

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 8, Temmuz-Aralık 2007

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 8, Temmuz-Aralık 2007

ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher

Yavuz KAMADAN

Editör/Editor-in-Chief

Faruk BEŐER

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Ahmet BOSTANCI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri ORMAN (İstanbul Ticaret Ü.) H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) / Hayati YILMAZ (Sakarya Ü.) İbrahim KALIN (College of the Holy Cross MA, USA) / İrfan İNCE (Sakarya Ü.) Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) / Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) / Murteza BEDİR (Sakarya Ü.) Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.) İsmail ALBAYRAK (ACU National, Avustralya) / Mehmet ÖZŐENEL (Sakarya Ü.) Muhammet ABAY (Marmara Ü.) / İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA) / Yavuz KAMADAN (Sakarya Ü.) / Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ahmet DAVUTOĐLU (Beykent Ü.)	M. Sait ÖZERVARLI (İSAM)
Ahmet GÜÇ (Uludağ Ü.)	Mehmet BAYRAKDAR (Ankara Ü.)
Ali ERBAŐ (Sakarya Ü.)	Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)
Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Ü.)	Mesut OKUMUŐ (Hitit Ü.)
Bilal GÖKKIR (S.Demirel Ü.)	Muhsin AKBAŐ (O.Mart Ü.)
Cağfer KARADAŐ (Uludağ Ü.)	Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
E. Sait KAYA (İSAM)	Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Ejder OKUMUŐ (Dokuz Eylöl Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Ferhat KOCA (Hitit Ü.)	Ö. Mahir ALPER (İstanbul Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.)	RaŐit KÜÇÜK (Marmara Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (Marmara Ü.)	Recep KAYMAKCAN (Sakarya Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ü.)	Suat YILDIRIM (Marmara Ü.)
M. Ali BÜYÜKKARA (O.Mart Ü.)	Őükrü ÖZEN (İSAM)
M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Murtaza BEDİR / Murat SÖLÜN / İsmail ALBAYRAK / Faruk BEŐER / Ali DURUSOY
Ahmet KAYACIK / Erdinç AHATLI / Ahmet YÜCEL / Adil BEBEK
Hatice Kelpetin ARPAGUŐ / Sadık KILIÇ / Hamza ERMIŐ / Ahmet BOSTANCI / İlyas ÇELEBİ
Süleyman AKKUŞ / İbrahim ÇAPAK / Ömer AYDIN / Cağfer KARADAŐ

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim / Communication

Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60 /155 GSM: +90 (532) 706 73 67

Web: <http://www.usuldergisi.com>, E-posta: abostanci@hotmail.com, bostanci@sakarya.edu.tr

Ocak 2008

İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler

Süleyman AKKUŞ*

Ibn Khaldun's approach to Islamic Theology and his critics to it

The aim of this study is to present Ibn Khaldun's approach to Islamic theology and to evaluate his critics to it. For this reason, on the basis of his classical work the *al-Muqaddimah*, this article aims to determine Ibn Haldun's views regarding Islamic theology. Then, Ibn Khaldun's thoughts on Islamic theology are evaluated critically.

Key Words: Islamic Theology, Umran, Science. Classification of sciences.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Umran, İlim, İlimler tasnifi.

İktibas / Citation: Süleyman Akkuş, "İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler", *Usûl*, 8 (2007/2), 109 - 138.

Giriş

Tarihçi, sosyolog, filozof ve devlet adamı olarak bilinen İbn Haldûn (ö. 808/1406) ilimler ve ilimler tasnifi konularında da değerlendirmelerde bulunmuş çok yönlü bir bilim adamıdır. Biz bu makalemizde onun ilimler tasnifi ve toplum konusundaki görüşlerini genel hatlarıyla ele alıp kelâm ilmi ve ona yönelttiği eleştiriler üzerinde durmaya çalışacağız.

Bilindiği gibi inanç esasları gelişen toplum şartlarıyla farklı kültürlerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu doğrultuda İslâm inançlarını savunmayı hedefleyen kelâm ilmi de bu gelişmelere paralel farklı tavırlar ortaya koymuştur. Bu, toplumsal değişimin tabii bir sonucudur.

İbn Haldûn'a göre insan tabiatı gereği medenidir.¹ Yaşadığı toplumdan etkilenir. Bir anlamda toplumun aynasıdır. Doğuştan getirdiği bazı kabili-

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ABD öğretim üyesi (Yrd. Doç. Dr.), sakkus@sakarya.edu.tr

yetleri dışında bilgi ve ahlâkını yansıtan bir yönünden söz edilemez. O, düşünebilme özelliğiyle diğer canlılardan ayrılmıştır. İnsandaki fikir melekesi, hissin ötesindeki formlar üzerinde tasarrufta bulunmak; analiz ve sentez faaliyetinde bulunmasıdır. Nitekim “*Allah size kulak, göz ve kalp vermiştir*”² âyetindeki *efide* (kalpler) kelimesinin anlamı da budur. Bu fikrin üç muhtelif derecesi vardır. Birincisi doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayıran temyiz aklı, ikincisi insanın kendi cinsleriyle olan irtibatında, onları sevk ve idarede ihtiyaç duyduğu tecrübî akıl, üçüncüsü ise pratikle ilgisi olmayan ilim ya da zan meydana getiren nazarî akıldır.³

İnsanın günlük hayatındaki eylemleri bir plana göredir. Bu eylemin belirli kademeleri vardır. Yapmak istediğimiz bir eylemi öncelikle zihnimizde oluşturur, bu plana göre hayata geçiririz. Bunlar arasında sebep netice yönünden bir sıralama ve bağ da söz konusudur. İnsan temelde diğer canlı varlıklardan eylemlerindeki intizamla ayrılır. Zira insan dışındaki diğer canlıların eylemlerinde bir intizam yoktur. Örneğin hayvanlarda insanlardaki gibi bir irade bulunmaz, onların idrakleri hisleriyle gerçekleşir. Evrende anlamlı olan duyu ve idrakler belirli bir düzenle birbirine bağlanabilir. Burada İbn Haldûn insanla diğer canlılar arasındaki irtibatı açıklamaya çalışır. Muhtemelen âlemdeki bu düzen sayesinde diğer canlı varlıklar insanın emrine verilmiştir. Ona göre Allahın yeryüzünde bir halife yaratacağım buyurmasının⁴ nedeni de budur.

İnsanı diğer canlı varlıklardan ayıran düşünebilme yeteneği, sebep-netice arasındaki bağın güçlülüğü, insanın da güçlülüğünü gösterir. Bu düşünce yeteneği başka diğer özellikleri de desteklemektedir. İnsan fikren yetkin bir varlık olmakla birlikte, irade ettiği tüm ihtiyaçlarını tek başına gideremez. Bu nedenle başkalarına muhtaçtır. Bu nedenle onun topluma ihtiyaç duymasının iki nedeni vardır. Birincisi, geçimini sağlaması ve ekonomik ihtiyaçlarını giderme zorunluluğu hissetmesidir. Bu ise paylaşımı, iş bölümünü gerektirir. Çünkü her insan ihtiyaç duyulan bütün zanaatları/sanatları öğrenemez. İnsanların geçimlerini sağlamak için bir arada

¹ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvahid Vâfi, Kahire tsz., I, 337, III, 1012.

² Mülk 62/23.

³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1012-1015.

⁴ Bakara 2/30.

yaşamalarının nedeni budur. İkincisi ise barınmak ve korunmak zorunda olmasıdır. Çünkü insanlar köyler ve şehirler kurarlar. Bu yerleşim birimlerinin korunması için askerî düzeyde örgütsel güce, insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir kanuna ve kanun koycuya ihtiyaç vardır.

İbn Haldûn'a göre insanları hayvanlardan ayıran en önemli farklardan biri de insanların sanat ve ilim yeteneklerine sahip olmasıdır. Diğer canlı varlıklardan fikir ve fiziki gücü temsil eden yönüyle farklıdır. Bu yönüyle tehlikelere karşı kendini savunmaya çalışır. Bunun için dayanışmaya ihtiyaç duyar. Dayanışma bir arada yaşama kültürünü ve kurallarını beraberinde getirir. İbn Haldûn, "İnsanın ihtiyaçlarını tek başına elde etmeye gücü yetmez" diyerek sosyal hayatı bir zaruret olarak görür. Ona göre toplum, fertlerden oluşan, dayanışma, işbirliği ve inançlar ile dış etkiler gibi kendine özgü şartları ve biçimlendirici ilkeleri bulunan zorunlu bir varlıktır. Dünya, ancak toplum ile bayındır bir hale gelebilir.⁵ Bunun temel nedeni insanın toplum tarafından kendisine şekil verebilmesini sağlayan yetenek ve özelliklere sahip olmasıdır. Bu yeteneklerin başta geleni insan davranışının esnekliğidir.⁶

Tabiatın bağlı bulunduğu fizikî kuralları olduğu gibi toplumsal yapının da kendine özgü sosyal kanunları vardır. Tabiat kanunlarında art arda gelen bir olaylar silsilesi söz konusudur. Bunların her biri doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılmıştır. Müşahede edilen olaylar zincirindeki sıra, kelâmcıların ifade ettiği âdetten ibarettir.⁷ Bu anlamda sosyal olaylar arasında da bir sebepler ilişkisinden bahsedilebilir. Her ne kadar zorunluluk fikri anlamında olmasa da bu, tarihi ve beşerî olayların genel ruhuna hitabeden olaylar arasındaki genel geçer kuralları dikkate alan *umran* fikridir. Bu temel düşünce İbn Haldûn'u, *umran*'ı bir sistem haline getirmeye sevk etmiştir. Bu fikrin esası, olaylar arasındaki bağlantıların sisteme dâhil edilmesidir. *Umran* ilmi altında yapmak istediği aslında bellidir. Tarihi olaylar nasıl değerlendirilmelidir? Tüm tarihi rivayetler bilgi ifade etmesi bakımından aynen alınmalı ve değerlendirilmeli midir? İbn Haldûn'un

⁵ Zeki Aslantürk- M. Tayfun Amman, *Sosyoloj* İstanbul 2001, 118.

⁶ Suphi Dönmezer, *Toplumbilim*, İstanbul 1994, s. 52.

⁷ Harry Austryn Wolfson, "İbn Haldûn'a Göre Allah'ın Sıfatları ve Kader", çev. Süleyman toptrak, SÜİFD, Konya 1986, Sayı, 2, s. 215.

umran'dan amaçladığı, tarihî konularda doğru ve gerçek olan toplumsal olayların, yalan ve asılsız olan haber ve rivayetlerden arındırılması, ayıklanması, hurafelerden arınmış bir tarih oluşumunun sağlanmasıdır. Bir rivayet ve haberin, şimdiki sosyal hayatta gerçekleşmesi imkânsızsa, geçmiş şartlarda da imkânsızlığına hükmedilmelidir. Bu nedenle yapılması gereken geçmiş olayları tanımlayan, tarih ve onun malzemeleri çok iyi irdelenmeli, analizleri yapılmalı, daha sağlıklı bir yapıya kavuşturulmalıdır.⁸ Zira tarih, medeniyet, beşeriyet ve kültür birbirlerinden soyutlanamazlar. Örneğin insanın içinde yetiştiği kültürü onun gelenekleriyle iç içe varlığını sürdürür. Kültürün bu anlamdaki sürekliliği, insanın gruptan öğrenebilmesi yeteneğine dayanır. İnsanın belirli bir tarzda hareket edebilmesinin nedeni, belirli bir kültür geleneği içinde doğmuş ve yetişmiş olmasıdır. Kültürel gelenekler insanın hareket ve tavırlarını belirlemektedir.⁹

İbn Haldûn'un bu medeniyet merkezli dönüşüm projesinin temel dinamikleri arasında toplumsal değişim yatmaktadır. Beklide en çok söz ettiği hususlardan biri farklı kelimelerle ifade ettiği değişimdir. Bu değişim belirli fertlere, nesnelere özgü değildir. Evrendeki her şey sürekli bir değişim içindedir. Bu nasıl olmaktadır? Bir başka ifadeyle değişimin iyi ya da kötü olması, insanların hayrına mı yoksa şerrine midir? Hem İbn Haldûn ve hem de başkalarını göz önünde bulundurduğumuzda sorunun tek bir cevabının olmadığı görülür. Ancak bu konuda en ilkel toplumlardan en medeni toplumlara varıncaya kadar iyimser ve kötümser düşüncelere rastlamak mümkündür. Her dönemin şartları dikkate alındığında kendi içinde artı ve eksileri olabilir. İbn Haldûn merkezli düşündüğümüzde toplumsal değişim kaçınılmazdır. İnsanın doğması, büyümesi, yaşlanması, ölmesi gibi toplumların da doğup, gelişip, zirveye çıkarak yavaş yavaş dağılıp yok olması bir yasadır. Bu *umran*'ın doğasına özgü, tarihi olayların sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak gerçekleşir.¹⁰

⁸ İbn Haldûn, *a.g.e.*, I, 33.

⁹ Suphi Dönmezer, *a.g.e.*, s. 100.

¹⁰ Atilla Arkan, "İbn Haldûn'un Felsefe Anlayışı ve Eleştirisi", *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sakarya, 2006/1, sayı. 12, s. 20.

1. İlim ve İlimler Tasnifi

Disiplinler tarafından ilim ve ilimlerin tasnifi farklı şekillerde yapılmaktadır. Bunun temel nedeni bağlı bulunduğu ortamdır. İslâm diniyle ilgili ilimler alanında ilim kavramı, özellikle iki temel kaynak; Kur'an ve Sünnet esas alınarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede Kur'an'da ilim kelimesi daha ziyade ilâhî bilgi anlamında kullanılmakta, bu ilahi bilgi hakkındaki insanın bilme melekesi çeşitli şekillerde vurgulanmaktadır. İslâm medeniyetinde farklı zaman dilimlerinde değişik kültürlerle karşı karşıya gelme, bilinenlerin bir merkeze göre tasnif edilmesini doğurmuştur. Bu tasnif her ilim dalının sahasını, sınırlarını, konularını belirleme, dini olup olmama temelinde kendi içinde bir taksime tabi tutulma ihtiyacını doğurmuştur. Bunun en bariz göstergesi tarihi gelişmelerle ilimlerin öncelikle dinî ilimler ve felsefi ilimler olarak tasnif edilmesidir. Bu ayırım, din-felsefe ilişkileri probleminin sürekli canlı tutulmasının yanı sıra birinin diğerine oranla öncelikli olarak değerlendirilmesi problemini de beraberinde getirmiştir. Ancak ilimlerin tasnif edilmesindeki temel yaklaşımlar sadece bu yönüyle teolojik veya metodolojik olmamıştır. Konuları yönüyle birbirlerinden ayrı olmaları ontolojik açıdan da tasnif edilmeleri fikrini doğurmuştur.¹¹ Ancak İslâm felsefesi geleneği içersinde Kindî, Fârâbî, İbn Sîna'nın ortaya koyduğu ilimler tasnifinin hareket noktası amaç ve konusuna göre olmakla birlikte İslâm'ın belirgin olduğu anlayış zemininde kaynağına göre yapılan bir tasnifin esas alındığı görülür. Böyle bir yaklaşımın insanın günlük hayatını tanımlayan bilgilerin kaynağının akıl ya da vahiy olmasıyla ilintili olması bir tarafa, dinin belirleyici olması, dini bilginin taksim edildiği ilimler bloğunun, diğer ilimlere karşı daha ön planda olmasını sağlamıştır. Bunun yanında Aristo'nun ilimleri temelde nazarî ve amelî olarak tasnifi, akla dayanan ve tek tip bir ilim anlayışı olarak kabul edilmiştir. İslam düşüncesi ve ilimler tarihinde Aristocu ilimler şemasını bütünüyle kabul eden, İslâmî ilimleri bu şemaya dahil eden anlayışlar olmuştur. İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) ilimler tasnifiyle ilgili eserleri günümüze ulaşmamışsa da yazdığı bir esere dayanarak ilimler tasnifinde riyazî ilimleri dörde ayırdığını görmekteyiz. Buna göre riyazî ilimler; hesap

¹¹ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul, 2001, s. 91.

ilmi, telif ilimi, geometri ve nücûm ilimlerine ayrılmaktadır.¹² İlk ilimler tasnifi olarak kabul edilen Farâbî'nin *İhsâu'l-ulûm* adlı eseri ise Aristocu şema temel alınarak İslami ilimlerin uyarlanmış bir tasnif çalışması intibai-ni vermektedir.¹³ Eserde ilimlerin en genel anlamıyla beş bölüm halinde nazari ve ameli ilimler olarak değerlendirildiği, fıkıhla kelâm ilimlerinin ameli ilimlere dahil edildiği görülmektedir.¹⁴ Onu izleyen dönemde İbn Sînâ'nın da konuya yaklaşımı aynı olmakla birlikte kelâm ilmine ayrıca yer verilmemiştir. Onun metafiziği Aristoteles metafiziği ve Yeni Plâtoncu öğelerle kelâmın birleşimidir.¹⁵ Kelâm ilminin konuları arasında yer alan ilahiyat, nübüvvet, âhiretle ilgili konular metafiziğin alt bir dalı olarak değerlendirilen ilahiyat/teoloji içerisinde ele alınmıştır. Bu yaklaşım Gazzâlî sonrası felsefî kelâm olarak adlandırılan bir yaklaşımdır. Bu ise bir yönüyle aklî ilimler içerisinde değerlendirilen felsefenin, dinî ilimler tasnifinde, hatta Farâbî'nin amelî ilimlere dahil ettiği İbn Sîna'nın dini ilimlerle eşit konumda değerlendirdiği kelâm ilminin, birbirine karıştırıldığı bir durumdur. İbn Haldûn'un tenkit konusu yaptığı da budur.

İbn Haldûn öncesi ilimler tasnifi konusunda Hârizmî (ö. 385/995) ilimleri şer'î/dinî ilimler, Grekler ve öteki uluslardan alınmış yabancı ilimler olarak tasnif etmekte, fıkıh, kelâm, nahiv, kitâbet, şiir ve ahbârı dinî ilimlerden saymaktadır. Onun temel İslâm ilimleri altında fıkıh ve kelâmın yanında tefsir ve hadis ilimlerine yer vermemesi ise dikkat çekicidir.¹⁶

Konuyla ilgili bir diğer örneği de İhvân-ı Safâ'yı verebiliriz. Bu grup ilimleri, riyâzî ilimler, mantık ilimleri, tabiî ilimler ve ilâhiyat ilimleri olarak taksim etmektedir. Bu ilimlerden ilâhiyat ilimleri başlığı altında

¹² İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1983, s. 105-106.

¹³ Murtaza Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Naklî İlimler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 15, 2006, s. 5.

¹⁴ Farâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1990, s. 54.

¹⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995, s. 130.

¹⁶ Konuyla ilgili olarak bk. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 48-52; İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad, Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996, s. 217-218.

kelâm ilminin ulûhiyet, nübüvvet gibi temel konularına yer verilmekte, kelâm ilminden ayrıca söz edilmemektedir.¹⁷

İbn Haldûn öncesi ilimler tasnifi konusunda örnek verilmesi gereken bir önemli şahsiyet de Gazzâlî'dir. Zira onun düşüncelerinin, sadece İbn Haldûn üzerine değil İslâmî ilimler alanında bütün ilim dallarında etkisi görülmüş ve hala günümüzde de devam etmektedir. İslâmî ilimlerde mütekaddimîn ve müteahhirîn ayrımının ağırlıklı olarak Gazzâlî'yle başlatılması bunun bir göstergesidir. Onun farklı kitaplarında, hareket noktasına göre ilimler tasnifi konusunda değişik değerlendirmeleri olmakla birlikte en temel tasnifinin aklı ilimler ve dinî ilimler olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸ Bir diğer husus olarak kelâm ilmini zamana ve konumuna göre farz-ı kifâye görmesi ve hatta halkın kelâm ilmine uzak tutulmasının sağlanması düşüncesi, İbn Haldûn dahil sonrası için etkili olan bir yaklaşımdır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin eserlerindeki farklı yaklaşımını, dönemsel bakış açılarındaki tutum değişikliğini, şartlara ve duruma göre hareket ettiğini söyleyebiliriz. “Beni tatmin etmeyen kelâm ilminin başkalarını da tatmin edemeyeceğini iddia edemem” demesi bunun en güzel örneğidir.¹⁹ Nitekim Gazzâlî “Sen insanları Allah yoluna hikmetle, güzel ve makul öğütlerle dâvet et, gerektiği zaman da onlarla en güzel tarzda mücadele et”²⁰ âyetinde emredildiği gibi çağrıda bulunanların üç grup olduğuna vurguda bulunarak, her şeyin yerli yerine konulması gerektiğini belirtir.²¹

İbn Haldûn klasik felsefe geleneği içinde yer alan Müslüman bir düşüncüdür. Bu tavrını ilim anlayışı ve ilimleri tasnifinde de sürdürür. Her şeyden önce ilim, İbn Haldûn'a göre bir melekedir, bilgiler yığını değildir. İnsan yaşadığı toplumla etkileşim halindedir. Bu hayatla ilgili bilgisi toplumsal şartların değişmesiyle değişmektedir. Onun bu yaklaşımı kelâm ilmini, “insana dini kuranın açıkça anlattığı belli düşünce, fikir ve işleri

¹⁷ Ârif Tamir, *Resâilü ihvan-ı safa*, (mukaddime), Beyrut 1990, s. 35.

¹⁸ Gazzâlî'nin ilimler tasnifinin değerlendirilmesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Murteza Bedir, a.g.m., s. 222-223.

¹⁹ Bk. Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i 'tikâd*, Kahire ts., s. 7; *el-Münkizu mine'd-dalâl*, çev. Ahmed Davudoğlu vd, İstanbul, 1970, s. 24; *İhyau ulûmiddîn*, Beyrut 1997, I, 23. Ayrıca Gazzâlînin kelâm ilmiyle ilgili görüşlerinin ayrıntılı değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî”, (Kelâm İlmindeki Yeri), *DİA*, III, 505-507.

²⁰ Nahl 16/125.

²¹ Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keâm*, Beyrut, 1986, s. 140.

muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyin söz ile yanlışlığını göstermek iktidarını kazandıran bir meleke” olarak tanımlayan Fârâbî'nin düşüncesiyle benzerdir. Bir şeyi diğerlerinden ayırt etme melekesi, bir ilim disiplininin alanını bilme haline gelmektedir.²²

Bilgiyi anlamada öncelikle insan evren ilişkilerine bakılmalıdır. Doğru bir vicdanî kanaatle baktığımızda üç âlemin varlığına şahit olmaktadır. Bilgilerimiz de bu üç âlem hakkında düşüncelerimizden ibarettir. Birincisi “his âlemi” dediğimiz algılar âlemidir. Bu âlemi hayvanlarla ortak olduğumuz duyu organlarıyla biliriz. İkinci âlem, beşerî âlemidir. Burada insanlara özgü düşünce yer alır. Bununla da insanî nefsimizi biliriz. İnsanî özelliğimizi ilmî idrakimizle bilmekteyiz. Üçüncüsü de ruhlar ve melekler âlemidir. Bu âlemden farklı yapılarda olmalarına rağmen, bizdeki eserleriyle bilinip idrak edilen varlıklar bulunmaktadır. Bu âlemlerle ilgili bilgilerimiz genel bilgilerdir. Filozoflar mantıkla ilgili eserlerindeki açıklamalarında kesin delilleri şart koşarlar. Kesin delille ispat edilmenin şartı ise, ispat edilenlerin, açık olmasıdır. Oysa ruhanî varlıkların mahiyetleri meçhuldür ve onlar hakkında bilgi sahibi olacağımız tek kaynak iman esaslarının açıkladığı ve sağlamlaştırdığı şeriatlardan öğrendiklerimizdir.²³ İbn Haldûn, insan bilgisinin sınırlılığı çerçevesinde şeriata duyulan ihtiyacı belirlerken aynı zamanda nasıl bir özelliğe sahip olduğunu; bilinen şeylerin formlarının, insanların zatlarından sonra meydana geldiğini belirtir. Bu nedenle insan bilgisi tümüyle sonradan kazanılmış bir bilgidir. İnsan bilinenlerin formlarına sahip oldukça, yavaş yavaş gelişir ve bu, ölümle kendi formuna ve maddesine bürünüp tamamlanana kadar devam eder. Bu özellikleriyle insan tabiatı gereği bilgisizdir. Ancak kazanımı ve buna ilişkin teknikleri itibariyle bilgilidir.²⁴

İbn Haldûn'un bu yaklaşımlarını âlem tasavvurunu göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. Sınırlı olan varlıkla ilgili bilgi için öncelikle varlık kategorilerinde olduğu gibi bilgiyle ilgili kategorilere gidilmesi gerekir. Dışımızdaki evren bilgisine bu şekilde ulaşabiliriz. Dinlerin bize aktardığı ilahî bilgi bu anlamda inanan bir varlığı gündeme getirecektir.

²² Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1990, s. 133.

²³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1013-1014.

²⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1017, 1018.

İnsan öncelikle sınırlı bir varlık olduğunu idrak etmelidir. Böylelikle, duyu organlarıyla anlaşılabilen bir alan ötesindeki evren ve oradaki varlıklar hakkında bilgi sahibi olabilir. İnsanın sınırlı bir varlık olmasıyla bilgilerindeki eksiklikler peygamberlerin bilgileriyle giderilecektir. Bu temel düşüncesi basit ve mürekkep âlemlerdeki bütün varlıkların yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya doğru tabii bir tertip içinde sıralanmaları tezine dayanır. Buna göre varlık kategorileri, madde, bitki hayvan, insan ve meleklerden ibarettir. Bunların her biri bir âlemi oluşturur. Buradan İbn Haldûn varlık katmanlarında insanın yer aldığı beşerî âlemlerle bu âlemin üzerinde yer alan ruhânî âlem arasında irtibatı sağlamada peygamberlerin aracılık yapmalarına dikkat çekmektedir. Peygamberler, melekler âleminde hemcinslerine tebliğ etmekle yükümlü olduğu vahyi almış olarak insanlığa geri dönmektedir. Bu konuda söylenmesi gereken delil Kur'an'ın "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Bana, tanrınızın bir tek Tanrı olduğu vah yediliyor. O'na doğrulun (O'na yönelerek işlerinizi düzeltin), O'ndan mağfiret dileyin."²⁵ âyetidir.²⁶

Bu genel bilgilerden de anlaşılacağı gibi, İbn Haldûn ilimleri İslâm geleceğine uygun olarak tabii/aklî ilimler ve naklî ilimler olmak üzere iki ana başlıkta toplamaktadır. Onun, ilimler tasnifinde, aklî ve dinî ilimleri birbirinden ayırmasının nedeni; bu iki ilim grubunu gerek kaynakları, konu ve sorunları, gerekse yapıları, amaçları ve gelişme çizgileri bakımından birbirinden tamamen farklı görmesidir.²⁷ Tabii ilimlerden kastedilen ilimler felsefî ilimlerdir. Felsefî ilimler insanların düşünceleriyle geliştirdikleri, bir sonuca vardıkları ilimlerdir. İnsan, fikriyle bunlara vakıf olabilir. Beşerî idrak vasıtaları ile konularını, problemlerini, burhan şekillerini ve öğretim metotlarını anlayabilir.²⁸ İbn Haldûn'a göre naklî ilimler naslara dayanır. Bu ilimlerde, ferî olan meseleleri, aslî olanlarına ilhak etmenin dışında akıl için bir mecal yoktur. Bu ilimlerdeki furuâtı, usûle ilhak etmenin sebebi de ard arda gelen ve çağlar boyu sürüp giden cüzî hadiselerin, mücerred vaz yolu ile, küllî nitelikte olan nakle doğrudan dahil olmamasından ileri

²⁵ Fussilet 41/6.

²⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1018.

²⁷ Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara 1987, s. 408.

²⁸ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul 1991, s. 294.

gelmektedir. Bundan dolayı, bir çeşit kıyas yolu ile fer'î asla, (cüz'ü kü'l'e) ilhak etmeye ihtiyaç hâsıl olmuştur.²⁹ İbn Haldûn'un sözünü ettiği bu durum, kıyası kabul edenlerin delil olarak ileri sürdükleri temel gerekçelerden biridir. Zira Kitap ve Sünnetin nassları mutlaka sınırlıdır. Ancak hayattaki hadiseler ise sınırsızdır. Sınırlı olan, sınırsız olanı kapsayamaz. Bundan dolayı nassların ihtiva ettiği yahut işaret ettiği veya nasslardan çıkarılması mümkün olan illet ve manaları nazarı dikkate alarak, hakkında nass bulunan hükmü, hükmün illetinin bulunduğu her hadiseye uygulamak gerekir. Böylece daha önceden meydana gelmemiş ve hükmü hakkında nass bulunmayan tüm yeni hadiseler hakkında cevap verilebilecektir³⁰ Gelişen şartlarda olayların sürekli değişebilmesi, yeni ortaya çıkan cüz'î meselelerin nakledilen küllî meselelerde yer almaması cüzî meselelerin küllî meselelere kıyas edilmesini doğurmuştur. Ancak yapılan bu kıyasın da, nakledilen haberdeki sabit bir hükme dayanması gerekir. Dolayısıyla onun kaynağı da nakil olmuş olur. Kıyasın yapılmasını emreden nakildir. Nakil olmasa kıyas da olmayacaktır. Zira kıyas yeni bir hüküm koymaz, nakilde var olan hükmü ortaya çıkarır. Bu nedenle bu kıyas aklî değil, naklîdir. Başka bir deyişle İbn Haldûn'a göre aklın, naklî ilimlerde kullanımında söz konusu olan sadece mantıkî bir çıkarsama aracı olarak kullanılmasıdır, yeni bir hüküm koyması değildir.³¹ Aklın işlevi nakilde mevcut olan bir hükmü yeni şartlar doğrultusunda kıyas metoduyla ortaya çıkarmaktır. Naklî ilimlerde aklın kullanılmasının nedeni; *umran'ın* gelişmesi sonucunda insanların ihtiyaçlarına dinin cevap vermesidir. Çünkü *umran'ın* gelişmesi sonucunda insanların ihtiyaçları ve problemleri artar, bu ihtiyaçları karşılamak için dinî ilimler oluşur. Bu ilim dalları naslardan, toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak yeni çözümler üretir. Bu nedenle naklî ilimler bu yolla halkın istifadesini kolaylaştırır. İlimlerin, İslâm uygarlığının gelişmesinden sonra ortaya çıkmasının sebebi de *umran'ın* gelişmesidir.³²

²⁹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1018.

³⁰ Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, Dersaadet, İstanbul, ts., s. 223; Abdulvahhâp, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-fıkh)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1985, s. 239.

³¹ Arslan, *a.g.e.*, s. 407-408.

³² İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1027-1028.

Naklî ilimlerin temel kaynağı Kitap ve Sünnettir. Bu ilimler Kitap ve Sünnet'in daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bu nedenle naklî ilimlerden tefsir, kıraat, hadis, fıkıh usûlü, fıkıh, kelâm ilimleri öğrenilmelidir. Sözü edilen ilimler İslâm ümmetine özgü ilimlerdir. Diğer milletlerde benzeri ilim dalları bulunmakla birlikte bu ilim dalları diğerlerinden farklıdır. Üstelik bunun temel nedeni İslâm şeriatının diğer şeriatların hükmünü nesh etmesidir. Naklî ilimler İslâm toplumlarında sonraları oldukça revaç bulmuş, her bir ilim dalında kendine özgü terminojiler, metotlar gelişmiş ve bu sahanın seçkin temsilcileri çıkmıştır. Bu konuda söylenmesi gereken önemli nokta *umranın* gerilemesiyle ilim ve öğretim sisteminin de kesintiye uğramasıdır.³³

Aklî ilimler konusunda ise söylenmesi gereken onların herhangi bir topluma özgü olmadığıdır. Bütün toplumlarda bu ilimlere yönelen, onlar üzerinde araştırma ve incelemeler yapanlar bulunmaktadır. *Umran* ve medeniyet yönünden gelişen toplumlarda aklî ilimler de gelişmiştir. Bu ise iktidar ve güce bağlıdır. Bir anlamda asabiyet bağı güçlü olan toplumların *umran* ve medeniyetleri de gelişmiştir. Bu ilimlerin Müslüman toplumlarda gelişmesi ve öğrenilmesinin belirli nedenleri bulunmaktadır. Her şeyden önce İslâm'ın doğuşunda Müslümanların hayat tarzları oldukça sade ve basittir. Zamanla fetihlerle İslâm'ın yayılması farklı kültür ve geleneklerle karşılaşma, Müslümanların gayrimüslimlerden aklî ilimleri öğrenmeleri bu temel nedenler arasındadır. Üstelik insanın tabiatında mevcut merak ve öğrenme arzusu da bunu doğuran nedenler arasındadır.³⁴

2. Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Eleştirileri

Sözlük itibarıyla itaat ve karşılık anlamında din, ıstılahta akıl sahiplerini, peygamberlerin bildirdiği hakikatleri benimsemeye çağıran ilahi buyrukların tümüdür. İlahî buyruklar, usûlü'd-dîn ve furûu'd-dîn olmak üzere iki ana temelden oluşmuştur. Usûlü'd-dîn, itikâdî konuları, furûu'd-dîn ise amelî hükümleri içermektedir. Her iki alanda değerlendirilebilecek ahlâkî

³³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1027, 1028.

³⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1119.

konular ise, genel bir yapıya sahiptir.³⁵ Bilindiği gibi din, insanların bireysel ve toplumsal hayatlarına yönelik kuralları içerir. Buna göre itikâd ve ahlâk, bireysel hükümler şeklinde kabul edilebilir. Bununla birlikte bazı ahlâkî değerler, toplumsal yargı olarak benimsendiği için, sosyal hukuk dolayısıyla furûu'd-dîn bağlamında da ele alınabilir.

İslâm dininin akaid esasları amentüde altı noktada hülâsa edilmiş, âlimler tarafından bazen üçe indirgenmiş ve bunlara usûl-i selâse olarak adlandırılmıştır. Allah'a iman, nübüvvet müessesine iman ve ahirete iman olan bu üç esas ikinci bir irca amelîyesiyle tek asılda hülâsa edilebileceğine kanaat getirilmiştir. Bu da "aslu'l-usûl" olan ulûhiyet olarak belirlenmiştir. Bu bire indirgeme düşüncesinin dayanağı diğer iman esaslarının "ulûhiyyet" esasına dayanmış olmasıdır. İlk dönemlerde ilm-i tevhd ve's-sıfat olarak isimlendirilen Selefîyenin akaidi "Allah'ın zatı, sıfatları ve bilhassa birliğinden bahsetmeyi esas almıştır. Bununla birlikte kelâm ilminin geçirdiği tarihi süreçte İslâm akaidinin üç asıl konusu tanımlara yansımış, kelâm konuları ulûhiyet nübüvvet ve semiyat sıralamasıyla ele alınmıştır. Tanımlarda bu üç esasın birbiri dahilinde kabul edilmesinin yanında dönemlere ve şartlara göre açıkça üç esas da zikredilmiştir. Son dönem kelâmcılarından Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) tanımı bunun en iyi örneğidir. O kelâm ilmini; Allah teâlâ hazretlerinin zât ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete ait meselelerden, mebd ve mead itibarıyla varlıkların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilim,³⁶ olarak tanımlayarak, tanımında bu üç asla yer vermiştir.³⁷

Bu tanım öncesinde İbn Haldûn'a kadar kelâm ilminin bir takım evreler geçirdiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Tarihî gelişim sürecinde farklı faktörler nedeniyle isimleri, tanımı, konusu ve gayesi dönemsel farklılıklar göstermiştir. Nitekim kelâm ilkelerinin ve bu ilkeleri savunacak yardımcı unsurların asra göre değişiklik gösterebileceği bu ilim mensupla-

³⁵ Geniş bilgi için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 11 vd.; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 2001, s. 79 vd.

³⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm*, İstanbul 1972, s. 5.

³⁷ Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id: İslâm Akâidi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, 93, 100; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (nşr. Muhammed Abdurrahman), Beyrut 2003, s. 266; Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulü-mi'd-dîn* (nşr. Muhammed Ali Beyzavî), Beyrut 2002, II, 20-21.

rınca genel bir prensip olarak kabul edilmiştir.³⁸ Klasik dönemde, kelâm ilminin en belirgin özelliği, Aristo mantığının İslâm'a yabancı görülüp ondan uzak durulmasıdır. Bunun yerine rey ve içtihadı dayalı "usûl" ilminde kullanılan metotlar tercih edilmiştir.³⁹

Bu çerçevede mütekaddimîn âlimleri, hakikate ulaşmak için bir takım metotlar geliştirmişler ve bunlara itikâdî esaslar kadar büyük önem atfetmişlerdir. Özellikle Bâkîllânî, Eş'arîliği yeniden gözden geçirerek bu mezhebi akli ve nazari esaslarla güçlendirerek akılcı bir kelâm sistemi kurmuştur.⁴⁰ Nazar ve delillere temel teşkil eden akli öncüller oluşturmuş, iman esaslarını bunlar üzerine bina etmiştir. Bu esasları, akideyi korumak ve savunmak için temel olarak kabul etmiş, daha da önemlisi, geliştirmiş olduğu prensipleri kendilerine itikâd edilmesinin zorunlu olması bakımından imanî akidelere tabi kılmıştır.⁴¹ Atom nazariyesi ve in'ikâs-ı edille gibi akli delilleri⁴² bu kaidelere ve esaslara istinat ettirdiği kabul edilmiştir. Bunun neticesi olarak o, iman esaslarıyla ilgili delillerin yahut dayandığı öncüllerin iman esaslarının kendileriyle aynı mevkie sahip olduğu ve bu sebeple onlara karşı bir saldırının iman esaslarına karşı bir saldırı olduğu sonucuna varmıştır.⁴³

V/XI. yüzyıl, kelâm tarihinde önemli bir dönem noktası olmuş, bu yüzyıldan itibaren kelâm ilminin terminolojisi ve metodunda bir farklılık meydana gelmiştir.⁴⁴ Mütekaddimîn dönemi kelâmçıların son temsilcisi

³⁸ Mehmet Kubat, "Kelâm'ın Etkinlik ve İşlevselliğini Yitirmesinin Ana Nedenleri Üzerine Bazı Tespitler", *Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu*, İzmir 2000, s. 179.

³⁹ Mütekaddimîn döneminde kullanılan istidlâl metotlarıyla ilgili olarak geniş bilgi için bz. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, nşr. İmaduddin Ahmed Haydar, s. 31-33; Gazzâlî, *el-Iktisâd fi'l-İtikâd*, Kahire ts., s. 10; Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, s. 35 vd.; Bekir Topaloğlu, *Kelâm'a Giriş*, s. 76-77; Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ diraseti ilmi'l-kelâm*, Kahire 1991, s. 173 vd.; M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İstanbul 2008, s. 19.

⁴⁰ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya 1992, 87.

⁴¹ Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul 1996, s. 252.

⁴² Mütekaddimîn âlimlerinin hakikate ulaşmak için kullanmış olduğu diğer akli deliller arasında, "nazar ve istidlâl", "kıyâsü'l-gayb ale's-şâhid", "kıyâsü't-temsîl", "telazüm" ve "ilzam" en yaygın olanlarıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm ve k-tîşâfü'l-menâhici'l-ilm fi'l-âlemi'l-İslâmî*, Beyrut 1984, s. 132-140.

⁴³ Wolfson, *a.g.e.*, s. 29-30.

⁴⁴ Özervarlı, *a.g.e.*, s. 19.

olan Cüveynî (ö. 478/1085) akıl ile bilinebilen sıfat-ı ilahiyeyi ispat, nakil ile bilinebilen sıfatları te'vil ederek,⁴⁵ nasları akli yorumlara tabi tutmuştur. Daha önceden tevil edilmeyen *istiva* ve *yedullah* gibi Kur'an ve hadiste geçen müteşâbih ifadeleri te'vil etmiş, bu sebeple sünnet kelâma te'vili dahil eden ilk kişi kabul edilmiştir.⁴⁶ Cüveynî ile başlayan bu süreç mantık ilminin kelâm ilminde genel kabul görmesine zemin hazırlamıştır. Cüveynî ile birlikte mütekaddimîn kelâmcılar dönemi sona ermiş, öğrencisi Gazzâlî ile müteahhirîn devri başlamıştır.

Gazzâlî ile İslâm düşüncesinde mantık ilmi meşru hale gelerek, hem bidatçı mezheplere hem de filozoflara karşı inanç esaslarını savunmada bu ilme özel bir önem atfedilmiştir. Gazzâlî mantığı bir alet kabul ederek, mantık bilmeyenin ilmine itimat edilemeyeceğini, belirtmiştir. O, kelâmın kaide ve esaslarında bir takım değişiklikler ve düzenlemeler yapmıştır.

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) açtığı çığır kendisinden sonra inkişaf etmiş, felsefe ile kelâmın, kelâm eserlerinde bir araya gelmesi memzuç bir tarzı doğurmuştur.⁴⁷ Nitekim Gazzâlî ile başlayan bu süreç Şehristânî (ö. 548/1153) Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö: 631/1233) ve Kadı Beyzavî (ö. 691/1291) gibi kelâmcılarla ileri bir düzeye ulaşmıştır. Bunun ifadesi olarak zikredilen âlimlerin kelâmla ilgili eserlerine bakıldığında akla ve akli delillere geniş yer verdikleri, ağırlıklı olarak felsefi izahları kullandıkları görülür. Kelâm ilminin geçirdiği merhalelerden biri olan cem ve tahkik devrinde ise Adudiddin el-Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 793/1390), Cürçânî (ö. 816/1413) ile felsefe ile mezcedilmiş kelâm metodu daha sistematik bir şekilde devam ettirilmiştir.⁴⁸

Kelâmın metodunda görülen bu değişimler, bu ilimle uğraşan İslâm bilginlerinin daima tarih boyunca ortaya çıkan ve ihtiyaçlara göre hareket ettiklerini, her dönemde İslâm dünyasını etkisi altına alan veya bu özelliği gösteren yeni cereyanlara ayak uydurmak ve onlara karşı savunmak ve açıklamak için metodlarında değişiklik yaptıklarını gösterir.⁴⁹

⁴⁵ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 27.

⁴⁶ A. Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2004, s. 409.

⁴⁷ Topaloğlu, *a.g.e.*, 32.

⁴⁸ Özervarlı, *a.g.e.*, 23.

⁴⁹ Mehmet Kubat, *a.g.m.*, 179 vd.

Kelâm ilminin tarihi süreç içerisinde kaydettiği inkişafa bağlı olarak metodunda meydana gelen bu gelişmeler konularında da görülür. Müttekaddimîn döneminde Kelâm ilmi, İslâm inançlarının anlaşılması ve korunması için bir vesile olarak görülmüş, ulûhiyet, nübüvvet ve âhîret gibi kelâmî bahisler reddiye tarzında ve savunmacı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu savunmalarda dönemin siyasi, sosyal ve kültürel etkileri görülür. Bu çerçevede; klasik kelâmda ulûhiyet bahsinin yoğun bir şekilde tartışılan konusu Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri meselesi olmuştur. Bu konuya geniş yer verilmesinin nedeni, İslâm'daki ulûhiyet anlayışının Mecûsilik, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin tanrı anlayışlarındaki farkını ortaya koymaktır. Nübüvveti inkâr eden Berâhime ve Sümeniyye'ye karşı nübüvvet, Dehrîler'e karşı da âhîret konuları temellendirilmeye çalışılmıştır.⁵⁰

Felsefe ile ilişki sonucu kelâm ilminin konusu daha da genişlemiş önceki kelâmcıların söz etmedikleri birçok konu ele alınmıştır. Gazzâlî ile birlikte kelâmın konusu “mevcûd” olması itibariyle bütün varlıklar” olmuştur.⁵¹ Gazzâlî'den itibaren, mantığın yoğun bir şekilde kabulüyle kelâmın konusu oldukça genişlemiş, mevcûdâtla birlikte yokluk (adem) da ele alınan konulara dahil edilmiştir. Buna göre kelâmın konusunu “malûm” teşkil etmiştir.⁵²

Öte yandan kelâm ilminin gayesine göre yapılan tanımında da farklılıklar görülür. Yapılan bu tanımlar arasında diğerlerine oranla şöhret bularak yaygınlık kazanan tanım Adudiddin el-Îcî'ye (ö. 756/1355) aittir: Buna göre kelâm ilmi, kesin deliller kullanmak ve rakiplerin kuşku ve itirazlarını gidermek amacıyla dini asılları ispata güç kazandıran bir ilimdir.⁵³

⁵⁰ İlyas Çelebi, “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları”, *Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu*, İzmir 2000, s. 98.

⁵¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 8.

⁵² Taşköprîzâde, *Miftâhü's-saâde*, Kahire 1968, II, 597-598. Kelâmın konusu için ileri sürülen tarifler arasında Seyyid Şerif Cürcânî'nin Kelâm tarifi sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmış ve daha sonraki tanımlara öncülük etmiştir. Ona göre Kelâm, “Allah Teâlâ'nın zâtından ve sıfatlarından, mebd'e ve me'ad (başlangıç ve sonuç) itibariyle yaratıkların (mümkînâtın) hallerinden İslâm kanununa göre bahseden bir ilimdir.” Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 266; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1321, I, 23 vd. Kelâm ilminin konusuna göre yapılan diğer tarifler için bk. Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahmân 'Umeyra, Beyrut 1998, I, 163, 167 vd.; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzaf İlm-i Kelâm*, s. 6-8.

⁵³ Adudiddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-Kelâm*, Beyrut, ty., 7.

Teftâzânî ise kelâm ilmini kısaca “Kesin delillerle dini akideleri bilmedir” diye tanımlamıştır.⁵⁴ Bu tanımlar, kelâm ilminin savunmacı bir disiplin olduğu anlayışından hareketle yapılmıştır. Bununla birlikte kelâmın sadece İslâm dışı görüş ve itirazlara karşı müdafaa edici bir yapısı olmadığı, mümini aydınlatıcı bir özelliğe sahip bulunduğu tezi de vurgulanmıştır. Kelâm ilminin konusunda meydana gelen değişikliklere rağmen bu ilmin gayesinde fazla bir farklılaşma olmamıştır. Zira konu zaman ve şartlara paralel olarak yenilenmek zorunda olmakla birlikte, gaye sabittir. Bu gaye “iman konularını körü körüne taklit etmekten kurtularak onların hakikatini kavramak suretiyle doğru inanç ve isabetli davranışların yolunu gösterme”, “dünya ve âhiret mutluluğunu elde etmeyi sağlama”, “inananlara rehberlik etme”, “İslâm’ı eleştirenlerin karşı delil ve itirazlarını geçersiz kılma”, “inkârcıları susturma” ve “diğer İslâmî ilimlere kaynaklık etme” şeklinde özetlenebilir.⁵⁵

İbn Haldûn’un görüşlerini kelâmdaki bu gelişmeler ışığında daha iyi inceleyebiliriz. O, her şeyden önce kelâm ilminin tanımında gayeyi esas almıştır. Naklî ilimlerden saydığı kelâm ilmini, akli delillerle inanç esaslarını savunmayı ve selefın yolunu benimseyerek Ehl-i sünnetin görüşünden ayrılan bidatçileri reddeden, bir ilim olarak tanımlamıştır.⁵⁶ Aslında ona göre imanî konuların akli delillerle savunulmasına dinin ihtiyacı yoktur. Akli delillerle iman konularını savunmak sonradan ortaya çıkan bir durumdur. Özellikle *umranın* gelişmesiyle birlikte kelâmcılar, akidelerini savunmak için felsefeye ve diğer dinlere karşı doğal ve zorunlu olarak akli deliller kullanmışlardır.

Bu ifadelerle o, kelâm ilmini İslâm dininin saf akidesini savunmak için bir araç olarak görmekte, bu ilmi niçin “kelâm” denildiğinin de cevaplarını aramaya çalışmaktadır. Bu çerçevede göze batan en bariz özellik konuların savunulmasında muhatabın ileri sürdüğü temel argümanlar doğrultusunda bir takım delillerin ortaya konulması, tartışmaların yapılmasıdır. Bu tartışmalar ise amelle ilgisi olmayan soyut bir kelâmdan, sözden ibarettir.

⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 163.

⁵⁵ Emine Yarımbaş, “Kelâm İlminin Tanımı Üzerine”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2: 1 (2004), 78.

⁵⁶ Krş. Zebidî, *a.g.e.*, I, 105, 289.

Tartışmaya ve münazaraya en uygun ve elverişli olması bakımından, bu konuların fazlasıyla söze ihtiyaç hissetmesi, bu ilme, kelâm ilmi denilmesine yol açmıştır. Başkalarının da dile getirdiği işte bu gerekçe, kelâm ilminin bu adla adlandırılmasının nedenidir. İbn Haldûn'a göre "kelam ilmi"ne bu ismin verilmesinin nedenlerinden biri de Allah'ın kelâm sıfatını ispat etmek için yapılan tartışmalardır. Yani başlangıçta tartışmalar daha çok sıfatlar üzerine ve özellikle de kelâm sıfatı üzerinde yoğunlaşması, bu ilme kelâm adı verilmesini sağlamıştır.⁵⁷ İbn Haldûn'un dile getirdiği bu iki gerekçe aynı zamanda kelâmın doğuşunu da hazırlayan iki temel nedendir.⁵⁸ Onun bu yaklaşımı konuyla ilgili eserlerde⁵⁹ tekrarlanmakta birlikte "kelâm" isminin verilmesini, konuları yönüyle ve özellikle Allah'ın zatı hakkında düşünme gibi bazı meselelerde söz/kelâm söylemeyi yasaklayan bir takım kitapların derlenmiş olduğuna bağlayan müellifler de olmuştur⁶⁰. Aslında bu düşünce temel inanç konularının ele alınmasındaki izlenen metotla bağlantılıdır. Zira her ne kadar yaygın olarak bir ilim dalının ismi olarak kullanılmakla birlikte "kelâm" inanç esaslarının ele alınış biçimini, metodunu belirleyen bir husustur. Zira inanç konularının dönemsel ağırlıklarından söz edilmekle birlikte temelde insanla birlikte inanç esaslarının sabitliği söz konusudur. Bunun yanı sıra mutezileyle birlikte inanç konularının ağırlıklı olarak kelâm metodundan bahsedilmesi benimsenen bir olgudur. Ancak bu metodun/kelâm metodunun inanç konularını aktarmada, benimsetmede ya da savunmada yeterli olup olmadığı ise ayrıca ele alınması gereken bir husustur. Diğer taraftan kelâm metoduyla yazılan eserlerin dışında inanç esaslarıyla ilgili yazılan edebiyatın inanç esaslarına katkısı olmadığı da ileri sürülemez. Kelâm metodunun bağlı bulunduğu ve şu an için yaygın kullanımın ifadesi olan "kelâm ilmi"nin bir ilim dalı olarak bu isimle anılması ve kapsayıcılığı ise tarihi zaman dilimlerinde ve şu an yaşadığımız yeniden inşa sürecinde de tartışılmaktadır.⁶¹ Bununla

⁵⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1080.

⁵⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, Trc. Kasım Turhan, İstanbul 2001, s. 27.

⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Kahire ts., s. 179.

⁶⁰ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ diraseti'l-ilmî'l-kelâm*, Kahire 1991, s. 28.

⁶¹ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *a.g.e.*, s. 25-33; Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, Ankara 2008, s. 64 vd.

birlikte metotların ve ele alış tarzlarının değişkenliğiyle birlikte inanç esaslarının insan için kalıcılığı ise esastır.

İbn Haldûn'a göre kelâmcılar, filozofların inanç esaslarına aykırı olarak öne sürdükleri iddialarına verdikleri cevapları da kelâmın konuları arasına katmışlardır. Onlar filozoflar ile bidatçileri görüşleri nedeniyle hasımları arasında kabul etmişlerdir.

Kelâm konularında öncelikle söz edilmesi gereken Ehl-i sünnet kelâmının temsilcisi Eş'arî ve izleyenlerin kelâma katkılarıdır. Daha sonra Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) katkıları, mezhepteki öncülüğü ve metodolojisi önemli bir yer tutar. Ona göre Bâkılânî deliller ve görüşlerin üzerine bina edildiği aklî öncüller oluşturmuştur. Onun temel iddialarından birisi "Bir şeyi ispat eden delil bâtil ve çürük olursa, ispat ettiği sonuç da (medlül, netice) bâtil olur." Bâkılânî, bu kuralları, inanılması zorunlu inanç esasları haline getirmiştir. Onun ortaya koyduğu sistemle, dinî ve teorik ilimlerin en güzeli olan kelâm ilminin bu aklî delilleri toplum tarafından iyice anlaşılabilmiştir.⁶² İbn Haldûn bunu, toplumun basit ve sade bir zihin yapısına sahip olmasına bağlar. Ayrıca akıl yürütmeye ve buna göre deliller ileri sürecek mantık ilmi ümmet arasında henüz oluşmamıştır. Üstelik mantık, dinî inançlarla uzak olan felsefî bağlantısı nedeniyle kelâmcılar tarafından terk edilmiştir.⁶³

İbn Haldûn mantık ilmini değerlendirmede bu ilmin diğer aklî ilimlerden ayrıldığını, yalnızca delillerin değerlendirilmesinde kullanılan bir ölçü ve kanun haline getirildiğini belirtir. Ölçü olarak kabul edilen mantık ilmiyle felsefî deliller değerlendirilebileceği gibi başka deliller de değerlendirilebilir. Bâkılânî sonrasında mantık ölçülerine göre kelâm ilmindeki eskilerin koyduğu öncüller gözden geçirilmiş ve pek çoğuna karşı çıkmıştır. Eskilerin görüşleri mantık kurallarına göre yeniden yorumlanmıştır. Bu

⁶² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Trc. Burhan Köroğlu, İstanbul 2000, 321; Wolfson, *a.g.e.*, 29-30.

⁶³ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003, 373.

doğrultuda ona göre, Bâkılânî'nin *in'ikas-ı edille* görüşü kabul edilmemiştir.⁶⁴

Sözlükte yansıtma anlamına gelen *in'ikas* terim olarak, illetin yokluğunun, hükmün yokluğunu gerektirmesi demektir ve bu mesele illetin yokluğuna rağmen hükmün varlığı meselesi olarak da bilinir. Meselenin özünde tutarlı olma şartı aranır. Örneğin sarhoşluk illeti hangi içecekte mevcut değilse, o içecek hakkında haramlık hükmü de söz konusu olmayacaktır. Genellikle fıkıh usulcülere arasında yaygın olarak kullanılan bu istidlal hakkında, *in'ikâsı şart görmeyenler*, *şart görenler* ve *şart olmasını içinde bulunduğu şartlara göre değerlendiren olmak üzere üç görüş* bulunmaktadır. Bu konuda çoğunluğun görüşü *in'ikasın şart görülmediğidir*. Ebû İshak İsferyânî'ye (ö. 418/1027) göre mutlak olarak şart olduğu kabul edilmiş, Cüveynî ve Gazzâlî, konuyu ayrıntılı olarak ele almakla meselenin kendi içindeki durumuna bakılması gerektiği, kanaatini benimsemişlerdir. Bazı müelliflere göre ise *in'ikası şart koşanlar bazı şâfîiler ve bazı mu'tezililerdir* ve bunun nedeni de şer'î illetin bilgi değeri hariç her hususta aklî illet gibi olması gerektiği, düşüncesidir.⁶⁵ Mesele İbn Haldûn tarafından "kelâm" bölümünde Bâkılânî'nin Eş'arî metodunu yeniden düzenleyen, nazar ve delillere temel teşkil eden aklî mukaddemeleri ve esasları tesis eden olarak takdim edilir. "Cevher-i ferd vardır", "Araz arazla kaim olmaz", "Araz iki zamanda bâki olmaz" bunlardan bazılarıdır. İtikâd edilmesi zorunlu görülen bu mukaddemeler, imanî kaidelere tabi kılınmıştır.⁶⁶ *el-Mukaddime*'nin bir başka bölümünde de (Mantık İlminin Red ve Kabulüne Dair), Ebû Hasan (Eş'arî), Kadî Ebû Bekir (Bâkılânî) ve Ebû İshak (İsferyânî)'nin, "İtikâdî konularda *in'ikas* vardır." görüşünde oldukları zikredilir. İbn Haldûn Bâkılânî'nin bu görüşünü, "Deliller, akideler mesabesinde. Onun için delileri cerh ve iptal etmek akideleri cerh ve tatil etmek demektir. Zira akideler bu deliller üzerine bina kılınmıştır." gerekçesiyle açıklar.

⁶⁴ Delillerin geçerliliğini kaybetmesiyle, o delillerle ulaşılmak istenen inanç esaslarının zedelenmeyeceğini düşünen Gazzâlî, Bâkılânî tarafından savunulan bu hükmü ortadan kaldırmış, böylece delillere yüklenen bu özel kıymet azalmıştır.

⁶⁵ Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001, s. 166.

⁶⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III,

maktadır.⁶⁷ Nitekim bu görüş İbn Haldûn'a dayanarak kelâm tarihinde yaygın bir şekilde Bâkîllânî'ye nispet edilen bir görüş olmuştur.⁶⁸ Eş'arî'nin ortaya koyduğu kelâm anlayışını tamamlayan, kelâm delillerinin dayandığı bir takım prensipleri, metodu, kelâm ilmi için tamamlayıcı olsa da İslâm filozoflarınca çok önem verilen mantık ilmine aykırı olması gerekçesiyle kabul görmemiştir. Ayrıca *in'ikâs-i edille* anlayışı da tutarlı bulunmamıştır.⁶⁹

Yaygın bir şekilde Bâkîllânî üzerinden *in'ikâs-i edille* delilinin bu haliyle mütekaddimîn dönemi kelâmının bir özelliği olması düşüncesi çok tutarlı gözükmemektedir. Temel sorulardan birisi belki de şudur: Bu düşüncede dile getirilen *delilin butlanıyla medlülün de butlanının lazım gelmesi* düşüncesinin bu haliyle hangi zeminde kabul edildiğinin araştırılması gerektirir. İbn Haldûnun aktardığı gibi gerçekten böyle bir düşünce mütekaddimîn dönemi ve özellikle Bâkîllânî için söz konusuysa bu düşüncenin Gazzâlî tarafından yanlışlanan ve delilin butlanıyla medlülün butlanının gerekmeceği temel düşüncesinin gerekçesi olarak ileri sürülen, "Delilin geçersiz olmasıyla, o delil ile kanıtlananın (medlülün) varlığı yok sayılmaz. Belki onun varlığını kanıtlayacak başka bir delil bulunabilir; birisi çıkar o gün için kimsenin bilmediği bir delil ile onun varlığını ispatlayabilir", şeklinde ileri sürülen gerekçenin, Bâkîllânî ve mütekaddimîn döneminde bu delili kullananlarca bilinmediğini ileri sürmek pek makul gözükmemektedir. İbn Haldûn'un aktardığı biçimiyle meselenin anlaşılması ve vuzuha kavuşturulması gereken bir yönünün olduğu anlaşılmaktadır. Bunun da delil ve medlül arasındaki ilişkilerin İbn Haldûn'un dile getirdiği gibi salt otoriteye dayalı bir kanıtlama değil tamamen mantıki ve epistemolojik bir tanımlama olarak anlaşılması gerektirir. Delilin geçersizliğiyle yapılmak istenen medlülün ontik varlığının geçersiz kılınması hedeflenmemektedir. Burada butlanı kabul edilen medlül hakkındaki bir yargının olumsuz kılınmasıdır. Konuyla ilgili genel yaklaşımlarda Gazzâlî öncesi ve

⁶⁷ İbn Haldûn *a.g.e.*, III,

⁶⁸ Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 50; Bekir Topaloğlu, *Kelâma Giriş*, s. 27, 76; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 36-37; *Kelâm tarihi*, Konya 1998, s. 122.; Cihat Tunç, *Kelâm İlminin Tarihçesi ve İlk Kelâm Okulları*, Kayseri 2001, s. 47-48.

⁶⁹ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 25-26.

Bâkîllânînin dahil olduğu mütekaddimîn döneminin mantıki yapısının eleştirilmesinin temel gerekçesi, gerek Aristo gerekse İslam filozoflarının mantık konusunda yazdıkları eserlerde yanlışlık üzerinde dururken, fasit nazarın özellikle müteahhirin kelâmcıların belirttiği gibi hem içerik hem de biçim olarak ele alınması, ilk dönemde içerik ve forma yönelik detaylı bir açıklamaya rastlamanın pek mümkün gözükmediğiyle açıklanabilir. Ancak böyle bir yaklaşım keskin çizgilerle tarihin belirli bir dönemini diğerinden ayırarak yargılama hakkını doğurmamaktadır. Üstelik İbn Haldûn gibi bir tarih felsefecisinin bakışıyla sosyal olayların hemen gözlemlenebilen bir süreçle yol almadığını söylemek çok daha sağlıklı bir değerlendirmedir. Öyleyse Bâkîllânînin benimsediği iddia edilen bu delil ile medlül arasındaki ilişkiyi illet-malul arasındaki ilişki gibi görmemek, in'ikas teriminin mantıki kullanımına bakmak gerekir. Bu anlamda ilk dönemdeki kullanımıyla genel mantıki kullanımı arasında bir fark yoktur. Ayrıca İbn Haldûn'un dile getirdiği delilin butlanından medlülün de butlanının gerekli olması hükmünde yer alan butlan terimini epistemolojik anlamında bir kullanıma sahip olduğu da dikkate alınmalıdır.⁷⁰

Üstelik *in'ikâs-i edille* metodu bu haliyle kabul gören bir delil değil, kelâmcıların şüphe edip eleştirdiği, delillerden biridir. Örneğin Cüveynî'ye göre Allah'ın varlığının ispatına dair ileri sürülebilecek bir delilin geçersizliği, doğrudan Allahın varlığının nefyedilmesine değil, Allah hakkında verilen bir iddianın geçersizliği için bir delil teşkil edebilir. Bir başka ifadeyle Allah'ın varlığına dair insanî bir çabanın ürünü olarak ortaya konulan isbat-ı vacib girişiminin, bir başka insanî çaba sonucu geçersiz kılınmasıyla, ispatlanmaya çalışılan aşkın varlığın nefyini gerektirmez. Burada yok sayılan insani bir çabaya dayalı olarak, medlül hakkında verilen hükümdür, medlülün bizzat kendisi değildir. Cüveynî'nin ifadesiyle delilin yokluğu, yokluğun kanıtı olamaz. Zira nefy ile adem aynı değildir. Nitekim müteahhirin dönemi kelâmcılarından Âmidî' de bunu eleştirenlerdendir. Örneğin hâdisler bir yaratıcının varlığına delildir. Hâdislerin olmadığını takdir etmek, her ne kadar kendisine işaret eden bir delil olmaksızın varlığı

⁷⁰ Hilmi Demir, "Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimîn Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, s. 29, s. 96.

bilinmezse de bu düşünce kendi zatında bir yaratıcının butlanını gerektirmez. Çünkü bu medlûlle ilgili birçok delilin bulunmasına engel bir durum yoktur. Eğer delillerden birinin butlanı durumunda medlulün de butlanı gerekseydi, geri kalan diğer delillere bağlı olarak medlulün varlığına işaret edilmesi söz konusu olmayacaktı ve delillerin sürekli olmaması nedeniyle bir takım deliller ortaya çıkmış olacaktı. Bu kesin olmayan, farklı bir durumdur.⁷¹ Âmidî bazı meselelerde Mu'tezilenin bu metodu örnek aldığına işaret etmektedir.⁷² Onun bu düşüncesi, bu metodun geçersizliğinin sebepleri konusunda bakış açısını ortaya koymakla birlikte *in'ikâs-i edille*'nin gerekliliğine dair görüşün temelde fikhî olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca bize, Mu'tezilenin bu delâletten etkilendiğini de göstermektedir. Bunu doğrulayan, bazılarının bizim hakkımızda caiz olan ilimle âlim olmamızın Allah hakkında caiz olamayacağı ve bu nedenle bu hususun Allah için düşünülmeceğini gerekli görmeleridir. Bunun anlamı ise delilin yokluğuyla medlulün de yokluğudur.⁷³

Bâkılânî'nin çağdaşı olan Kadî Abdülcebâr, ikinci ilahın varlığına dair delilin yokluğuyla Allah'ın birliğine istidlalde bulunanları tenkit etmektedir. Bu konuda Kadî Abdülcebâr, "ispatına delil olmayanın nefyinin gerekmediği... nefyine dair delilin elde edilmesiyle nefyinin gerekeceği" görüşüne tutunarak,⁷⁴ *Şerhu'l- usûli'l-hamse*'de bu metodu benimseyenlerden birisinin Ebu'l-kasım el-Belhî⁷⁵ olduğunu açıklamıştır. Bunun anlamı bu düşüncenin yaklaşık, Bâkılânî'den yüz yıl önce kelâm çevrelerinde mevcut olduğudur.⁷⁶

Öyleyse İbn Haldûn tarafından Bâkılânî'ye nispet edilen ve yaygın olarak bilinen in'ikas-ı edille fikrinin bu haliyle, Âmidî'nin bu delilin fikhî bir delil olduğuna dair görüşü de dikkate alınarak, kelâma ya da özellikle Eş'arî kelâmına nakledenin Bâkılânî olduğunu kastetmiş olabileceğini düşünmek, daha doğru gözükmektedir.⁷⁷ Ayrıca delil ve medlül ilişkisinin ilk dönem

⁷¹ Bk. Neşşâr, *Menahicü'l-bahs inde müfekkiriñil-İslâm*, Kahire 1965. s. 103. vd.

⁷² Bk. Âmidî; *a.g.e.*, I, 32; Krş. Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l- usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, s. 185-220.

⁷³ Hasan Mahmûd eş-Şafî, *a.g.e.*, s. 185-186.

⁷⁴ Kadî Abdülcebâr, *el-Mu'ni*, Kahire, ts, IV, 342.

⁷⁵ Bk. Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l- usûli'l-hamse*, s. 200.

⁷⁶ Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Kahire 1317, I, 97.

⁷⁷ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 466; Muhammed Abduh, *Risaletü't-tevhid*, s. 18, 29.

kelâmcılarınca illet-malul ilişkisinden farklı kurulduğunu gösteren bulguları da dikkate alarak⁷⁸ bu metodun bilinen haliyle ilk dönem kelâmcılarına ve Bakıllânî'ye nispet edilmesinin tutarlı olmadığı anlaşılmaktadır. İbn Haldûnun Bâkıllânîyle ilgili olarak Eş'arî'nin kelâm ilmini çeki düzen vermesi, delillerin ve görüşlerin, üzerine bina edildiği akli öncüller koyması yanında, delilin butlanıyla medlülün de butlanının gerekli görülmesi düşüncesinin ona izafe edilmesi üstelik, bu hususların inanılması gereken inanç esasları olarak algılanmasının izafe edilmesi, bir çoklarınca aynen aktarılarak bir postulat hükmünde kabul görmüştür. İnançla ilgili temel konular (mebadi) olmamakla birlikte araç konumunda (vesali) olan bu konuların olmazsa olmaz iman esaslarıymış gibi anlaşılması İbn Haldûn üzerinden genel bir hatanın oluşmasını doğurmuştur. İzmirli İsmail Hakkı Bâkıllânî'nin kelâm tarihindeki önemine dair açıklamalarında İbn Haldûn'a dayanmış isim vermeksizin onun görüşlerini aynen tekrarlamıştır. Bu cümleden olarak oluşturulan öncüllerin inkâr edilmesinin delilleri inkâr, delilleri inkârın da iman esaslarını inkârı gerektireceği hükmünü vererek, bunun böyle olmasının sonucu olarak kelâmcıların metodlarına son derece bağlı oldukları hükmüne varmıştır.⁷⁹ Bunun tabii bir sonucu olarak mantık ilminin kabul edilmediği, zira mantık ilminin kabul edilmesi inanç esaslarının iptal edilmesi anlamına geleceği, tarzında bir anlayışla mantık karşıtlığının kabul edilmesi benimsetilmiştir. Oysa bu yorumlar mütekadimîn kelâmcılarının konuyla ilgili sarih ifadeleriyle çelişmektedirler. Nitekim Cüveynî, *Kitabü't-Telhîs*'ta akli delillerde in'ikasın şart olmadığını ve bu konuda ittifak bulunduğunu açıkça ifade etmiştir.⁸⁰

İbn Haldûn'un gözlemiyle gelişen kelâm çizgisinde iki önemli husus göze çarpmaktadır. Birincisi, kelâm konularının felsefe konularıyla iç içe girmesi ve filozofların tezlerine karşı ileri sürülen reddiyelerden oluşan yeni bir kelâmın ortaya çıkmasıdır. İkincisi ise bunun bir uzantısı olarak filozofların bidatçiler gibi görülerek onlara cephe alınmasıdır. Nitekim akli ilimlerin benimsenmesi, mantık kurallarıyla açıklamalarda bulunma, filo-

⁷⁸ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı*, (Ank. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora tezi), Ankara 2001, s. 113.

⁷⁹ Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 50.

⁸⁰ Taha Hakan Alp, "İzmirli'nin 'Yeni İlm-i Kelâm'ı ile 'Üniversite Kelâm' bağlamında İnikas-ı Edille Meselesi", www.darulhikme.org.tr 17(05.03.2009)

zofların inanç konularında yaptığı açıklamalara verilen cevaplar da sonraları kelâmın konularına dâhil edilmiştir. Filozoflar da kelâmcılar tarafından inanç esasları konusunda rakip kabul edilmişlerdir. Bunun nedeni filozofların iman esaslarına aykırı düşüncelere sahip olmalarıdır.⁸¹ Daha sonra gelenler felsefeye gereğinden fazla dalmışlar benzerlikten dolayı her iki ilmin meselelerini birbirine karıştırmışlardır.⁸²

İbn Haldûn'a göre Mütেকaddimîn âlimlerinin akılla temellendirilen bir tabiat felsefesinden hareketle itikat konularını savunmaları yanlış olduğu gibi Mütעהhirîn kelâmcılarının da ilahiyat ve felsefe konularıyla imanı temellendirmeleri de yanlıştır. Ona göre kelâmî kıyas, sadece bilinen inanç konularını ispat etmek için değil şerh etmek için de kullanılmalıdır. Zira inanç konularını sanki bilinmiyormuş gibi, aklî delillerle malum hale getirmek filozofların metotlarıdır. Kelâmcıların filozofların metotlarını kullanmaları inanç gereği imkânsızdır. Çünkü her ikisinin varlığa bakışı farklıdır. Kelâmcılar genellikle varlıklar ve varlıkların halleri ile yaratıcının varlığını ve sıfatlarını ispatlamaya çalışırlar. Filozofların incelediği tabiat da bu varlıkların bir parçasını oluşturur. Ancak filozofun tabiata bakışı farklıdır. Filozof tabiata ve cisimlere; hareket edişi ve etmeyişi açısından bakar. Kelâmcı ise; onun fâile, yaratıcıya işaret edişini esas alır.⁸³ Dolayısıyla ona göre aklın, kelâmda kullanılabileceği tek alan, iman konularını dini yönden doğru farz ettikten sonra, aklî delillerle ehl-i bidat'a karşı savunmaktır. Bu da, konuların selef itikadına göre ele alınmasıyla mümkündür. İbn Haldûn'un zikrettiğimiz şekilde kelâm ve felsefeyi konu, gaye ve görevleri bakımından birbirinden ayırması her iki ilim dalının kendi kimliklerini bulmasını hedeflediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. İbn Haldûn'a göre kelâm sonraki dönemlerinde farklı düşünce grupları ve özellikle felsefecilerle karşı karşıya kalmaları sonucu sadeliğini yitirmiştir.⁸⁴

⁸¹ Wolfson, *a.g.e.*, 31.

⁸² Câbirî, *Arap - İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Trc. Burhan Köroğlu vdğ., İstanbul 2000, s. 312.

⁸³ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 321.

⁸⁴ Kelâm ilmine yönelik eleştiriler için bkz. Hasan Hanefî, *Mine'l-akide ile's-sevre*, Beyrut 1409/1988, I, 127-128; M. Muhammed Hasaneyn, "Nazârâtü'n- nakdiyye fi 'il-mi'kelâm", *Havliyye Külliyyeti's-şeria ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, Devha 1992, sy. 10, s. 229-330.

İbn Haldûn'a göre müteahhirînin, felsefeyi kelâm ilmi ile aşırı ölçüde karıştırmaları ve benzerliklerinden hareketle iki ilmin mevzularının bir sanılması müteahhirîn kelâmcılarını yanıltmıştır. Oysa kelâm ilminin konusu, dini bakımından tasdik edilmesi gereken hususların, akli delillerle istidlal edilmesi itibariyle imanî akidelerdir. Kelâmın konusu sadece savunma amacıyla dini akidelere muhalif düşen şeylerin akli delillerle reddedilmesidir. Nitekim sonraki döneme ait kelâmcıların izlediği metot tamamıyla felsefeyle kelâmın birbirine karıştığı bir metottur. Kadı Beydâvî'nin (ö.685/1287) *et-Tevâliu'l-envâr* isimli eseri bunun örneğidir.⁸⁵ İbn Haldûn'a göre istidlal metotlarında derinleşmek isteyen ve farklı mezheplerin görüşlerinde bilgi sahibi olmak isteyenler için bu türde yazılmış eserler faydalıdır. Kelâm ilminde inanç esaslarının selevin usûlü içinde incelenmesi ise önceki kelâmcıların eserlerinde yer alır.⁸⁶

İbn Haldûn'un yöntem yönünden temel eleştirisi, kelâmcıların metotlarını inanç konularında yetersiz görmesidir. Bunun en temel örneği Allah'ı bilme konusundaki metotlarıdır. İbn Haldûn'a göre başta iman olmak üzere inanç esasları vicdan ve kalbe dayalıdır. Akılla Allah'ı idrak mümkün değildir. Öyleyse kelâmın eserden müessire gitme çabasının bir anlamı yoktur. İnanç konusunda insanın bilgi sahibi olmasıyla bu bilgiyle vasıflanması arasındaki temel fark bilinmektedir. İnsanın çaresiz durumda olan birisi hakkında merhamet duygusundan bahsetmesi başka, ona fiili olarak yardım etmesi başkadır. Bu anlamda kelâm ilmi inanç esasları konusunda söz söylemenin ötesine gidememektedir.⁸⁷

İbn Haldûn, dinî ilimlerde aklın kullanılmasını yadırgamamaktadır. Fakat kelâmdaki kıyasla, fıkihtaki kullanılan kıyası birbirinden ayırmaktadır. Çünkü fıkihta kıyas bilinen bir hükümden bilinmeyen bir hükümü çıkarma amacındayken, kelâmda bilinen bir durumu savunmak için akli kıyasa ihtiyaç vardır. Kelâmın alanına giren imanî bahislerde bilinmeyen bir

⁸⁵ Eser üzerine pek çok şerhler yapılmıştır. Bunlardan en meşhur olanı Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) şerhidir. Ayrıca S. Şerif Cürcanî ve diğer bazı bilginlerin bu şerhe yazdığı haşiyeleri vardır. Felsefi konulara fazlaca yer verildiği görülen Kadı Beyzavî'nin bu eserindeki amacı kelâmın ana konuları ilahiyat, nübüvvet ve sem'iyâtı ispatla aklın kavrayışına sunmaktır. Bk. Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya 1998, s. 243-244.

⁸⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1083.

⁸⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1072.

hüküm yoktur, varsa da akılla bilinecek bir yapıda değildir. Çünkü dinin temeli imana dayanır, din ise şâri tarafından belirlenir ve imanî konular ancak vahiyle bilinir. Bu nedenle kelâm dinde yeni bir esas koyamaz ve sadece var olan esasları savunur ve bunları yaymaya çalışır.⁸⁸

Bu eleştiri İbn Haldûn'un tecrübeye dayalı düşüncesi dikkate alındığında yerindedir. Kelâm yeni bir inanç esası ortaya koymaz. Nakli ön plana alır, naklin benimsediği esasları muhatabının anlayacağı üslupla aktarır. Kesin tavrını ortaya koyar.⁸⁹ Bilindiği gibi kelâm ilminin kullandığı iki terim bu noktada anahtar rol oynamaktadır. Bunlar temel prensipler dediğimiz “mebâdî” ve araçlar dediğimiz “vesâil” kavramlarıdır. Temel prensipler değişmemekle birlikte araçlar zamanla değişebilmektedir.⁹⁰ İbn Haldûn'un da ifade ettiği gibi Gazzâlî (ö.505/1111) öncesi ve sonrası dönemde bu anlamda değişmeler olmuştur. Onun Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) örneklerini felsefi kelâma dâhil etmemesi, Kadı Beydâvî ve sonrasını felsefi kelâm olarak değerlendirmesi kısmen vakiya uygundur.

Bu konuda onun müteşâbih âyetlerle ilgili görüşleri de inançla ilgili görüşlerini anlama bakımından önemlidir. İbn Haldûn genel anlamda tezine sadık kalarak Kur'an'daki müteşâbihlerle ilgili âyeti⁹¹ “Müteşâbihin te'vilini ve yorumunu Allah'tan başka hiçbir kimse bilemez” tarzındaki yorumlarda selefîn tutumu ve diğer farklı grupların bu konudaki görüşlerini dile getirmiştir.⁹² Ona göre müteşâbih âyetler farklı idrak seviyelerine göre anlaşılmalıdır. Kelâmcıların, “Allah idrak ve his organlarında zarurî bir ilim yaratır, idrak edilme niteliğine sahip olan her hangi bir şey bununla idrak edilir” görüşünü zikrederek kendisinin de izah etmek istediği görüşün bu olduğunu belirtir. Nitekim Gazzâlî de dâhil olmak üzere sonraki kelâmcıların nasları tevîl ettikleri bilinen bir gerçektir. Hatta bu anlamda tevîlin Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'yle başladığı bilinmektedir. İbn Haldûn'un kendisi de Cüveynî'nin kitaplarına atıfta bulunmaktadır. İbn Haldûn

⁸⁸ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefesi*, İstanbul 1994, s. 21.

⁸⁹ Câbirî, *a.g.e.*, s. 319.

⁹⁰ Geniş bilgi için bk. Topaloğlu, *a.g.e.*, 51; Şaban Ali Düzgün, “Çağdaş Teolojide Yöntem Sorunu: Entelektüel İspattan Bireysel Tecrübeye”, s. 2, (*Kelâm İlminde Metodoloji Problemi*, 27-28 Eylül 2003) (İSAV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları Dizisi-3).

⁹¹ Âl-i İmran, 3/5/

⁹² İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 1084 vd.

tarafından *el-Mukaddime*'ye sonradan eklediği tahmin edilen “Kitap ve Sünnet'teki Müteşâbih ifadelerin açıklığa kavuşturulması ve bu nedenle itikatta ortaya çıkan Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at mezhepleri hakkında” adlı bölümde Eş'arî çizgisine, haberi sıfatlar konusunda selefın tutumunun ötesinde tevili benimseyen anlayışa daha yakın durmaktadır.⁹³

Bedevî toplumdaki saf, bozulmamış inançların reel hayatın değişen şartlarıyla bozulmuş olduğu bir gerçektir. Bu ifadeler çerçevesinde söylenmesi gereken, farklı kültürlerdeki problemlerle karşılaşma, zihinlerdeki soruların giderilmesi yeni metodolojik arayışlara gidilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bedevî/köy yaşamı ile hadarî/şehir yaşamı arasında temel farklılıklar düşünceye de yansımıştır. Bedevî/köy yaşamı daha dengeli, daha sağlam ve daha huzurlu bir yaşamdır. Toplumsal dayanışmanın temel kuralları olan duyarlılık, karşılıklı yardımlaşma, imece usulü iş görme bu toplumlarda daha fazladır. Bu sade yaşam inançlarda da tezahür etmektedir. Yerleşik hayat tarzındaki toplumsal yaşam ise daha bireyci, menfaate dayalı bir ilişkiler bütünüdür. Sadelikten daha karmaşık bir hale gelen bu yaşantı akidenin de saflığını yitirerek savunmacı bir yapıya bürünmesi; akidenin kelâmileşmesini doğurmuştur.

Bu anlamda İbn Haldûn sonraki kelâmcıların yaptıklarına “taabbüd bi'l-elfaz”, yani ibarelere, metinlere ve lafızlara tapma, adını vermekte, ilmin bunun ötesinde olduğunu söylemekte, aslında böyle bir kelâm ilminin, yani Adudiddin İcî tarzındaki kelâmın okunması ve okutulmasına artık ihtiyaç kalmadığını ifade etmektedir.⁹⁴ Onun daha çok karşı çıktığı kelâmın felsefe ile senteze girip kazandığı yeni formdur. Bu ise ona göre kelâm adına yozlaşmadır. Aynı eleştirileri aslında felsefe ve tasavvuf için de yapmaktadır.⁹⁵ Hâlbuki bu durum kendisinin inşa ettiği ümran ilminin perspektifiyle bakıldığında bedevilikten hadarîliğe geçmenin doğal bir sonucu kabul edilmelidir. Şehirde oluşan zihinsel gelişmeyi ve entelektüel donanımı, hâkim paradigmayı içermeyen bir kelâm ve tasavvufun şehirli kesimlerde

⁹³ Wolfson, *a.g.e.*, 8–9.

⁹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (Giriş kısmı), İstanbul 1988, I, 77-78.

⁹⁵ Geniş bilgi için bk. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Trc. Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 294; Zehra Yılmaz, *İbn Haldûn'un Tasavvufa ve Felsefeye Yönelttiği Eleştiriler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2006, s. 32–43.

varlığını devam ettirmesi mümkün gözükmemektedir. Felsefe, kelâm ve tasavvuf arasındaki bu etkileşimin ümrânın halleri olarak düşünülmesi gerekir.⁹⁶

Üstelik kelâm ilmi açısından müteahhirîn dönemi olarak dile getirilen ve temel özelliği felsefi kelâm olarak sunulan ve hatta felsefe konularının kelâmında yer aldığı eleştirileri, Selçuklu ve Osmanlı medeniyeti örneklerinde olduğu gibi toplumların en zirvede oldukları dönemlerde yaşanan tecrübeyle ilgili olduğu dikkate alınmalıdır. Bilindiği gibi özellikle İslâm düşüncesinin Osmanlı örneği kelâm, tasavvuf ve felsefe üçlüsüyle bütünlüştürmüş bir yapıdır. Bir Osmanlı âliminin eserinde bu üç disiplinin harmanlandığı olağan bir durumdur. Zira Fârâbî'nin medenî olmanın gereği gördüğü toplumlar tabî ihtiyaçları gereği iyi yönetimler altında şehirleri oluşturmakta, bütün fertler, kendi ihtisasları olan işleri yapmakla bir bütünlük içinde hayatlarını idame ettirmektedirler. Bu ise yalnızca belirli bir alanı değil tüm ihtiyaçların medenî bir şehir hayatında gerçek kimliğini bulacağını ifade eder. Ayrıca İbn Haldûn'un vahye dayalı idrakin aklî idraklerden daha kapsamlı olduğu gerçeği bize bir gerçeği daha hatırlatmaktadır. İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet bizi sürekli bir şekilde düşünmeye teşvik etmektedir. Düşünmenin en temel dayanağı ise düşünceye konu olan alanlarda bilmeye talip olmaktır. Bu anlamda İslâm düşüncesinin ana eksenini insan, evren ve Allah merkezli bilmedir. Bu ise ilahi mesajın âyetleri olan kâinatın bir nizam ölçüsünde nasıl bir işlerlik kazandığının bilinmesini teşvik eden bir bilmedir. İnsana yapılan bu davet ise, insanın doğru bilgiye ulaşma ve düşünme yeteneği esas alınarak yapılmaktadır. Böylelikle kozmik varlığın araştırılması, Kur'an'ın hakikati için tehdit etmenin ötesinde, evrenin anlaşılması yolunda bir özgüveni, böyle bir araştırmanın esasen her türlü hakikate karşı direnenler için tehdit teşkil edeceği yolunda da bir meydan okumayı ima etmektedir. Bu durumda insan, kâinat ve Allah eksenli bir sistemin sırlarının keşfedilmesi, insanın temel yeteneği olan aklî düşüncenin işlerlik kazandığı bir yapıyla mümkündür. Ayrıca belirtilmesi gereken bir diğer husus, İbn Haldûn'un konuları ve metodları bakımından felsefeyle kelâmın iç içe girmesini eleştirmesi, bu düşüncenin içinde yer aldığı bir medeniyet olgusu içinde karşılıklı

⁹⁶ Atilla Arkan, "İbn Haldûn'un Felsefe Anlayışı ve Eleştirisi", s. 21.

tedahüllerle, yardımlarla birbirine çok yakın olduklarıyla ele alınmalıdır. Ancak bu durum İslâm düşüncesinin üç disiplininin; kelâm tasavvuf ve felsefenin kendileri olarak kalma gerçeğini de değiştirmemektedir.⁹⁷

İbn Haldûn'un eleştirdiği Adudiddîn İci tarzı kelâm, içinde bulunduğu medeniyetle değerlendirilmelidir. Zirve bir medeniyet gerçeği onu kaim kılan düşünceyle mümkündür. Bu da bedevî bir hayat tarzının değil, şehirde oluşan zihinsel gelişim, entelektüel donanım ve hâkim paradigmayla mümkündür. Kelâm ilminin farklı disiplinlerden yararlanarak toplumun ihtiyaçlarına cevap vermesi, İslâm'ın bütün kurumlarıyla oluşturduğu bir medeniyet bünyesinde; İslâm inançlarını hem içe yönelik ve hem de dışa yönelik bir şekilde müdafaa etmesi, inanç esaslarının gerektiği ölçüde bilinmesine yardımcı olması kadar doğal bir şey olamaz.⁹⁸ Kendisine daha fazla ihtiyaç hissedilecek böyle bir kelâmın, içinde bulunacağı şartlarda yeni metotlar geliştirip, eski metotları kullanılmaz olarak öngörmesi de onun adına bir noksanlık olarak düşünülmemelidir. Kelâmın doğduğu dönemlerin pratik sorunlarına cevap arama ihtiyacından hareketle bir savunma sanatı olarak çıkması, bir sosyal bilim olarak konusu ve metodunu içinde bulunduğu şartlardan, tarihsel olgulardan alması bunun haklılığını gösteren unsurlardır.⁹⁹ Dolayısıyla toplumsal değişimlerle birlikte bir takım evrilmelerin olması doğaldır. Bu onun canlılığını sürdürmesi için gereklidir. Bu ise entelektüel şehirli kesimlerde varlığını sürdüren böylesine bir kelâmın mesajını daha rahat sunma imkânı anlamına gelecektir. Nitekim konusu ve gayesi gözetilerek, "Kelâm, İslâm dininin iman esaslarını ve davranışlarla ilgili temel ilkelerini naslardan hareketle belirleyen, onları nasların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip aklî yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandırır bir ilimdir." tarzındaki tanımı, muhtevayı gözeterek belirli açılımları dikkate alarak yapılmış yeni bir tanımlamadır. Bu tanımda genel bir yaklaşımla "iman esasları" ifadesi kullanılmış, iman esaslarının yaygın kullanımlarında yer alan üç esastan ibaret olmadığı vurgulanmıştır. "Davranışlarla ilgili temel ilkeleri" de

⁹⁷ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlanışında*, İstanbul 2001, s. 18.

⁹⁸ Galip Türcan, "Kelâmın Meşruiyeti Sorunu", (*Marife*, yıl 5, sayı 3, Konya 2005, Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), s. 191.

⁹⁹ İlham Güler, *Kelâm'da Bilgi Problemi* (Sempozyum Bildirileri, Değerlendirme Oturumu), Bursa 2003, s. 269.

naslardan hareketle belirlemeyi hedefleyerek, insanlar arası ilişkiler de dinin esas olup olmamaları yönüyle kelâm ilminin konusuna dahil edilmiş, dolayısıyla imanın oluşumu ve sağlamlaşmasında göz ardı edilemeyecek bir yeri bulunan davranış ilkeleri iman esasları konusuna yükseltilmiştir. “Davranışlar”la, Müslüman olmanın gerektirdiği fiil ve hareketler kastedilmiş ve bunların ahlâkî ve hukukî boyutlara kadar uzanan geniş bir yelpazeye yayıldığı kabul edilmiştir. Bu bağlamda fıkıh ve ahlâkın inanca yönelik temel ilkelerinin belirlenmesini sağlayan sistemin kelâm ilmi tarafından ele alınması gerektiği ifade edilerek¹⁰⁰ kelâm ilminin günümüz insanına ne tür bir katkı ve açılım sağlaması gerektiği ifade edilmiştir. Bunun, yaygın kelâm metodunun yer aldığı bir ilim tanımlamasının ötesinde, eksiklikleri ve ismi aynı kalmakla birlikte gayesi ve konusu yönünden daha kapsayıcı bir tanımlama olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Son olarak şunu dile getirebiliriz: İbn Haldûn’a göre kelâm ilmi İslâmî ilimler içinde yer alan naklî bir ilimdir. Nasları akılla ispatlamaya çalışır, savunmacıdır. Ancak kelâmın bu yapısı bir vicdan ve gönül işi olan inanç esasları bakımından yeterli değildir. Öğrenilmesi toplumda bazıları için yeterli olabilecek bir ilim dalıdır. Bu, Gazzâlî’nin de benimsediği görüştür. Ona göre kendi dönemi için kelâmın işlevi sona ermiştir. Onun bu görüşte olmasını belirleyen neden, yaşadığı toplumdaki medeniyet ve ilim düzeyinin gerilemiş olmasıdır. Nitekim o, yaşadığı bölgedeki umranın gerilemesine karşılık doğu toplumlarında ilim ve medeniyet seviyesinin ileri düzeyde; imrenilecek bir durumda olduğunu, vakıf müessesesi gibi bazı kurumların bunu desteklediğini belirtmektedir. Bu ise, medeniyet ve ilim düzeyinin geliştiği toplumlarda, şartların oluştuğu ortamlarda aklî düşünceye önem veren ilimlerin yeniden gelişeceği anlamına gelmektedir. Kelâm ilmi de bunlardan birisidir.

¹⁰⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceleri*, İstanbul 2004, s. 5-6.