

179164

ÇAĞIMIZDA SOSYAL DEĞİŞME VE İSLÂM

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	179164
Tas. No:	257.92 KUT. D



224



Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm
2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri

Yayın No: 377
Sempozyumlar ve Paneller Serisi: 37

© Bütün Hakları Türkiye Diyanet Vakfı'na aittir
1. Baskı, Şubat 2007, Ankara, 1.000 adet

ISBN 978-975-389-494-4
07.06.Y.0005.377

Redaksiyon : Dr. Mehmet BULUT
Kapak ve İç Tasarım: TN İletişim
Kufi Besmele: Hişâm el-Ğarâvî
Uygulama: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Türkiye Diyanet Vakfı Mütavelli Heyeti'nin
25.02.2003/1104-14 sayılı kararıyla basılmıştır.

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi'nin dizgi,
fotomekanik, ofset ve cilt tesislerinde hazırlanıp basılmıştır.

TÜRKİYE DIYANET VAKFI
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

OSTİM Örnek Sanayi Sitesi
1. Cadde 358. Sokak No: 11 06370 Yenimahalle / Ankara
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32
e-posta: tdvyayin@diyanetvakfi.org.tr

Kelâm Geleneğinde Değişim

Doç. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)



Bu sempozyumun konusu “Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm” şeklinde belirlenmiş olduğuna göre “Kelâm Geleneğinde Değişim” başlıklı bir tebliğde yalnızca kelâm ilminin tarihinde yaşadığı değişmelere değinmekle kalmayıp, sempozyumun konusuyla zaman bakımından da uyum sağlayarak, günümüzde bu ilim dalında yapılması gereken bazı düzenleme ve değişikliklere de işaret edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu tebliğ ana hatlarıyla iki bölümden meydana gelecek, birinci bölümde kelâmın bir ilim dalı olarak ortaya çıkışından itibaren gayesi, konusu ve metotları bakımından yaşadığı değişimler ana hatlarıyla tespit edilerek değerlendirilecek; ikinci bölümde ise günümüz şartlarında kelâm ilminde ele alınması gereken bazı hususlarla/değişimlerle ilgili tespit ve tekliflerde bulunulacaktır. Ancak bir disiplinin ne olduğu ve günümüzde konu, metot ve fonksiyonlarının ne olması gerektiğiyle ilgili isabetli tespitlerde bulunulabilmesi için onun tarihini bilmenin zorunluluğu da ortadadır.

Hız. Peygamber yirmi üç yıla yakın peygamberliği döneminde Allah Taâla tarafından kendisine vahyedilenleri etrafındakilere tebliğ etmiş, fakat onun tebliğ faaliyetinin mahiyeti kendisine vahyolunanı etrafındakilere aktarmak gibi basit bir lisanî iletişimden ibaret olmamıştır. Dil seviyesinde İlahî kelâmın beşer diline dökülerek yine bir beşer tarafından insanlara aktarılması, onların o günkü kullanımıyla mesajı anlamaları, tebliğ sürecinde inşa olunan zihniyetin yüklediği anlam zenginliklerinin kavranması şeklinde gerçekleşirken mesajın hayatiyet kazanmasıyla itikâdî, amelî ve ahlâkî boyutlarıyla yeni bir dünya da oluşturulmuştur. Vahyin yani sözel bir müdahalenin ferdi seviyede imanla yapılan yeni bir psikolojiyi, toplumsal seviyede farklı ilişkiler ağını, sonuçta her seviyede yeniden yapılanmayı gerektiren böyle bir değişimi nasıl gerçekleştirdiği şeklindeki sorular Hız. Peygamber’in tebliğ

dönemini çok yönlü tahlillere tabi tutmayı gerektirmektedir.

Neden Kur'an'ın bir bütün halinde değil de bir elçi aracılığıyla yirmi üç yıla yakın bir sürede hayatın akışıyla bağlantılı olarak vahyolunduğu sorusu İlahî sözün hayatiyet kazanması sürecinde anlam ve cevabını da bulmaktadır. Kaldı ki Hz. Peygamberin tebliğ görevi sadece mesajı iletmekten ibaret kalmamış, onları açıklamış, hayata geçirilmelerini sağlamıştır.¹ Bu tespitlerden hareketle Hz. Peygamber'in tebliğiyle Kur'an'ın anlaşılması, dil seviyesinde imanla birlikte lafzi mânanın bilinmesi, Kur'an'da verilen ve Peygamberin faaliyetiyle oluşturulan zihniyetin kelâma yüklediği kavramsal zenginliğin akledilmesi ve kelâmın hayata aktarılacak onunla amel edilmesi safhalarında gerçekleşmektedir. Çünkü bir bütün olarak değerlendirildiğinde İlahî kelâm yaptırım gücü olan ve gereği yerine getirildiğinde anlam zenginliği kendini açan bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla vahiy anlaşılma sürecinde muhatabı da yönlendirici bir fonksiyon icra etmektedir.

Köklü bir zihniyet değişimini çok boyutlu olarak yaşayan İslâm toplumu Hz. Peygamber'in vefatından sonra bazı siyasi ve sosyal gelişmeleri yaşamış, henüz ashab döneminde Havaric ve Şia gibi siyasi ve itikâdî oluşumlar gerçekleşmiş, Müslümanlar arasında çıkan bazı olaylara, fetih hareketleri neticesinde karşılaşılan farklı din ve kültürlerle münasebetlerin katkıları da eklenince Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) ve Gaylan ed-Dimeşki (ö. 105/723) irade ve kader konularını, ardından Ca'd b. Dirhem (ö. 124/724), Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi şahıslar Allah'ın sıfatları, büyük günah ve irade hürriyeti gibi meseleleri gündeme getirmişler ve bu konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.² Bu süreçte Hz. Peygamber'in tebliğine muhatap olan ashab hayatta olduğu halde mevcut durumun algılanması ve birbirine muhalif tavırların takınılması, çok farklı âmillerin etkili olduğu bir anlama faaliyetinin gerçekleştiğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle Kur'an'dan aynı konuyla ilgili olarak farklı anlamalar gerçekleşmiştir.

İtikâdî alanda farklı görüşlerin ortaya çıktığı hicrî ilk iki yüzyılda Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) *Risâle fi'l-kader*'i ile Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-ekber* isimli risaleleri akidenin tedvinine yönelik çabalar olarak görülmelidir. Söz konusu ihtilafların tesiriyle çeşitli gruplar oluşmuş, sahabe ve tabiinden "selef" diye isimlendirilen grup Kur'an'ın tefsiri ve bağlantılı olarak fikhî hükümlerin tespitine öncelik vermiş olmasına rağmen II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısına kadar itikâdî düşüncece belli bir sistem oluşmamıştır.

Müslümanların, hakim oldukları coğrafyanın genişlemesiyle, Yunan felsefesi ve diğer dinlerin şekillendirdiği kültürlerle karşılaşmaları İslâm vahyini esas alan bir tefekkürü geliştirmeleri ve tevhid geleneğini başka inanç sistemlerine karşı savunmaları zarureti doğurmuştur. Böylece İslâm inanç ve esaslarını konu edinen,

¹ Nitekim Kur'an'da Hz. Peygamber'e hitaben "İnsanlara, kendilerine indirilen vahyi açıklamak ve bir de düşünüp anlasınlar diye sana da Kur'an'ı indirdik" (en-Nahl, 16/64) buyrulmaktadır.

² Kelâm ilminin doğuşu ve ilk itikâdî ihtilaflar için bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1993, s. 19-23.

bunları ispat ve savunmada naklin yanında akli da kullanan ve “Kelâm” olarak adlandırılan bir disiplin III. (IX.) yüzyıldan itibaren teşekkül etmeye başlamıştır.³ İslâmî ilimler arasında sonradan “Kelâm” adını alacak disiplini doğuran sebeplerin Hz. Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıkan bazı itikâdî ihtilafları yaşayan, diğer din ve kültürlerle karşılaşan İslâm toplumunun iç dinamiklerinden kaynaklandığı, salt entelektüel bir gayretten ibaret olmadığına dikkat edilmelidir. Dolayısıyla bazı müsteşriklerin kelâm ilminin tamamıyla Yahudi-Hristiyan geleneğinin tesirinden kaynaklandığı şeklindeki iddiaları da gerçeği yansıtmamaktadır.

Kuruluşu Vâsıl b. Atâ ile başlatılsa da kelâm disiplininde ilk büyük mezhep olan Mu'tezile güçlü temsilcilerini II. (VIII.) yüzyılda ortaya çıkarmıştır. Mu'tezile ortaya çıkışından itibaren müslümanlar arasındaki itikâdî tartışmalarda “tevhid, adl, menzile beyne'l-menzileteyn, va'd-va'id ile emir bi'l-ma'rûf ve nehiy 'ani'l-münker” den ibaret olan “beş esas” ını (el-usûlü'l-hamse) geliştirirken öte yandan İslâm topraklarına farklı felsefî kültürlerden katılan insanlara İslâm'ı tanıtırak kabul ettirebilmek için ispat ve izahta akla yer vermiş, bu amaçla ilmi bir metot kullanmışlardır.

Kelâmcıların konuları arasında yer alan İslâm itikadına uymayan çeşitli inanç esasları ve anlayışları sebebiyle Yahudilik ve Hristiyanlık dışında hicrî ilk üç asırda tevhide aykırı inanca sahip bulunan Seneviyye gibi düalist akımlarla, Berâhime gibi nübüvveti kabul etmeyen gruplarla da mücadele sürdürülmüştür. Mu'tezilîler âlemin kıdemi görüşünü benimseyen Dehriyye de dahil olmak üzere İslâm'a aykırı anlayışlara sahip bulunan grupların tesirlerini bertaraf etmek için gayret göstermişler, münazaralarında cedel metodunu kullanmışlardır. Mu'tezile mezhebinin oluşturduğu beş esas ve mücadele ettiği İslâm dışı akımlar göz önünde bulundurulduğunda tevhid, ulûhiyet, sıfatlar, kader, irade, mürtekeb-i kebîre, necât gibi konular üzerinde durulduğu, tabii olarak tartışma konularının dönemin şartlarıyla belirginleştiği görülmektedir. Kullandıkları metotlar söz konusu olduğunda öncelikle onların akılcılığının vahyi dışlamadığını belirtmek gerekmektedir.⁴ Nitekim sem'i

³ Bilindiği gibi söz konusu ilmin konusu ve gâyesine göre olmak üzere pek çok tarifi yapılmıştır. Seyyid Şerif Cürcânî (Ö. 816/1413) kelâm ilmini “Allah Taâlâ'nın zatından ve sıfatlarından, başlangıç ve son (mebde' ve me'âd) itibariyle yaratıkların durumlarından İslâm kanunlarına göre bahseden bir ilimdir” şeklinde konusu açısından tanımlamıştır. Cürcânî, kelâm ilminin “Âhiret ve (me'âd) onunla ilgili olan cennet, cehennem, sırât, mizân, mükâfât ve cezâ gibi hususlardan bahseden bir ilimdir”, “Deliller vasıtasıyla elde edilen itikâdî ve şer'i kâideler ilmidir” şeklinde iki ayrı tanımını daha verir (*et-Ta'rifât*, Beyrut 1983/1403, “Kelâm” md.). Son dönem âlimlerinden Ömer Nasûhî Bilmen de kelâm ilmini “Allah Taâlâ hazretlerinin zat ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete ait meselelerden, mebde' ve me'âd itibariyle mükevvênâtın (yaratılmışların) hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir” şeklinde tarif etmiştir (*Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1959, s. 5). İlm-i kelâm gâyesi açısından da Cürcânî tarafından “Kesin deliller kullanmak ve muhaliflerin ileri sürdüğü şüphe ve itirazları defetmek suretiyle dini akideleri isbata güç kazandıran ilimdir” (*Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1257, I, 23) şeklinde tanımlanmıştır.

⁴ Abdülhakim Belbâ, *Edebü'l-Mu'tezile ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi'i'l-hicri*, Kahire 1969, s.138, 226-244; Mu'tezile mezhebinin kelâmî metoduyla ilgili daha geniş bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı)*, İstanbul 1998, s.8.

konuların akli istidlâlle bilinmesinin caiz olmadığı konusuna Kâdi Abdülcebbar *el-Muğni* adlı eserinde müstakıl bir bölüm ayırmış, tafsili meselelerde sem'i delile başvurulacağını bildirmiştir.⁵ Öte yandan Mu'tezile, akli teorik prensiplerin isbatına hasredip, hukuk ve diğer ahkâmı da şeriata bırakmıştır.⁶

Haliyle Mu'tezile'nin vahiyle gelen hakikatleri akli metotlar kullanarak bir başka ifadeyle zihnî çıkarımlarda bulunmak suretiyle diğer kesimlere yayma hizmeti takdire şayandır. "Kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" metoduyla fizik âlemden örnek vermek suretiyle Allah'ın sıfat ve fiillerini açıklamaya çalışmışlar, iyilik ve kötülüğün (husün-kubuh) bizzat eşya ya da fiilin kendisinde bulunduğunu, bu özelliklerin akılla bilinebileceğini iddia etmişlerdir. Kur'an'da geçen haberî sıfatları ise mecazi kabul edip dil kurallarına dayanarak tevile tabi tutmuşlardır. Muhtemelen kendi dönemlerindeki tercüme hareketlerinden etkilenerek itikâdî meseleler yanında varlık ve tabiat konularıyla da ilgilenmişler, bu çerçevede cevher, araz, zaman, mekân, hareket, sükûn, zuhûr, kümûn, tafra, teceddüd, tevellüd gibi terimleri ve bunlarla ilgili tartışmaları kelâm ilmine dahil etmişlerdir.⁷

Klasik kelâm kaynakları Mu'tezile mezhebine mensup ulemânın bazı felsefe kitaplarını gördüklerini ve onların metodundan yararlandıklarını kaydetmektedir.⁸ İbnü'l-Murtazâ, Nazzâm'ın Aristo'nun bazı kitaplarından faydalandığını bildirmekte⁹, yine Nazzâm'ın Kûfe'de felsefî tartışmalara katıldığı, Basra'ya döndüğünde ise Ebü'l-Hüzeyl'in bu konuları tahminin üstünde iyi bildiğini farkettiği nakledilmektedir.¹⁰ Ancak üzerinde durulması gereken husus, Mu'tezile'nin Yunan felsefesi ve hristiyan teolojisinden haberdar olması onları taklit olarak değil tanıyarak İslâm inancına göre yorumlamak şeklinde görülmesidir.

Ancak Mu'tezile'nin akılcılığında bilgiyi yanıltma ihtimali bulunan duyulara hasredenler (meselâ Sümeniyye) ve her türlü istidlâl karşılıklı çıkanlara (Haşviyye)

⁵ Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid* (nşr. M. El-Hudayri-M.M. Kâsum), Kahire 1385/1965, XV, 26-29, 44. Kâdi Abdülcebbar'ın Kur'an'ı tefsir etmek için sadece Arapça'yı bilmenin yeterli olmayacağını, nahvin, rivayet ilminin, şer'i hükümler ve sebeplerinin ilmi demek olan fıkın ve usûlünün, Allah Taâlâ'nın tevhid ve adâletinin, Allah için vacip ve müstahil olan sıfatların, O'nun hakkında iyi ve kötü olan fiillerin bilinmesinin gerekli olduğu, bunları bilen kimsenin müteşâbihî muhkeme hamledebileceğini, Allah'ın kitabını tefsir etmekle meşgul olabileceğini bunun yalnızca dil, nahv ve rivayet ilmiyle mümkün olmayacağını dile getirmiş olmasının işaret ettiği ilk husus kelâmcıların Kur'an'ı anlamaya yönelik etraflı bir gayret içinde olduklarıdır (bk. Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1408/1988, s.606-607).

⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, II, 327-328.

⁷ bk. M. Sait Özervarlı, a.g.e., s. 9.

⁸ Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfû'l-musallin* (nşr. Helmut Ritter) Wi-sebaden 1382/1963, s. 483; Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Seyyid Keylânî), Beyrut 1318/1961, I, 50, 53.

⁹ İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut 1380/1961, s. 50.

¹⁰ Kâdi Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâ'iri'l-muhâlifin* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1974, s. 254; İbnü'l-Murtazâ, a.g.e., s. 44.

karşı tepkinin önemli bir faktör olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.¹¹ Fakat yine de sem'i konularda akli te'viller yapmak ve Allah'a akılla bazı vecibeler yüklemek gibi hatalara düştükleri de bir gerçektir. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bazı endişelerinden kaynaklanmış da olsa rü'yetullah ve halku'l-Kur'an gibi konularda gerektiğinden fazla ısrarlı davranıp, yönetimin desteğini de alarak kendileri gibi düşünmeyen ulemâya baskı yapturtmaları da Mu'tezile'yi zayıflatan sebepler arasında yer almıştır.

Mu'tezile'nin takip ettiği kelâm metodu Ashâbü'l-hadîs olarak isimlendirilen Kur'an ve Sünnet'e dayalı "Selef" inancına sahip bir grup âlim tarafından tenkit edildi. Söz konusu gruba göre Kur'an ve Sünnet içinde yer almayan herhangi bir meselenin dine ve itikada taşınması caiz değildir. Ancak naslar çerçevesinde akli yorum ve çıkarımlarda bulunmakta bir mahzur görmemişlerdir.¹² Ne var ki farklı kültürlerin atmosferinde yetişerek sonradan müslüman olanlar zihinlerindeki problemleri çözmekte bu metodu yeterli bulmamışlardır. Şam, Basra, Bağdat ve Mâverâünnehir gibi fethedilen bölgelerde önce Mu'tezile'nin güçlü olması, sonradan onların metodunu kullanmakla birlikte Ehl-i sünnet kelâmcılarının ortaya çıkması da yukarıdaki tesbiti teyit etmektedir.¹³ Nitekim İbnü'l-Murtazâ, İslâm'ı tebliğ etmek üzere Hârûnürreşid tarafından Hindistan'a gönderilen bir hadis âliminin oradakileri tatmin edemediğini nakletmektedir.¹⁴

Bu gelişmeler üzerine IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren Selef'in görüşlerini korumakla birlikte, felsefenin giderek yayılmasından naslarla sınırlı bir metodu yetersiz bulan ve bunları daha iyi savunmak için Mu'tezile'nin diyalektik akılcı anlayışını da kullanan Ehl-i Sünnet kelâmı doğdu. Mu'tezile'ye karşı görüşler ileri süren İbn Küllâb (ö. 240/854) Ehl-i hadis kelâmcısı olarak anılmışsa da gerçek mânâda Ehl-i sünnet kelâmının gençliğinde Mu'tezilî iken sonradan Ali el-Cübbâi'den (ö. 303/915) ayrılan Eş'arî (ö. 324/936) ile aynı dönemde Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından kurulmuştur.

Eş'arî Mu'tezile'nin ısrarla savunduğu tezleri reddedip buna karşılık Ehl-i sünnetin bilinen görüşlerini kelâm üslubuyla müdafaa etmenin dışında, sistematik yeni görüş ve nazariyeler ortaya atmamıştır. Onun eserlerinde ele aldığı belli başlı konuları rü'yetullah'ın cevâzı, kelâmulullah'ın mahlûk olmadığı, Allah'ın zatı ve sıfatları, irade, istitaat ve kader, iman ve kebir, âhiret ve imâmetle ilgilidir.¹⁵ Bu konuları işlerken metod olarak Mu'tezile'den istifade etmekle birlikte¹⁶, görüş ve doktrin olarak selefi bir çizgiyi koruduğu dikkat çekmektedir. Ancak Eş'arî'yi Ehl-i hadis-

¹¹ bk. M. Sait Özervarlı, *a.g.e.*, s. 8.

¹² bk. Ahmed b. Hanbel, "er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye" *'Akâ'idü's-Selef* (nşr. Ali Sâmî en-Neşâr-Ammâr Cem'i et-Tâlibî), İskenderiye 1971, 72, 80.

¹³ bk. M. Sait Özervarlı, *a.g.e.*, s. 10.

¹⁴ İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 33-34.

¹⁵ bk. Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (nşr. Fevkiyye Huseyin Mahmud), Kahire 1977; a.mlf., *el-Lüma' fi'r-red 'ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Richard J. McCarty, *The Theology of al-Ash'ari*), Beyrut 1952.

¹⁶ Eş'arî, *ef'âlül-'ibâd, kader ve istitâat konularında kendilerine karşı Mu'tezile'nin metodunu açık bir şekilde kullanmaktadır* (bk. *el-İbâne*, II, 181-224; *el-Lüma'*, s. 37-69).

ten ayıran husus, kelâm metodunu, yani istidlâl ve ispat usûlünü akâid ve dinde kullanmasıdır.

Aynı dönemde Mâtürîdî ise, dinî bilginin delile dayanması gerektiği düşüncesiyle *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinin başlangıcında ilim ve bilgi vasıtalarına yer vermiştir.¹⁷ Âlemin hudûsu konusunu ele almış, Dehriyye, Sûfestâiyye, Seneviyye ve Mecûsilere karşı Allah'ın varlığı ve birliğini akli delillerle savunmuş¹⁸, İbnü'r-Râvendî (ö. 298/9109 ve özellikle Ebû İsa el-Verrâk (ö. 248/862) karşısında nübüvve-te olan ihtiyacı işlemiştir.¹⁹ Eş'arî'ye nispetle görüşleri itibariyle Mu'tezile'ye daha yakın bulunmasına rağmen bu mezhebe karşı sert bir uslûp kullanmıştır.

Akıl, nakil ve duyuları ilmin kaynakları olarak belirleyen Ehl-i Sünnet kelâmcıları her ne kadar Mu'tezile'nin metoduna uyarak Allah'ın varlığı ve tabiatla ilgili konularda akli kullanmaya devam etmiş ve hatta bu konularda nazarın vücubuna hükmetmişlerse de akıl-nakil ilişkisine onlardan farklı bir bakış getirmişlerdir. Nitekim sem'iyatta önce nakil esas alınmış, ayrıca münferit naslar yerine bütünlük gözetilmiş, o yüzden bazı sıfatlar, rü'yetullah ve kebîre gibi konularda Mu'tezile'den farklı sonuçlara varılmıştır.²⁰

Bu noktada kelâmcıların nakli açıklamakta, anlamakta esas kabul ettikleri aklın ne olduğu hususu üzerinde durmak gerekir. Doğrusu bunun açıkça izah edildiğini söylemek zordur. Kelâm geleneğinde aklın pek çok tanımı yapılmış olmakla birlikte kelâmcıların kastettiği aklın salt akıl olmadığı, fiili/mükevven aklın, yani temel ilkelere hareketle delillendirme ameliyesini gerçekleştiren bir taakkulun kastedildiği görülmektedir. Bunun da geçmişten getirilen ve içinde bulunulan zamanla kaynaştırılan birikimden bağımsız olması mümkün değildir. Hangi kültür içinde olursa olsun aklın şekillenmeye tabi olduğu bir gerçektir²¹. Burada kelâmcıların esas aldıkları akılla ilgili tamamıyla keyfî bir durum kastedilmese de farklı mezheplerin kendilerine ait sistemlerinin şekillendirici bir âmil olduğu da bir gerçektir.

Klasik dönem mütekaddimîn kelâmcıları Mu'tezile'den itibaren çeşitli felsefî kavram ve konuları ele almış olmalarına rağmen İslâm'a yabancı saydıkları için felsefî mantıktan uzak durmuşlardır. Fakat onun yerine sahâbeden itibaren fıkıhın içinde yer alan ve daha sonra İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile teorisi kurulan re'y ve icthada dayalı "usul" ilminde kullanılan metotları benimsemişlerdir. Özellikle Bâkılânî'nin ısrarla savunduğu, kullanılan delillerin merdûd olması halinde aslın yani medlûlünde reddedileceğini düşünmeleri kelâmcıların felsefî nazariyelerden ve mantıktan uzak durmalarına sebep olmuş, felsefî mantık ile mütekaddimîn kelâmının mukaddimleri arasında temel farklılıklar oluşmuştur. Mantıkta zihni küllî var-

¹⁷ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, s. 3-11.

¹⁸ Mâtürîdî, a.g.e., s. 141-176.

¹⁹ Mâtürîdî, a.g.e., s. 176-202.

²⁰ bk. M. Sait Özervarlı, a.g.e., s.10.

²¹ Kelâmî akılla ilgili yaklaşımlar için bk. Nadim Macit, "Kelâmcıların Kur'an'ı Anlama Yöntem ve Sorunları", *İslâmiyât*, II/1 (1999), s.126, 130.

lıkların hariçte bir varlıklarının bulunduğu kabul edilirken kelâmcılara göre külli kavramlar soyut olup dış dünyada herhangi bir karşılıkları yoktur. Dolayısıyla birbirine tetabuk eden iki ayrı şeyi düşünmek mümkün değildir, külliyyât-ı hams tasnifleri ve Aristo'nun kategorileri de yanlıştır. Öte yandan Aristo ve Müslüman mantıkçılar küllilerin bilinebileceğini iddia ederlerken kelâmcılar külliler ile ilgili bilginin doğru olamayacağını, doğru bilgi ile vâkıa arasında uygunluk bulunması gerektiğini, halbuki söz konusu bilginin külli, realitenin işe ferdi olduğunu ifade etmişlerdir.²² “Resm” ve “had” din farklı olduğunu kabul eden mantıkçılar had için cins ile fasl arasında bir terkihi şart görürlerken kelâmcılar tanımı temyiz için yapmışlar ve bunun için cinsi zikretmeyi gerekli görmemişlerdir.²³

Kelâmcılar “burhân-ı temânû”, “cüz-i lâyeteccezzâ” ve “arazların anlık olması” gibi Aristo'da olmayan farklı görüşler de geliştirmişlerdir. Onlar, nazar ve istidlâl yoluyla “kesbi” diye isimlendirdikleri bilgiye ulaşmak için kullandıkları vasıtayı “delil” olarak isimlendirmişler, delilleri akli ve nakli olmak üzere ikiye ayırmışlar, birincisini kat’î ve zannî şeklinde tasnif etmişlerdir. Akli delil için genellikle iki mevcudu birbirine benzetme (kıyâsü’t-temsîl), görünmeyeni görüne benzetme (kıyâsü'l-gâib ale’s-şâhid), hasmı kendi delilleriyle çürütme (ilzâm), başkasını gerektirme (telâzüm) ve delilin çürütülmesiyle medlûlün çürütmesi (in’ikâsü'l-edille) gibi metotları kullanmışlardır.²⁴ Nakli delil olarak ise temelde Kur’an’ı esas alıp mütevâtir veya meşhurların dışındaki hadisleri kaynak kabul etmemişler, te’vili kullanmak suretiyle nasları akli yorumlara tabi tutmuşlardır. Ayrıca hasımlarıyla yaptıkları münazaralarda onların istidlâllerindeki çeşitli yanlışlıkları “cehl-i mürekkep”, “mugâlata”, “teşkik”, “musâdere ale’l-matlûb”, “tecâhül fi’l-da’vâ” ve “müştâgâbe” şeklindeki terimlerle nitelendirmişlerdir.²⁵

Hicri V. yüzyıldan itibaren kelâmcıların nassa yaklaşımlarına tesir eden en önemli gelişme Aristo mantığının dinî ilimlere ithali olmuştur. İbn Hazm ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) kelâmcıların önceleri rağbet etmediği Aristo mantığına kelâm ilminde zemin hazırlamışlardır. Cüveynî, Bâkullânî ve Bağdâdî'nin savundukları delilin çürütülmesi halinde ispat edeceği medlûlün de zarar göreceği şeklindeki in’ikâs-ı edille görüşünü reddetmiştir. Nihayet Cüveynî'nin öğrencisi Ebû Hâmid el-Gazzâlî de (ö. 505/1111) mantık kurallarını kullanmanın bir mahzur teşkil etmediğini, bunların kelâmın bir parçası olduğunu ve daha önce kelâmcıların delillerinde farklı ibare ve istilahlarla yer aldığını belirterek²⁶ mantığı dinî ilimlere dahil etmiştir. Böylece o, mütekaddimîn dönemini sona erdirerek felse-

²² bk. Van Den Berg, S. “Mantık”, *The Encyclopedia of Islam* (First Edition), Leiden 1913-1936, V, 258-260.

²³ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341, s. 82-84.

²⁴ bk. Mâtürîdî, a.g.e., s. 27-29; Bâkullânî, *Temhîd*, s. 32; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-i 'tikâd*, Berut 1403/1983, s. 24.

²⁵ Ehl-i Sünet kelâmcılarının metotları için bk. M. Sait Özervarlı, a.g.e., s.12; Söz konusu terimlerle ilgili olarak ayrıca bk. İzmirli, İsmail Hakkı, *Fenn-i Menâhic; Methodologie*, İstanbul 1329, s. 60-66.

²⁶ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, I. 36; a.mlf., *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Bulak 1322, s.10.

fe ve mantığa kapıları açmak suretiyle kelâm geleneğinde “müteahhirîn” dönemini başlatan âlim olarak kabul edilmiştir.

Gazzâlî, filozofların kullandıkları mantık kurallarına olumlu yaklaşırken ilâhiyât konularındaki görüşlerine karşı çıkmıştır. Gazzâlî’nin felâsifeye yaklaşımı ile Eş’arî’nin Mu’tezile’ye yaklaşımı arasında paralellikler mevcuttur. Eş’arî’nin Mu’tezile’yi eleştirirken onların akli kelâm metodunu Ehl-i sünnete taşıdığı gibi Gazzâlî de felâsifenin görüşlerini eleştirirken düşüncelerinin temeli olan mantığı kelâma, hatta dinî ilimlere taşımıştır.²⁷ İslâmî ilimlerde ve kelâmda daha çok metot meselesi üzerinde duran Gazzâlî, çalışmalarını “ihyâ” olarak nitelendirmiş, *el-İktisâd fi’l-İtikâd* adlı eserinde Allah’ın varlığı konusunda açıkça önermeler kurmak suretiyle Aristo mantığını kullanmıştır.²⁸ O, vahyi açık anlamından saptırıp hiç bir bağlantısı bulunmayan yorumlar yapan Bâtınîler’e karşı da reddiyeler yazmıştır.²⁹

Ancak Fahreddîn er-Râzî’den (ö. 606/1209) itibaren kelâmı bir bilgi, varlık ve kavramlar felsefesi haline getirecek boyutlara varan bu değişim, Gazzâlî’nin amaçladığı çizgide devam etmemiştir. Çünkü onun alet ve vasıta olarak gördüğü bilgi ve tabiat konuları kendisinden sonra kelâmın aslı konularını sınırlayacak ve en azından hacim olarak ikinci plana düşürecektir.³⁰

Gazzâlî’den sonra VI. (XII.) ve VII. (XIII.) yüzyıllarda mantığın kullanımıyla girilen felsefleşme süreci Şehristânî (ö. 548/1153) ve Râzî ile zirveye ulaşmış, Âmidî (ö. 631/1233) ve Beydâvî (ö. 685/1286) ile devam etmiştir.

Temel fonksiyonunu korumakla birlikte tarihi seyri içinde kelâm ilminin konuları “Allah Taâlâ’nın zat ve sıfatları”ndan başlayarak, İslâm dünyasının Yunan felsefesiyle karşılaşmasından itibaren “mevcut”, Gazzâlî’den sonraki dönemde de mantık ilminin kelâma girmesiyle dış âlemde varlığı olmadığı halde dinî akidelerle ilişkisi olabilecek ve bilinmesi mümkün olan yani “ma’lûm” olan her şey kelâm ilminin konusunu teşkil etmiştir.³¹ Dolayısıyla kelâmcılar Allah’ın zat ve sıfatlarından başlayarak dinin aslını oluşturan esaslarla uzaktan yakından ilgisi olan her şeyle ilgilenmek, İslâm’a karşı tavır alan ve kendilerince çeşitli tezler ileri süren herkeşe de cevap vermek durumunda olmuşlardır.

Bu dönemde kaleme alınan kelâm eserlerinde filozofların görüşlerine yer verilmiş, özellikle bilgi ve varlık konuları üzerinde genişçe durulmuştur. Râzî’nin kendisine kadar gelen bütün görüşleri bir araya topladığı *Muhassal* adlı kelâm eserinin

²⁷ bk. M. Sait Özervarlı, *a.g.e.*, s.13.

²⁸ “Her hâdisin hudûsü için bir sebep vardır. Âlem hâdistir. O halde âlemin bir sebebi vardır” (*el-İktisâd fi’l-İtikâd*, Beyrut 1403/1983, s. 19). “Bütün cisimler havâdisten hâli değildir. Havâdisten hâli olmayan her şey hâdistir. Öyleyse bütün cisimler hâdistir” (*a.g.e.*, s. 20).

²⁹ Gazzâlî, Bâtınîlere karşı *Fedâ’ihü’l-Bâtıniyye* ve *Kıstâsü’l-müstakim* adlı iki reddiye yazmıştır.

³⁰ Nitekim İzmirli İsmail Hakkı’ya göre Gazzâlî meşşâf felsefenin dine aykırı yönlerini reddetmeyi kelâmın misyonuna katarken, Râzî-Âmidî çizgisi kelâm ve felsefeyi işin başında mezcedip tek ilim haline getirmeye çalışmışlardır (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 87).

³¹ Ma’lûmun da doğrudan dinî akideleri teşkil eden “mesâ’il” veya “mekâsıd”, bunları isbata yarayan bilgiler “mebâdî” veya “vesâ’il” olmak üzere iki gruba ayrıldığını belirtmek gerekmektedir.

ilim ve ma'lûmu konu alan birinci ve ikinci bölümleri, ilâhiyyât ve sem'îyyâtı ele alan üçüncü ve dördüncü bölümlerinden daha hacimli ve ayrıntılıdır.

Nitekim daha sonraki İslâm âlimleri felsefi kelâmı çeşitli yönlerden tenkide tabi tutmuşlardır. İbn Haldûn (ö. 809/1406) kendi döneminde kelâmın, başlangıçtaki hüviyetini kaybederek âdeta felsefe haline geldiğinden şikayet eder.³² Bazı araştırmacılar, Gazzâlî'den itibaren naklin hücciyetini de aklın içinde tasavvur eden Mu'tezilî tezin rağbet kazandığını, bunun Râzî'de zirvesini bulduğunu, Bâkîllânî'ye kadar denge söz konusu iken artık aklın nakil için asıl kabul edildiğini ve şer'î nassların çoğunlukla delâlet ettikleri mânalar itibariyle zan ifade ettiği görüşünün benimsendiğini ifade ederler. Ancak şurası var ki, ilk asırlarda Müslümanları çokça meşgul eden İslâm dışı inançların, Râzî döneminde zayıflayıp etkisiz hale gelmesi, dönemin kelâmcılarının felsefe sahasındaki merak ve istidâdları ve ayrıca kelâma felsefi metodu ithal eden Gazzâlî'nin bazı görüşlerinde filozofları sert bir dille hedef alması, kelâm ilminin ondan sonra hem felsefeye rakip hem de felsefleşen bir görünüm almasının başlıca etkenleri olmuştur.³³

Kelâm ilmi tarihinde yaklaşık VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren önceki asra kadar süren döneme "cem ve tahkik" devri adı verilmiştir. Kelâm ilmi tarihinin son hacimli metin kitabı Aduddüddîn el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm* adlı eseri olmuş, ondan bir asır sonra da sistematik şerhler dönemi başlamıştır. Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 793/1390) ile Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) bu dönemin önemli isimleri olmuştur. Teftâzânî'nin metni de kendi telifi olan *Şerhu'l-Makâsîd* ve Ömer en-Neseî'nin *el-'Akâid*'ine (ö. 537/1143) yaptığı şerh (*Şerhu'l-'Akâ'id*) ile Cürcânî'nin İcî'nin eseri üzerine yaptığı *Şerhu'l-Mevâkıf* Osmanlı medreselerinin yegâne kelâm kitapları olmuşlardır.

İcî'den itibaren eserlerin başına kelâm ilminin tarifleri, konu, gâye ve faydalarıyla ilgili mukaddimeler eklenmiş, altı "mevkıf"ı ihtiva eden *el-Mevâkıf*'in ilk dört bölümü ve dörtte üçüne yakını ilim, ma'lûm, araz ve cevher bahislerine tahsis edilmiş, ilâhiyyât ve sem'îyyât bahisleri ise son iki kısa bölüme sığdırılmıştır. Söz konusu eserdeki başlık ve bazı cümlelerin bazan *Muhassal*'dan alındığı görülmektedir.

IX/XV. yüzyıl akabinde Devvânî (ö. 908/1502) gibi bazı istisna şahsiyetlerin dışında artık ciddi şerhler çıkmamış, eserler hacim ve muhteva bakımından küçülme eğilimi göstermiştir. Bir yandan kısa risâle telifleri yapılırken diğer yandan aynı kitap üzerine sayısız şerhler, bu şerhlere haşiyeler, haşiyelere de ta'likler yapılmaya başlanmıştır. Bu dönemden itibaren tasavvufa yaklaşma söz konusu olmuş, akâid risâleleri daha çok tasavvuf ehli arasından çıkmıştır. Bu dönemde yetişen kelâm âlimleri arasında eserleri Kuzey ve Batı Afrika'da çok tanınan Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490), Ezher müderrislerinden İbrahim b. İbrahim el-Lekânî (ö.

³² İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-turâsî'l-'Arabî), s. 466.

³³ bk. M. Sait Özervarlı, *a.g.e.*, s.14.

1041/1631), Hint âlimlerinden Abdülhakîm b. Muhammed es-Siyalkûtî (ö. 1067/1656) ile şerh ve haşîye döneminin en son temsilcilerinden İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî'yi (ö. 1277/1860) saymak mümkündür.

Bu dönemle ilgili olarak araştırmacılar pek de olumlu sayılamayacak görüşler serdetmişlerdir. M. Abduh bu dönemle ilgili düşüncelerini, "İmanın zanna değil yakîne dayandığı, yakînin kaynağının da Allah ve Rasûlüne inanma konusunda akıl olduğu, naklin ise bunların dışında meselâ âhiret ahvâli ve ibâdetle ilgili hususlarda kaynak sayılabileceği yolundaki Kur'an ve sünnetin emrini unuttular...Sonra belli bir mezhebe bağlanma gereğini savundular ve gruplara ayrıldılar. Yalnızca herhangi bir konuda bir mezhebe bağlanmakla kalmadılar, o konuyla ilgili delilde de belirli bir şeye tâbi olunması gerektiğini iddia ettiler. Böylece medlûlde olduğu gibi delilde de taklit başladı ve her şeyin dayanağı nakil oldu. Sadece Hz. Peygamber'in değil, başkalarının hatta kim olduğu bilinmeyenlerin nakli de hüccet kabul edildi ve "Falan akîde doğrudur, çünkü falan adam falan kitabında böyle diyor" sözü, artık kaide haline geldi."³⁴ şeklindeki ifadeleriyle dile getirmiştir.

Söz konusu tenkitlere belli ölçüde haklılık payı vermemek, Müslüman toplum bu dönemde zaman zaman tenkit ruhunu bırakarak taklit kolaycılığına kapıldığını, ulemânın bazen fikirler yerine lafızlara kafa yorduğunu görmemek mümkün değildir. Ancak durumun bütün âlimlere ve bütün konulara şâmil olmadığı, öte yandan sadece kelâm ilmine has bir durum olmayıp dini ilimlerin hatta İslâm coğrafyasının geneline ait bir tespit olması gerektiğini düşünmeliyiz.³⁵

Bunun yanında Moğol istilası, XV. ve XVI. yüzyıllardaki coğrafi keşiflerle dünya ticaret yollarının Akdeniz'den Atlantik kıyılarına kayması gibi önemli dış sebepler yanında İslâm coğrafyasına hakim olan siyâsî yönetim biçimlerinden, Müslüman toplumun belli bir doygunluğa ulaşması, belli bir dönem Batı'ya karşı üstün bir psikolojiye sahip bulunmasına kadar iç sebeplerden dolayı fikir üretimi gerekli seviyede sürdürülememiştir. İslâm'ın ilk üç asırdaki canlılığı öyle bir seviye yakalamıştı ki, IV. asırda başlayan taklit anlayışına rağmen elde edilen birikim ümmeti birkaç asır daha idare etmiştir. İslâm dünyasındaki durgunluğun politik, ekonomik ve kültürel bir çok yan sebebi bulunmakla beraber bunların her birinin tek başına belirleyici olamayacağı ortadadır. İslâm tarihi ve ilimlerin her bir dönemini ince ve kesif çalışmalara tâbi tutmak, ilgili her şahıs ve konuyu işlemek gerekir. İlk kaynaklara kadar inen, kültürel hayatın her unsurunu göz önünde bulunduran, bilgi aktarmaktan çok tahlil ve analizlere yer veren türden çalışmaların yapılması otoriteler tarafından dile getirilmekle beraber, bu ihtiyaç şimdiye kadar bütünüyle uygulamaya geçirilememiş, yalnızca bazı tahminlerle konuya açıklık kazandırılmaya çalışılmıştır.

Son iki yüzyılda ise İslâm dünyasında farklı bir döneme girilmiştir. XIX. yüzyı-

³⁴ Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye ma'a'l-'ilm ve'l-medenîyye*, Kahire 1373, s. 113-114.

³⁵ Bu konudaki tenkitler için bk. M. Sait Özervarlı, *a.g.e.*, s.15.

la gelindiğinde zaten kültürel ve ekonomik problemlerle karşı karşıya bulunan İslâm dünyası yabancıların siyasi işgaline maruz kalmış, Napoléon'un Mısır'a girmesi, merkezî İslâm coğrafyasının siyasi hürriyetini kaybetmesinin ilk adımını teşkil etmiş, 1830'da Cezayir ve 1881'de Tunus Fransızların ve 1882'de yine Mısır İngilizlerin siyasi hakimiyetine girmiş, daha sonra Libya, Suriye ve Irak aynı akıbete uğramış, Uzakdoğu ve Hindistan çok daha önce iktisaden sömürgeleştirilmiş ve sonra resmen işgal edilmiştir. Aydınlanma dönemini yaşayan Batı'da XIX. yüzyılda felsefe ve müspet ilimlerde köklü değişimler yaşanmış, materyalizm, evrimcilik, pozitivizm ve Freudizm gibi akımlar gelişmiş, Batı toplumu dünyevileşme sürecini gidererek artan bir süreçte yaşamaya da devam etmiştir. Söz konusu akımlarca dine yönelik felsefi, sosyolojik, psikolojik ve biyolojik tenkitler üretilmiş, bunlar Batı ile ilgili temas yaşayan İslâm coğrafyasına da tesir etmeye başlamıştır. Batı'ya nispetle İslâm dünyasının içine düştüğü problemlerden kurtulma yolunda Batı'yı her yönüyle benimsemeyi tercih edenlere karşı en ciddi fikri eleştiri köklü bir geleneği ve birikimi olan medreselerde yetişmelerine rağmen yabancı dil öğrenip Batı'daki düşüncelere de ilgi duyan kişilerden gelmiştir. Batılıların bilim ve tekniğine itirazları olmayan, hatta bunları Müslümanların malı olarak gören bu kesim onların kültür, sanat, hukuk ve geleneklerini kabul etmemişlerdir. Topyekün Batılılaşma'nın son derece zararlı olacağını belirten ve Batı'dan gelen din aleyhtarı felsefi düşüncelere ilmi tenkitler getiren söz konusu çevreden kelâm ilmini yenileme, yeni metotlarla ele alma arayışlarına giren âlimler çıkmıştır.

Bunlara göre kelâm ilmi, son derece önemli, gerekli olmakla beraber kendi tabirleriyle "ıslah" edilmeye muhtaçtır. Osmanlı merkezinde İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm*'ı, Mısır'da Muhammed Abduh'un *Risâletü't-tevhîd*'i, Hindistan'da Şibli Nu'mânî'nin *el-Kelâm*'ı, ayrıca Abdullatif Harpûti'nin *Tenkihü'l-kelem*'i, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Yeni Akâid*'i bu dönemi temsil eden eserler arasında yer almaktadır. Öte yandan Ferîd Vecdi, Reşid Rızâ ve Muhammed İkbal gibi âlimler kelâmın muhtelif konularını ele alan önemli eserler vermişlerdir. Yaklaşık bir asır önce kelâmın yenilenmesini ve metot değiştirmesini aslında İslâm'ın din olarak karşı karşıya bulunduğu eleştiri ve saldırıları bertaraf edebilmek için zorunlu gören bu hareketi temsil eden eserlerin eksikliklerinin bulunduğu, deneme mahiyetinde münferit gayretlerin ürünü oldukları, dönemin ilmi, siyasi şartlarının tesiri altında yazıldıkları görülmektedir.

Bu dönemin kelâmcıları Müslümanların eskiden olduğu gibi ilim ve medeniyetler kurup devam ettirmelerinin sağlamak için Batı'da gelişme gösteren ulûm ve funûnu takip edip onları bilerek, değerlendirecek ve gerekli tenkitleri yaparak kelâm ilminde yenilik arayışlarını gerçekleştirmeyi hedefliyorlardı. Ancak yapabildikleri şey Batı'nın dinî, hukukî, sanatsal ve geleneksel kurumları ile düşünce akımları hakkında ciddi tavır koymalarıdır. Bilimde alternatif söylemler üretmeleri bir yana, karşılaşılan bilimin temellerini ve dayandığı dünya görüşünü tam mânasıyla anlayıp yorumlamanın bile o günkü şartlar içinde zorluğunu kabul etmek gerekir.

Bu dönemin eserleri muhteva ve hacim bakımından farklılıklar arz etmekle beraber ortak yaklaşımlarını şöylece değerlendirmek mümkündür: Varlık ve tabiat konularına fazla yer verilmemiş, tabiatla ilgili bütün meseleleri ele almak yerine zihinleri meşgul eden veya okuyup etkisi altında kaldıkları problemleri tartışmışlardır. Bilgi konusunda ise vahye dayalı fakat akla da yer veren dinî bilgi metodunun savunulmasına öncelik verilerek tek başına akılcılığın yetersizliği vurgulanmıştır. Ulûhiyyet konusunda zât-sıfat ilişkisine dair mezhebî tartışmalar yerine Allah'ın varlığı temel bir problem olarak görülüp bilimsel verilerle teyit edilen gâye ve nizam deliline önem verilmiştir. Allah'ın varlığı müteahhirin kelâm metodunda uygulandığı gibi felsefî bir konu değil, iman ve tasdik yönü ağır basan bir mesele olarak görülmüştür. Materyalizm, pozitivizm ve Darwinizm maddenin maddî varlıklara bile temel olamayacağı hususu vurgulanıp, varlığın muhtelif boyutları öne çıkarılmak suretiyle eleştirilmiştir. Vahyi dışlayan pozitivist zihniyetle mücadele gereği vahiy ve nübüvvetin ispatı bu dönemde üzerinde en çok durulan konulardan birin teşkil etmiş, bu konuda aklın tek başına yetersizliği ve doğru yolu gösterecek bir yönlendiriciye muhtaç oluşu üzerinde durulmuştur. Dönemin bilim anlayışının etkisinde kalarak bir kısım kelâmcılar mücizenin imkânsızlığını savundularsa da, hemen hemen hepsi hissî mücizelerin İslâm'da önemli bir yerinin bulunmadığı ve inanç esaslarının ispatında bu tür mücizelere pek ihtiyaç duyulmadığı kanaatini paylaşmışlardır. Öte yandan klâsik dönemde tartışma konusu olmayan din-bilim ilişkisi ile kadının toplumsal ve bireysel statüsü gibi yeni konular kelâmın kapsamına alınmış, İslâm'ın bilimle çatışmadığı, kadını hukukî güvenceye kavuşturduğu hususları vurgulanmıştır. Âhîret bahislerinde cehennem azabının ebedî olmayışı, kader probleminde ise insanın irade hürriyetinin mevcudiyeti üzerinde hassasiyet gösterilmiştir.

Bu dönem kelâmcılarının orijinalitesi ele aldıkları problemlerden ziyade yaklaşım farklılıklarındadır. Meselâ klâsik dönem mezhepleri arasındaki tartışmaları ikinci palana itmişler, fikrî istidlâl açısından ihtiyaç hissedildiğinde farklı mezheplerin görüşlerini kullanmakta bir beis görmemişlerdir. Yine onlar kelâmın sınırlarını genişleterek onu yeniden usûlü'd-din çerçevesinde mütalaa etmişler, İslâm'ın inanç esasları kadar sosyal ve hukuki normlarının da önem taşıdığına vurgu yaparak, İslâm'ın ilme önem verip vermediği, farz kıldığı ibadetlerin ne kazandırdığı, insana ve kadına bakış açısı gibi konular üzerinde durulmuştur. Böylece herhangi bir problem karşısında İslâmî bakış açısının konulması ve onun savunulması kelâmın meselesi olarak görülmüş, bu ilmin çerçevesi genişletilmiştir.

Ancak neticede yeni ilm-i kelâmcıların sistematik bir metodu takip etmedikleri, selefî, modernist veya akılcı gibi nitelendirilebilecek tek bir eğilim sahibi olmadıkları görülmektedir. Onlar gayb âlemini ve gaybî bilgileri dışlayan bir akılcılık ve bilimcilik felsefesi olan moderniteyi eleştirirken vahiy de içine alan bir akılcılığı geliştirme gayretinde olmuşlardır.³⁶

³⁶ Yeni ilm-i kelâm akımının temel özellikleri M. Sait Özervarlı'nın *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı)* adlı çalışmasının ilgili bölümlerinden özetlenmiştir (İstanbul 1998, s.22-26, 53-89).

Günümüzde Kelâm İlminde Yapılması Gerekenler

I. Günümüzde kelâm ilmini tekrar fonksiyoner hale getirme talebi, Hz. Peygamber'in beyanıyla oluşturduğu anlam dünyasında Kur'an'ı kavramak, gelenekte oluşan anlama misallerini kendi şartlarında tahlil etmek zaruretiyle karşı karşıyadır. İnanç konularının takdiminde, hatta ispatında Kur'an'ın muhteva ve yöntemine dikkat edilmelidir. Bu durumda öncelikle yapılması gereken, Kur'an'ı orijinal dilinde inzal olduğu dönemin kullanımıyla anlamaya gayret etmek, dolayısıyla Arap dili üzerine yapılan çalışmalardan faydalanmak kaçınılmazdır. Müfessirlerin ayetleri anlama çabalarında dil tahlillerine ihtiyaç hissetmeleri de tesadüfî değildir.

Kur'an'ı anlamakta ikinci aşamayı ise Kur'anî ifadelerin kavramsallaştırılması süreci teşkil etmektedir ki bu da bütüncül ve terkipçi bir metotla lafız ve maksadı bir arada bulunduran, temel kavramların aydınlatılması ve bunun felsefî bir temele oturtulmasıyla Kur'an'ın dünya görüşünü mümkün kılacak bir çabadır. O halde Kur'an'ın inzali ve Hz. Peygamber'in tebliğ faaliyetiyle oluşan İslâm toplumunun yapılanma sürecini çok yönlü tahlillere tabi tutmak gerekmektedir.³⁷ Hz. Peygamber'in Kur'an'ı beyan etmek ve uygulamak suretiyle gerçekleştirdiği zihniyet dönüşümü ve İslâm toplumunun kendi iç dinamikleriyle dinî ilimlerin oluşmasını sağlayan ortam, başlangıçta kelâm ilminin de hayatla iç içe Kur'an'a dayalı tefekkürü nasıl gerçekleştirdiğine dair bizim için önemli bir örneklik teşkil etmektedir.

Ancak gelenekte oluşan anlama biçimlerinin, hatta kelâmî gelenekte oluşan anlama çabalarının, kendi şartlarında, kendi anlam dünyalarında oluşturulan neticeler olduğunu, onlardaki temel prensipleri tespit etmemiz gerektiğini unutmamalıyız. Bu geleneğin ne tümünden reddi ne de içinde yaşadığımız şartlarda tamamen taklit edilmesi bize çare olacaktır. Kendi şartları içinde onu yeniden okumanın ve değerlendirmenin seçiciliğe dayalı bir metodunu geliştirmek durumundayız.

II. Gelenekle ilgili tavrımızı belirledikten sonra içinde yaşadığımız toplumun, kitle iletişim araçlarının baş döndürücü bir hızla gelişmesi neticesinde artık global bir köye dönüşen dünyanın hızla değiştiği gerçeğini de göz önünde bulundurarak varlık alanlarımızın her boyutuyla farkında olmamız gerekmektedir. Değişim sadece ekonomik, sosyal, teknolojik ve bilimsel alanlarda değil bunların sonucu olarak aynı zamanda fertlerin zihniyetleri, eğilimleri, düşünce tarzları ve hayata bakış açılarında da devam etmektedir. O halde günümüz kelâmcısı usûl'd-din olarak kabul edilen iman esasları gibi sabitelerinin yanında dinin ferdi ve toplumsal yapısını, çağdaş akım ve durumların ortaya çıkardığı problemleri de konu edinmek zordur. Çünkü kelâm ilmi İslâm'a bir bütün olarak bakar ve her mesele hakkın-

³⁷ Çünkü Hz. Peygamber'in tebliğiyle Kur'an'ın anlaşılması, dil seviyesinde imanla birlikte lafzî mânanın bilinmesi, Kur'an'da verilen ve Peygamberin faaliyetiyle oluşturulan zihniyetin kelâma yüklediği kavramsal zenginliğin akledilmesi ve kelâmın hayata aktararak onunla amel edilmesi safhalarında gerçekleşmektedir. Çünkü bir bütün olarak değerlendirildiğinde İlâhî kelâm yaptırım gücü olan ve gereği yerine getirildiğinde anlam zenginliği kendini açan bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla vahiy anlaşılma sürecinde muhatapı da yönlendirici bir fonksiyon icra etmektedir.

da belirleyici tarzda bir söz söyler. Dolayısıyla İslâmî bütünlüğün içinde bir işlev gören her konu kelâmî bir yaklaşıma muhtaçtır. Teknik ve ayrıntılı olarak diğer İslâmî ilimler tarafından yapılan bakışlar çözüm üretme fonksiyonunu yerine getiriyorlarsa da o konuda İslâm'ın gâye ve felsefesini ortaya koyamayabilirler. Din bir felsefe ve düşünceden ibaret olmadığına göre, dinin esaslarını ortaya koymaya çalışan kelâm da yalnızca felsefi kavramlarla uğraşan bir disiplin olarak kalmaz. Her dönemde sorun haline gelen konuları takip eder, diğer ilim dallarıyla da temas eder. Günümüzde küresel seviyede bir dünyevileşmenin de etkisiyle İslâmiyet'in davranışlara ilişkin ilkelerine yöneltilen eleştirileri de kelâmın savunması cevaplaması gerekmektedir. Bu sebeple kelâm ilmi, konularını sınırlayamaz.

Kesin naslarla sabit olan inanç esasları her dönemde kelâmın değişmeyen konularıdır (mesâil). Günümüz kelâmcısı açıklamak ve ispat etmek durumunda olduğu inanç esaslarını tek tek ele almadan önce günümüz düşünce dünyasında anlaşılabilir bir varlık (ontoloji) ve bilgi (epistemoloji) felsefesi geliştirmek zorundadır. Ancak bu aşamadan sonra bir değerler dünyası inşa etmek mümkün olabilecektir. Çünkü metafizik konuları ele alabilmek için varlık felsefenizi ortaya koymak zorundasınız. Geçmişte olduğu gibi, insanlığın düşünce birikimini değerlendirmek kaçınılmazdır. Kelâmcının geleneğiyle birlikte içinde yaşadığı dünyayı bilmesi, muhatap alması zorunluluğu da burada yatmaktadır. Bilmediğiniz, tahlil etmediğiniz ortama nasıl hitap edeceksiniz? Geleneğimizde diğer kültür ve düşünce dünyalarına girildi ve bunlar kendi problematiğimizde kullanılabilecek şekilde değerlendirildi, özümsemi. Kelâmın bu günün şartlarında aynı fonksiyonu icra etmesi gerekmektedir.

III. Bütün İslâmî ilimlerle birlikte Kelâm ilmi de bir metot sıkıntısı yaşamaktadır. Kelâmın kesin naslarla sabit olan ve her dönemde değişmeyen inanç esaslarının (mesâil) açıklanması ve kanıtlanması için başvurulmuş sosyal bilimler, insanî ilimler, pozitif bilimlerden elde edilen yardımcı bilgilere (vesâil) ve bu ilimlerin gelişmesine paralel olarak kullanacağı metotlar da tabii olarak değişiklik arz eder. Konuların değişimi, onlara bağlı olarak metot yenilenmesini de beraberinde getirmelidir.

Günümüz ihtiyaçlarını ve kelâm ilminin sorunlarını göz önünde bulundurarak bazı somut tekliflerde bulunmak istiyorum:

1. Öncelikle ülkemizde ve dünyada klâsik ve modern dönemlere dair kelâm çalışmalarının bir envanteri çıkarılmalı, bir kelâm bibliyografyası farklı telif türlerine tasnif olunarak hazırlanmalıdır. Bu tür bir çalışma kelâm araştırmalarının bir haritasını çıkarmamıza ve yönelmemiz gerekli olan alanların tespitine imkan sağlayacaktır. Bu suretle yapılacak lokal çalışmalar bütününe ortaya çıkmasını da sağlayacaktır.

2. Kelâm geleneğinin orijinal kaynakları günümüz kelâm faaliyetlerine ne ölçüde katkıda bulunmaktadır? Bunun tespiti için klâsik kelâm kaynaklarının tenkitli neşr ve hatta çevirilerinin tamamlanması gerekmektedir. Hüseyin Atay Bey'in *Teb-siretü'l-edille* neşri ve Bekir Topaloğlu hocamızın *Kitâbü't-tevhîd* neşr ve çevirisi

bu alanda bir öncü adım olarak görülebilir. Yeni neşr ve çeviri çalışmalarıyla bu girişimler devam ettirilmelidir.

3. Kelâm ilmi İslâmî ilimler arasında usûlü'd-din olmanın gerektirdiği fonksiyonu icra etmelidir. Bu amaçla diğer İslâmî ilimlerle ortak projeler gerçekleştirilmelidir. Nitekim, M. Ü. İlahiyat Fakültesi kelâm ana bilim dalında kelâm merkezde olmak üzere dinler tarihi, tasavvuf, felsefe, mezhepler tarihi, hukuk felsefesi gibi konularda ortak çalışma alanları oluşturulmuş olması bu noktada güzel bir girişimdir.

4. Kendi aralarında bilgi akışının sağlanması ve bunların paylaşılması için, Türkiye'deki kelâmcıların her yıl gerçekleştirdikleri koordinasyon toplantısı, haberleşmeyi sağlamak için hazırlanan web sitesi takdire şayan faaliyetler olmakla beraber, kelâmcıların bir süreli yayına kavuşturulması da gerekli görülmektedir.

Sonuç olarak, kelâm sabitelerini Kur'an ve mütevâtir sünnetin muhkem ifadelerine dayanan inanç esaslarıyla sınırlandıran, bir anlam kaymasını önlemek için nassların semantik tahlillerine giden, insanın ve toplumun dinamizmini yakalayan, Havâric ve Mu'tezile'ye tepkisel olarak gelişen iman-amel ayrımını aşarak amelle bütünleşen imana dayalı bir hayatı hedefleyen, reaksiyoner ve antitez olmaktan öte inşacı, pozitif alternatifler üreten, akıl yanında vicdan ve kalplere de hitap eden, zamanın beşerî birikimlerini değerlendirerek kullanmaktan çekinmeyen, cedelci metodu terk ederek ilâhî rehberliği göz ardı etmeden problemlere çözüm üreten bir keyfiyet kazanmalıdır.