınırlı fakat gerçek rol bizce daha iyi kavranabilir. Çağımızda ona karşı belli bir soğukluğun gün yüzüne çıkması şüpheli bir olgu değildir. Öyle görünüyor ki iki sebep bunu izah edebilir: İmanın gerekçe ve muhtevasını arayan, onu derûnî ve aynı bir hareketle, mü’min ve peygamber ümmetinin bir üyesi yapan şey hakkındaki bilgisini derinleştirmek isteyen bir müslüman, kelâm kitapları tarafından ancak hayal kırıklığına uğrattılır. Zira bu durumda kelâmdan, ona vermeye yetkilendirilenden çok daha fazla şey istenmiş olur. Hatta kelâma savunmacı plânı yönünden müracaat edilse bile, yine hayal kırıklığına uğranmış olacaktır. Çünkü bu durumda problematiğin yenilenmeyişi ve zamanın problemlerine uygulanamayışı tesbit edilmiş olacaktır.

Kelâmın uyarlanabileceği ve bilhassa orada “hukukun kaynaklarının” rahatça yerlerini bulacağı geniş bir *Usûl ed-Din* bütünlüğü çerçevesi içinde yerini alabileceğini söylemek bize düşmez. Din ilimlerinden herhangi birinin uyanışının şartlarını belirlemek, sadece islâm düşüncesine ait bir husustur. Burada söylenebilecek şey, “savunmacı bir kelâmın” hayatiyetine ve durmaksızın yenileşme kapasitesine bağlıdır. Fakat tüm yayılışı içinde, imanın verisini kendi hesabına geçirerek, geniş anlamda tamamen bir “teoloji” ye bağlıdır: Böylece keşfedilen saha islâmda ve hristiyanlıkta aynıdır.

Özet olarak: Kelâm ilmi asırlar boyunca geliştirildiği şekli ile çok geçerli bir araştırma alanıdır. Onsuz, islâm dinî düşüncesinin bir bölümü gözümüzden kaçacaktır. Şu kadar varki, kelâm ve teolojiyi, bu kelimenin hristiyanlıkta ve batı dillerinde aldığı manada eş anlamlı görmekten kaçınmalıyız. Bir taraftan, incelediği dinî inançların muhtevası herşeyden önce bir savunma veya doğrulama açısından kavranmıştır. İmdi bu imanın verisi ve hatta muhtevası, usul-i fikhın ortaya koyduğu zihni davranışlara ve birçok kavramlara yerleşmiştir. Bu noktadan bakınca, birçok defa kelâmın bazı hasımları bize şu veya bu mütekellimden daha çok yol gösterici olacaklardır.