

KLASİK KELAM'IN APOLOJİK DEĞERİ

APOLOGETICAL WORTH of CLASSICAL KALAM

Galip TÜRCAN*

Özet

Müslüman apolojisi daha ziyade iç bünyede oluşan heterodoks yapılanmalara karşı gelişmiş, ortaya çıktığı dönemin siyasi ayrışmalarını da belli ölçüde bünyesine katmıştır. Müslüman çoğunluğun (Ehl-i Sünne ve'l-Cemâa) benimsediği imanı savunan apoloji, 'kelam' adıyla anılmaktadır. Kelam'ın asıl amacı, Ehl-i Sünne'nin iman konuları ile ilgili tercihini belirleyerek bu tercihin aklı ve dinî geçerliliğini ispat etmektir. İlerleyen dönemlerde ise Mu'tezile'nin ve Yunan düşüncesinin etkisiyle Kelam'da cedel mantığı hakim olmuştur. Cedele uygun önerme yapısı nedeniyle Kelam, hem metodolojik anlamda hem de bilimsel bilginin kullanılması anlamında bir takım problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Bunun en önemli nedeni, Kelam'ın, katı savunmacı bir gaye ile hareket etmiş olmasıdır. Kelam'ın gayesi aklı/felsefi ve bilimsel geçerlilik ve dinî gereklilik ve dinî geçerlilik açısından ele alındığı takdirde görülecek ki, Kelam'ın gayesi olarak ilan edilen ispat iddiası, aklı/felsefi kesinlik bakımından geçerli olmadığı gibi dinî gereklilik ve tabî olarak dinî geçerlilik açısından da tartışmalıdır. O halde Kelam, bundan sonra katı savunmacı bir yaklaşımı benimsemekten ziyade, felsefi ve bilimsel gelişmeleri de göz önünde bulundurarak imanı anlama çabasını artırmak zorundadır.

Anahtar Kelimeler:

Apoloji, Ehl-i Sünnet, Kelam, Cedel, Kelam'ın Gayesi

Yeryüzünde ortaya çıkan her din, varlığını devam ettirmek için öncelikle dogmatik yapısını tanımlamalı ve onun geçerliliğini sağlamaya çalışmalıdır. Bu tanımlama, söz konusu iman iddiasını diğer iman iddialarından ayıran karakteristik yanları belirginleştirmek, iman konularını aklın denetlemesine sunmak suretiyle gerçekleştirilebilir.

Apoloji, bir pozisyonu, doktrini vs. savunmak için geliştirilen konuşma/yazma formudur.¹ Dinî anlamda *apoloji*, dogmanın anlaşılabilirliğini sağlamak, dogmaya yönelik itirazların geçersizliğini, dolayısıyla ilgili dogmatik iddianın geçerliliğini, aklın genel

Abstract

Muslim apology seems to have developed against the heterodox formations which emerged within Islamic structure (Muslim society), and annexed to itself to some extent the political separations of the period in which it arose. The apology defending the faith (aqidah) adopted by the Muslim majority (Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah) is named al-Kalam. The main object of al-Kalam is to determine Ahl al-Sunnah's preference among the matters connected with the faith and to defend the rationalistic and religious validity of this preference. Within the historical process, dialectics (jadal) dominated over al-Kalam, influenced from the ancient Greek philosophy and the Mu'tazilah. Because of its propositional structure based on debating, al-Kalam faced some problems in connection with methodology and the usage of scientific knowledge. It is the most important reason of these problems that Muslim theologians always conducted as hard apologists. In this study, we have tried to examine the apologetical character of al-Kalam.

Key Word:

Apology, Ahl al-Sunnah, al-Kalam, Jadal, Aim of al-Kalam

ilkelerinin de yardımıyla kanıtlamaya çalışmaktır. Din tarihine bakılacak olursa, dinin dogmasına yönelik itiraz ve inkar karşısında dogmayı, sistemli bir şekilde savunma (apoloji), Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde görülmektedir.² Nitekim *apolojist*, "İkinci yüzyıldan dördüncü yüzyıla kadar, dinlerini 'tanrısızlık' ve 'ahlaksızlık' ithamlarına karşı savunan ve genellikle bu karakterleri rakiplerine atfeden hıristiyan öğreticileri, tarihen işaret etmek için kullanılan bir terimdir."³

Hıristiyan teolojisinde imanı savunma (apologé-

* Yrd. Doç. Dr., S. D. Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

¹ William, I. Reese, *Dictionary of Religion, Eastern and Western Thought*, Humanities Press, New York 1996, 28; *Le Petit Robert*, Dictionnaire Inc., Montreal 1993, 99.

² Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999, 66; ayrıca bkz. William, 28; *Le Petit Robert*, 99.

³ Grant, Robert M., "Apologist", *The Encyclopedia of Philosophy*, The Macmillan Company & The Free Press, New York 1967, I, 133-134.

tique) teolojik kritiğe bir giriş niteliğinde olduğu halde, müslüman apolojisi (kelam), öncelikle dinin savunması ile ilgilidir. Buna göre Hıristiyan teolojisinde aklın asıl amacı, vahyin anlaşılabilir sırlarına ulaşmaktır. İslam'ın teolojik faaliyeti ise 'imanı anlama' (intelligence de foi) çabasıdır ziyade, 'imanı koruma' (défense de foi) endişesi ekseninde yoğunlaşmıştır. Apolojik/kelâmî faaliyet, İslam'ın hasımlarını, şüphe içerisindeki müslümanları, Kitab'a/Sünnet'e ve akli temellere uygun imana ikna etmek amacındadır.⁴

Müslüman apolojisini/kelamını kendi iç bünyesi açısından irdeleyecek olursak, özellikle mecûsî-senevî fikirlerle, hıristiyanlara karşı ortaya çıkan ve müslüman dogmasını savunan mu'tezilî hareket⁵ bir yana, müslüman kelamı, daha ziyade dogmanın tanımlanmasına yönelik olarak gelişmiştir. Buna göre müslüman apolojisi, dogmanın tanımı konusunda müslüman cemaat tarafından benimsenmeyen (bid'at) itikâdî yapılanmalara karşı şekillenmiş ve Ehl-i Sünnet, dogmanın tanımına, heterodoks inanç tercihlerini dışlayacak bir form kazandırmıştır. Ehl-i Sünnet kendi dogmatik bakış açısını 'Sünnet'e' yani Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan, sahabe ve tâbiûn'un katkısıyla geliştirilen din anlayışına⁶ nispet etmektedir. 'ehl-i sünnet' ismi bu nispeti vurgularken, 'ehl-i s-sünne ve'l-cemâa' terkipteki 'cemâat' kelimesi de yine Ehl-i Sünnet'in savunduğu dogmatik yapının müslüman çoğunluk (cemaat) tarafından benimsenen dogmatik yapı olduğunu işaret etmektedir.⁷ Ehl-i Sünnet, Sünnet'e aykırı olduğunu öne sürdüğü her bir farklı itikâdî kabûlü 'bid'at' şeklinde nitelemiş,⁸ aşırılıklardan kaçınan, kendi içerisinde tutarlılık iddiası taşıyan bir tevîl tarzını tercih etmiş, Hz. Peygamber'e kadar uzanan geleneğe (Sünnet) çok güçlü atıflar yapmıştır. Bu nedenle Ehl-i Sünnet'in tanımladığı dogmatik yapı, müslüman toplumun geneli tarafından benimsenmiştir.

Bu çalışmada 'klasik kelam', 'müslüman kelamı',

⁴ Gardet, Louis, *Dieu et Destinée de l'Homme*, J. Virin, Paris 1967, 22; ayrıca bkz. Gardet, "İslam Din İlimleri İçinde İlm-i Kelamın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler", *İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi* içinde, Çeviri: M. Said Yazıcıoğlu, Akçağ, Ankara 2001, 16, 19, 20.

⁵ Fazlurrahman, *İslam*, Çeviri: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992, 124.

⁶ el-Bezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Kitabu Usûli'd-Din*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383, 342; el-Cürcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 37.

⁷ Macit, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1995, 37.

⁸ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 37.

'kelam' tabirleri ile Ehl-i Sünnet'in, çoğunlukla diğer itikâdî yapılanmalara yönelik olarak geliştirdiği 'kelam', hâsseten 'eş'arî kelamı' kastedilecek, Ehl-i Sünnet tarafından oluşturulan itikâdî bakışın kelama dönüşmesi, Kelam'ın mahiyeti, amacı, bu amacın hangi ölçüde gerçekleştirilebilir olduğu üzerinde durulacak, Fârâbî (ö. 339/950), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Rüşd (ö. 595/1199)'ün, Kelam'ın tanımına, gayesine, işlevselliğine yönelik görüşleri özellikle değerlendirilecektir. Kelam'ın felsefi/bilimsel geçerliliği, dinî gerekliliği ve geçerliliği irdelenecek, böylece Kelam'ın savunmacı niteliği ve imanî anlama niteliği arasında bir tercihe gidilebilecektir. Daha ziyade selefi kültür içinde dinî bir takım endişeler üzerine kurulu olarak gelişen ve 'zemmü'l-kelâm' literatürü çerçevesinde ifadesini bulan söylemin argümanları bu çalışmada ele alınmayacak, tartışma öncelikle Kelam'ın felsefi/bilimsel niteliği ile ilgilendirilecektir.

Müslüman Toplumdaki Fırkalaşma ve Ehl-i Sünnet

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte müslümanlar siyasî bir çok konuda görüş ayrılıkları ve çekişmeler yaşadıkları gibi Kur'an başta olmak üzere, nasların anlaşılması hususunda da farklı yaklaşımlar geliştirmeye başlamışlardır. Esasen Kur'an'da tevîl, teşbih ve tescime elverişli çok sayıda ayet bulunmaktaydı ve insanlar dinî ya da dünyevî/siyasî tercihlerini, müslüman toplum üzerinde son derece etkin olan Kur'an'a refere etmek sûretiyle konularını güçlendirmek istiyorlardı. Yaşanan ayrışmalar, öncelikle siyasî içerikli, özellikle hilafet/imamet temelli olmasına rağmen⁹ belli bir müddet sonra siyasî ayrışmalar ve bunların nedeni geri plana itilerek, söz konusu ayrışmalar, itikâdî ayrışmalara mesnet yapılmıştır. Nitekim Şia, siyasî beklentilerini gerçekleştirmediği için, siyasî mücadelesini, itikâdî zemine çekilmek sûretiyle devam ettirmiş olan bir fırkadır.¹⁰ Hâriciler, siyasî tutumları nedeniyle cemaatten ayrılmışlar, daha sonra bu ayrılıklarını dinî gerekçelerle açıklamışlar, karşıtlarını tekfir etmek sûretiyle siyasî konularını sağlamlaştırmak istemişler ve kendi dinî terminolojilerini oluşturmuşlardır. Müslümanların yaşadığı itikâdî ayrışmada entellektüel kaygısı güçlü gözüken, iddialarını farklı bilimsel/kültürel kaynaklardan yararlanarak savunan Mu'tezile bile, 'ayrılanlar' anlamındaki ismini (mu'tezile), sahabe döneminden itibaren yaşanan siyasî çekişmelerde tarafsızlığı (i'tizâl) tercih eden

⁹ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, II, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411, I, 39.

¹⁰ Fazlurrahman, 239-240 vd.; Câbirî, Muhammed Âbid, *İslam Arap Aklının Oluşumu*, Çeviri: İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2000, 110.

kimselerin (mu'tezile) tutumlarından almış olabilir. Bu, 'mu'tezile' isminin kökeni ile ilgili olarak öne sürülen iddialardan biridir.¹¹ Yani mu'tezilî bakış açısı da aslında siyasî angajmanların bir ürünü olarak gelişmiş, teolojik karakteri sonradan belirginleşmiş görünmektedir. Nitekim Mu'tezile'nin kurucularından kabul edilen Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in Emevî halifesi Yezîd b. el-Velîd ve Abbâsî halifesi Mansur ile çok yakın ilişkide olduğu bilinmektedir.¹²

İtikâdî anlamda ilk sapma (bid'at), Ma'bed el-Cuhenî (ö.80/699), Gaylan ed-Dimeşkî (ö. 126/743) ve Yûnus el-Esvârî'nin kaderi, hayır ve şerrin kaderle ilgisini inkar etmeleriyle ortaya çıkmıştır.¹³ Aşhab devrinin sonuna doğru gerçekleşen bu kaderi inkar hareketine, Emevîlerin, zulüm ve katil siyasetlerini kadere nispet etmelerinin de ihmâl edilemez bir katkısı olduğu bilinmektedir.¹⁴ Mu'tezile, Havâric, Mürcie, Şîa gibi önemli itikâdî fırkalar da hemen bu dönemden sonra, neredeyse eş zamanlı olarak ortaya çıkmış, geniş müslüman kitlenin itikâdî yaklaşımını temsil eden Ehl-i Sünnet ise az önce zikri geçen ve ana bünyeden ayrılan (bid'at) yapılanmalara karşı, dinin temel iddiaları ile ilgili geçerli itikâdî çerçeveyi belirlemeye çalışmıştır.

Ehl-i Sünnet Bakışının Kelâmî Hüviyete Kavuşması

Ehl-i Sünnet itikâdî yaklaşımının ilk örnekleri aşhab dönemine kadar götürülebilmektedir. Kaynaklar, Ehl-i Sünnet Kelâmı'nın oluşumuna katkı sağlayan bir çok kimsenin adını zikretmiş olmakla beraber,¹⁵ müslüman düşüncesi tarihinin genel kabul-leri açısından bakıldığında görülmektedir ki, Ehl-i Sünnet Kelâmı'na asıl karakterini veren kişi Eş'arî (ö. 324/935)'dir.¹⁶ Eş'arî'den sonra Eş'ariyye ekolü oluşmuş, Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî (ö. 478/1075), Eş'ariyye'ye yeni açılımlar getirmişlerdir. Şehristânî (ö. 548/1153), Eş'ariyye'yi anlatırken mezhebin görüşünü Eş'arî, Bâkîllânî ve

Cüveynî'nin fikirleri üzerine kurmaktadır.¹⁷ Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzâlî ise eş'arî kelam sisteminin gelişimini tamamlayan, onun güçlü ve zayıf yanlarını belirleyerek, Kelâm'la ilgili nihai değerlendirmeleri yapan kimsedir.¹⁸

Eş'arî, dönemindeki hâricî, mürcîî, şîî vb. temel bid'at yapılanmalarına karşı sünnî bakış açısını savunmakla birlikte, eski bir mu'tezilî olarak asıl gayretini mu'tezilî görüşlerin yanlışlanmasına harcamış, sünnî Kelâm'a içerik ve üslûp açısından yön verirken mu'tezilî bakış açısı önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Mu'tezile'den ayrıldığı dönemde Ehl-i Hadis'in iman konuları ile ilgili kabullerini benimseyen ve Ehl-i Hadis'in metodunu takip eden Eş'arî, bu metotla Mu'tezile karşısında tutunamayacağını kavramış, Mu'tezile'nin kullandığı akıl yürütme yol-larını esas alan metodu kullanmayı tercih etmiştir. Bu metodik yaklaşım, iman konularının anlaşıl-masında aklın müdahalesini zorunlu kılmaktadır. İman konusunda her türlü spekülâtif faaliyeti redde-den Ehl-i Hadis ise bahsi geçen akıl yürütme şekline şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak Eş'arî, Ehl-i Hadis'in genel bakışının aksine Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile başlayıp, İbn Kullâb (ö. 240/854), Muhâsibî (ö. 243/854), Kalânîsî (ö. 255/869) ile devam eden ve inanç konularının anlaşılmasında aklın müdahalesini meşrû gören bir başka yaklaşımın katkısıyla kendi metodunu belirlemiş,¹⁹ Kelâm'ın meşrû olduğuna dair bir risale yazmıştır.²⁰ 'Risâle fi'stihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm' adlı bu risale, Ebû Hanîfe'nin, sünnî bir kelâmın gerekliliğine vurgu olarak anlaşılabilircek ifadelerini²¹ içeren 'el-Âlim ve'l-Muteallim' adlı risalesi bir kenara bırakılacak olursa, Ehl-i Sünnet içerisinde Kelâm'ın meşrûiyetini, hatta zorunlu-luğunu belirtmeye çalışan ilk telif olarak gözükmek-tedir. İlgili risalenin, Eş'arî, henüz mu'tezilî iken kaleme alındığına dair bir takım iddialar mevcuttur.²² Ancak kabul etmek gerekir ki, kelâmî/apolo-jik faaliyetin Sünnet'e aykırı olmadığını ispatlamaya

¹¹ en-Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Musa, *Firaku's-Şîa*, el-Mektebetu'l-Murtadaviyye, Necef 1936/1355, 5.; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Çeviri: Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, 414; Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Tesekkül Devri*, Çeviri: Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, 271-272.

¹² eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413I, 22.

¹³ eş-Şehristânî, I, 22.

¹⁴ eş-Şehristânî, I, 22; ilgili olarak ayrıca bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akd*, Çeviri: Vecdi Akyüz., Kitabevi, İstanbul 2001, 397 vd.

¹⁵ el-Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, 307 vd.

¹⁶ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn* (Tarih'le birlikte, I-VIII), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996/1407, 588.

¹⁷ eş-Şehristânî, I, 82 vd.

¹⁸ ilgili olarak bkz. İbn Haldûn 590; Watt, *İslamî Tedkikler İslam Felsefesi ve Kelâm*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968, 109.

¹⁹ ilgili olarak bkz. İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1997/1417, 225; eş-Şehristânî, I, 81; Türkan, Galip, *"Eş'arî ve Eş'arî'nin İman Tanımı"*, Tabula Rasa, Sayı: 8, Tuğra Matbaası, Isparta 2003, 282 vd.

²⁰ el-Eş'arî, *Risâletu'l-Eş'arî fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, Eş'arî'nin Kitabı'l-Luma'sı ile birlikte, Matbaatu Meclisi Dâirati'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1344, 89 vd.

²¹ Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 11.

²² Koçyiğit, Talat, *"Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risalesi"*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII, Ankara 1960, 165-166.

dönük içerik, halku'l-Kur'an konusundaki mu'tezili iddiayı çağrıştıran ifadeler²³ gözardı edilecek olursa, Ehl-i Sünnet tarafından bütünüyle benimsenecek niteliktedir.

Eş'arî'nin kelamını, öğrencileri Muhammed b. Mucâhid ve Ebu'l-Hasen el-Bâhilî'den öğrenen Bâkullânî, bu kelamı, akli/felsefi bir bakışla destekleyerek, sistematize etmiş, Kelam'ı, nazar ve istidlal ile ilgili konular ve iman konuları olmak üzere ikiye ayırmıştır. Kelam'ın ilk kısmını, ispat için gerekli delillerin mukaddimleri, ikinci kısmını ise iman konuları oluşturmaktadır.²⁴ Buna göre Bâkullânî, "cevher-i ferd, halânın varlığı (ispatı), arazın arazla kaim olmayacağı ve yine arazın iki zamanda bâkî olmayacağı"²⁵ vb. sabiteleri, Kelam'a dahil etmiştir. İman konularının delilleri, zikredilen sabitelere dayanmaktadır. Bu nedenle, iman konuları gibi nazar ve istidlâlin öncülleri olan bu sabitelere inanmak da vaciptir.²⁶ Bâkullânî, 'delilin butlanı ile medlûlün butlanı'nı da gerekli görmektedir.²⁷ Ancak en son zikredilen yaklaşıma, Bâkullânî'nin kendi eserlerinde rastlanamamaktadır.²⁸

İbn Haldûn (ö. 808/1406), Bâkullânî ile ortaya çıkan istidlal şeklinin bir eksikliğine işaret etmektedir: O gün, Mantık, henüz müslümanlar tarafından bilinmediği için, delillerin süreti, bazı durumlarda, "delil ve kıyasın ölçüsü olan Mantığa" uymayabiliyordu. Bu dönemde, sınırlı bir şekilde de olsa Mantık'la alakalı bazı unsurlar ortaya çıkmış, fakat kelimacılar, felsefi ilimlerle ilgili bulunduğu için Mantık öğrenmekten uzak durmuşlardır. Çünkü felsefi ilimler, şer'î ilimlere aykırı görülmektedir. Ancak Cüveynî ile birlikte kelimacılar, bu tavırlarını değiştirmişler, delilin ölçüsü olan Mantık ile felsefi bilimlerin birbirinden farklı olduğunu ortaya koymuşlar, daha ziyade felsefecilerin 'tabiiyât' ve 'ilâhiyât' konularındaki görüşlerinden yararlanarak elde ettikleri delillerle, geriye dönük bir sorgulama başlatmışlar, önceki kelimacıların 'kâide' ve 'mukaddime'lerini irdelerek onların çoğunu yanlışlamışlardır. Söz gelimi artık "delilin butlanı, medlûlün butlanını gerektirir" mukaddimesi geçerli kabul edilmemektedir.²⁹

Bundan sonra Kelam'da metodik açıdan köklü

değişiklikler ortaya çıkmıştır. Mütakaddimînin (öncekiler) metoduna (tarîk) aykırı olan söz konusu yeni kelâmî bakış, 'müteahhirîn metodu (tarîk)' diye adlandırılmıştır.³⁰ Yeni metotla birlikte felsefecilerin, iman akidelerine aykırı olan fikirleri de Kelâm'ın konuları arasına alınmış ve bu fikirler kelimacılar tarafından reddedilmiştir. Müteahhirîn metodunun ilk mümessili Gazzâlî'dir.³¹ Gazzâlî, eş'arî kelamını genişletmiş; konusunu zenginleştirdiği gibi, metodik bakımdan da 'Yunan cedel mantığı' metodunu benimsemiş,³² hatta Aristo Mantığı üzerine yaptığı çalışmalarla Mantığı kelimacılara ve fıkıhçılara tanıtmıştır.³³ Eş'arî, sünî akîdeyi, Mu'tezile metoduyla savunmuş, Gazzâlî ise yine sünî bakışı, İbn Sina başta olmak üzere felsefecilerden öğrendiği Eflatuncu, Aristocu metodla, felsefi fikirlerle savunmuştur.³⁴

Kelam'ın Mahiyeti

Şer'î hükümler, temelde iki kısımdır. İtikatla ilgili olan şer'î hükümler, aslî-i'tikâdî; amelle ilgili olan şer'î hükümler, fer'î-amelî diye adlandırılır.³⁵ İtikâdî hükümler üzerindeki sünî anlama şeklinin 'kelam' adını alması, çok daha sonraki dönemlerde ve belli bir süreç dahilinde gerçekleşmiş olsa bile, ilk dönemlerden itibaren Ehl-i Sünnet adına geliştirilen i'tikâdî/kelâmî faaliyetlerin temel unsurlarını belirlemek, bu unsurlardan hareketle de Kelam'ın mahiyetini ve ona karakterini veren ana özellikleri ortaya koymak gerekmektedir. Ehl-i Sünnet Kelamı'nın konusu ve amacı da onun mahiyetini belirlemede bize yardımcı olacaktır.

İslam'ın dogmasını, Hz. Peygamber ve ashaba kadar giden gelenek (Sünnet) dahilinde ve müslüman toplumun (cemaat) benimsediği anlama biçimine uygun olarak anlama iddiasında bulunan Ehl-i Sünnet Kelamı, söz konusu dogmatik yapıyı, sonradan ortaya çıkan (bid'at) anlama biçimleri karşısında da savunmaktadır. En basit şekliyle, konu; dogma, amaç; dogmanın tanımlanması ve savunulmasıdır. Söz konusu tanımlama ve savunma faaliyeti, tarihî kaynaklara göre ashab döneminde başlamış ve zorunlu olarak akli istidlale yer vermiştir.³⁶ Bu savunmada gözetilen en önemli kriter,

²³ el-Eş'arî, *Risâletu'l-Eş'arî fî İstihşâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelam*, 95-96.

²⁴ İbn Haldûn, 589.

²⁵ İbn Haldûn, 589.

²⁶ İbn Haldûn, 589.

²⁷ İbn Haldûn, 589.

²⁸ Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akal ve Nass*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, 52.

²⁹ İbn Haldûn, 589.

³⁰ İbn Haldûn, 589.

³¹ İbn Haldûn, 590.

³² Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, I-IV, Kahire 1955, IV, 85.

³³ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Cevâhiru'l-Kur'an*, Matbaatu Kurdistan el-İlmiyye, (Mısır), 1329, 26; Watt, *İslâmî Tedkikler*, 109.

³⁴ Watt, *İslâmî Tedkikler*, 109.

³⁵ et-Taftâzânî, Saduddîn, *Şerhu'l-Akâid*, Hâşiyetu Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid içinde, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1973, 9-10.

³⁶ el-Bağdâdî, 307.

ulaşılacak itikâdî/kelâmî hükümlerin, Sünnet'e ve Sünnet'in sonraki dönemlerde yorumlanması işini üstlenen 'cemaat'ın yaklaşımına aykırı olmamasıdır. Bu kriter, ortaya çıkan itikâdî/kelâmî bakışta, yani nasların anlaşılmasında/yorumlanmasında, savunulmasında akli faaliyetin de belli bir disiplin içerisinde gerçekleşeceğini göstermektedir. Böylece akıl, ilgili kelâmî yaklaşımın aleyhine bir netice vermeyecektir. Müslüman toplumun yeni tanıştığı akıl yürütme şekilleri (Mu'tezilî yöntem, Yunan cedel mantığı) Ehl-i Sünnet Kelâmı'na karşı kullanılmaya başlandığı zaman, Ehl-i Sünnet Kelâmı, ilgili akıl yürütme şekillerini, yeniden tanımlayarak kendi bünyesine katmış ve sünnetî bakışı savunmaya devam etmiştir. Bu arada savunma kabiliyeti yetersiz olan akıl yürütme şekillerini de zaman içerisinde terk etmiştir.

Kelâm'ın yaşadığı süreç, Kelâm'ın konusunda genişlemelere neden olmuştur. Artık Kelâm'ın konusu Allah'ın zat ve sıfatları ekseninde gerçekleşen dogmatik tanımlamalar ve savunmaların ötesinde en geniş anlamıyla, 'mevcut' hatta 'malum'dur. Yani var olan, bilgiye konu olan her şey, var olması bakımından Kelâm'ın konuları arasına girmiştir.³⁷ Ancak Kelâm, dogmanın savunulması amacını hiçbir zaman ihmal etmemiştir. Nitekim bu amaç, sonraki dönemlerde yapılan Kelâm tanımlarına da belirleyici bir unsur olarak yansımıştır.

Kelâm'ı (sînâatu'l-kelâm), "din koyucusunun açıkladığı, tarif edilmiş görüş ve fiillerin üstünlüğünü (nusret) ve onlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle başarma melekesi"³⁸ olarak tanımlayan Fârâbî, Kelâm'ı yalnızca savunma karakteri ile ele almaktadır. Gazzâlî, Fârâbî'nin tercih ettiği 'nusret' kelimesini tercih ederek kelimcilerin faaliyetlerini, "Sünnet'in üstünlüğünü/galip gelmesini (nusret) ve geleneksel (me'sûre) Sünnet'in hilafına meydana gelen bid'at ehlinin bozgunculuğunu ortaya çıkarmak" olarak tarif etmektedir.³⁹ Buna göre Kelâm'ın amacı; 'dalâlat ve bid'atı reddetmek', 'şüpheleri gidermek', 'avamın akidesini bid'atçıların bozgunculuğundan korumak'tır.⁴⁰ Kelâm, ele aldığı konularla ilgili olarak akli delil (ed-delâilu'l-akliyye/el-berâhînu'l-kıyâsiyye) getirecektir.⁴¹ Gazzâlî'nin

yukarıdaki tespitlerini büyük ölçüde tekrarlayan İbn Haldûn, Kelâm'ı, "Selef ve Ehl-i Sünnet yaklaşımından (mezheb) sapan bid'atçılara karşı gelişen, iman akidelerini, akli delillerle savunan" bir ilim olarak nitelerken,⁴² Taşköprizâde (ö.968/1561), "dinî akâidin ispatı, şek ve şüphelerin giderilmesi için delil, huccet getirmek" diye tanımlamaktadır.⁴³ Cürcânî (ö. 816/1413)'ye göre ise Kelâm, "Allah'ın zat ve sıfatlarından, mebd'e ve meâd itibarıyla mümkünlerin hallerinden, İslam kanunu üzere bahseden ilimdir."⁴⁴

Yukarıdaki tanımlar, öncelikle Kelâm'ın konusunu içermektedir. Fârâbî'ye göre bu konu, 'din koyucusunun açıkladığı tarif edilmiş fiil ve sözler'dir. Diğer tanımlara göre ise konu, dinin temel akâid ilkeleri yani dogmadır. Fârâbî ve Gazzâlî'nin tanımlarında 'nusret' kelimesi yer almaktadır. Üstünlüğü ispatlama çabası olarak anlaşılabilir olan 'nusret' kelimesi, Kelâm'ın savunmacı karakterini vurgulamaktadır. Fârâbî, ilgili kelimeyle aslında, müslüman dünyadaki kelâmî yaklaşımı da içine alacak şekilde, mutlak bir 'din savunusu'nu kastetmektedir. Gazzâlî ise 'nusret' kelimesini Ehl-i Sünnet Kelâm'ı çerçevesinde kullanarak, Ehl-i Sünnet itikâdî tutumunun bid'at yapılanmalara üstün getirilmesinden söz etmektedir. Dolayısıyla Kelâm'ın açık amacı, akli ilkelerin de yardımıyla, Sünnet'in, bid'at yapılanmalara karşı üstün getirilmesi (nusret)'dir.

Kelâm'ın felsefî/bilimsel iddiası, metodolojik bakışı ile ilgilidir. Kelâm, hükümlerini, naklî delil yanında 'akli deliller ve akli istidlal' üzerine bina etmektedir. Nitekim Gazzâlî ve İbn Haldûn, Kelâm tanımlarında 'burhan' ve 'akli delil' unsurunu özellikle vurgulamışlardır. Ancak aklın Kelâm'daki kullanımı sınırlıdır ve belli bir disiplin dahilinde gerçekleşmektedir. Cürcânî'nin tanımında yer alan 'İslam kanunu' kaydı, felsefî düşünce ile Kelâm'ın metodolojik yaklaşımı arasındaki farka işaret etmektedir.⁴⁵ Felsefe, akla dayalı mutlak bir yaklaşımla, yalnızca kendi içerisindeki tutarlılığa zarar vermeden hareket ederken; Kelâm, bütün faaliyetlerini, dogmanın doğrulanmasına yöneltmek, dogmaya aykırı hiç bir hükmü, öncül ve sonuç olarak, benimsemek durumundadır.

Kelâm'ı tek bir kavrama indirgeyerek tanımlayacak olursak, bu kavramın 'savunma' olduğunu söyle-

³⁷ Bkz. el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Mevâkıf* ile birlikte, I-III, Dâru'l-Cil, Beyrut 1417/1997, I, 39; et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I-V, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Alemlu'l-Kutub, Beyrut 1409/1989, I, 173; et-Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfî İstihâlu'l-Funûn*, I-II, Mektebetu Lubnân Nâşirûn Beyrut 1996, I, 30.

³⁸ el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan, *İhsâu'l-Ulûm*, Tahkik: Osman Emîn, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (Mısır) 1949, 107-108.

³⁹ el-Gazzâlî, *el-Munkaz mine'd-Dalâl*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadisîyye, (baskı yeri yok) 1972/1392, 121.

⁴⁰ el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 25.

⁴¹ el-Gazzâlî, *er-Risâletu'l-Ledunniyye*, Mecmûatu Resâilü'l-İmâm el-

Gazzâlî içinde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998/1419, 227.

⁴² İbn Haldûn, 580.

⁴³ Taşköprizâde, Ahmet Efendi, *Mevsûatu'l-Ulûm*, I-II, Çeviri: Kemaleddin Mehmet Efendi, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1313, 594.

⁴⁴ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 162.

⁴⁵ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 162.

memiz gerekecektir. Buna göre Kelam, dogmanın tanımlanmasını, savunulmasını üstlenen, savunmayı da akli istidlallerle gerçekleştirmek iddiası taşıyan 'ilim' ve/veya 'sanat' (sınâat)ın adıdır.

Kelam-Cedel İlişkisi

Kelam, bir savunma şeklidir ve kalamcı, öncelikle savunduğu ilkelerin doğruluğunu benimsemiş olmak zorundadır. Bundan sonra o, benimsediği ilkelerin doğruluğunun, dış dünyada geçerli doğrulama yöntemleri bakımından doğrulanması ile ilgilenmemektedir. Aksine kalamcı, savunduğu ilkelere isnat edilen yanlışlığın reddi ile ilgilenmektedir. Söz konusu ilkelerdeki sorgulanamazlık niteliği, 'kalamcı tavrını' şekillendiren dogmatik önyargının en önemli nedenidir. Fârâbî'ye göre kalamcı, 'mucize' ya da 'geçmiş dinî kültürün tanıklığı ile doğrulanmış peygamberin taşıdığı vahyin mutlak gerçekliğini' savunmaktadır. Vahiy; 'hissî, akli, meşhur' şeylerle desteklenecektir. Ancak vahyin, hissî, akli, meşhur şeylere aykırılığı söz konusu olsa ve bahsi geçen aykırılık, vahyin tevili ya da hissî, akli, meşhur şeylerin ve onların gereklerinin vahiyde bildirilen hususa uygun gelecek bir anlama hamledilmesi sûretiyle de aşılabilir nitelikte bulunsun bile bu, vahyin gerçekliği hakkında bir tereddüt oluşturmaz. Çünkü vahiy, kalamcının bakış açısına göre, tabiatı gereği, akla aykırı olmayan ancak aklın kavrayamayacağı gerçeklerden söz etmektedir.⁴⁶ Fârâbî, Kelam'ı bir din savunusu olarak algıladığı için herhangi bir spesifik dinî-fikrî yapılanmayı değil, mutlak dinî bakışı yani dogmanın savunulmasında takip edilen yöntemi bu şekilde nitilemektedir. Gazzâlî ise müslüman dogmasını savunma çabasına giren kalamcıların (Ehl-i Sünnet) yöntemlerini irdelerken Fârâbî'nin genel din savunusu ve onun güçlüklerine dair dile getirdiklerine paralel tespitlerden söz etmektedir.⁴⁷

Kelam, 'söze (kelam) dayalı bir üstün gelme/getirme (nusret) sanatı' olduğu için fikrî bir mücadeleyi zorunlu şekilde içermektedir. Her şeyden önce Kelam'ın ortaya çıkıp gelişmesi böyle bir mücadeleyi gerekli kılmaktadır. Söz konusu mücadele, esasen genel alanda 'cedel' diye nitelenebilir. Nitekim Gazzâlî, Ehl-i Sünnet kelâmî yaklaşımına daha ziyade 'cedel' adını vermektedir. Ayrıca Gazzâlî, Kelam ile ilgili olarak 'ilim' tabirini kullandığı⁴⁸ gibi, 'san'at'ı kelâm, 'san'at'ı kelâm ve'l-cedel, 'san'at'ı'l-cedel' tabirlerini kullanmaktadır.⁴⁹ İbn Rüşd de Kelam'ı "cedel", 'sınâatu'l-

cedel', 'sınâatu'l-kelam' diye nitilemektedir.⁵⁰ Kelamın 'cedel' kelimesiyle nitelenmesi hatta 'cedel'in Kelâm'a isim olarak verilmesi, 'kelam' kelimesi ile 'cedel' kelimesinin birbirinin yerine kullanılması, Kelam'ın bir bilim mi yoksa bir yöntem mi olduğu sorununun gündeme getirmektedir. Fârâbî, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Kelam'ı 'san'at', 'sınâat' şeklinde adlandırmaları ve bu adlandırmalara uygun tanımlar yapmaları, onu, konusu ve metodolojisi ile birlikte değerlendirilen bir bilim olmaktan ziyade bir yöntem olarak anladıklarını göstermektedir.

Kelam'ın savunmacı karakteri, mutlak bir mücadele anlamında 'cedel' diye nitelenmesine imkan vermektedir. Çünkü cedel, müslüman kültürde yer etmiş anlamıyla "kişinin hasmına karşı sözünün yanlışlanmasını (ifsâd), huccet, şüphe ya da sözünün doğru olduğunu gösteren bir şeyle engellemesidir. Cedel, gerçekte bir mücadele (husûmet)'dir".⁵¹ Onun ötesinde Kelam, dogmanın savunulması sırasında kullandığı istidlal yöntemi nedeniyle de 'cedel' diye nitelenebilir. Ancak bu cedel, Mantık'ta tanımlanan, 'meşhûrat' ve 'müsellemât'a dayalı önermelerden kurulu kıyası⁵² ifade etmektedir. En son bahsi geçen cedelden mak-sat, hasmı ilzâm ve burhanın mukaddimelerini anlamaktan yoksun olan kimseleri susturmaktır.⁵³ İbn Rüşd, kalamcıların yöntemini 'cedel' diye nitelerken onların istidlallerinin, yakîni önermeler üzerine kurulu burhanî kıyasa dayanmadığını özellikle vurgulamaktadır.⁵⁴ Ona göre kalamcılar, tıpkı cumhur (avam) gibi burhan ehlinde değildir.⁵⁵ Gazzâlî de Kelam'ın istidlal yöntemiyle çoğu zaman kesin neticelere ulaşılmadığını dile getirmiş, bu istidlal yönteminin, burhânî kıyasla ulaşılan zarûrî bilgilerden başka bilgi kabul etmeyen kimseler için bir yararının bulunmadığını özellikle belirtmiştir.⁵⁶ Felsefeciler tarafından dile getirilen, Kelam'ın muğâlata ve

mine'l-Ehbâr'ı ile birlikte, Tahkik: Ebû Hâfız Seyyid b. İbrahim, Dâru'l-Hadis, Kahire 1992/1424, I, 151; *Faslu'l-Tefrika*, Mecmûatu Resâil-i İmâm el-Gazzâlî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996/2406, 251.

⁵⁰ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Menâhucu'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, Tahkik: Mahmud Kasım, (Mısır) 1964, 135, 137, 167.

⁵¹ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 66; ayrıca bkz. Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, el-Huseynî el-Kelevî, *el-Kulliyât Mu'cem fi'l Mustalahât ve'l-Furûk el-Luğaviyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1993/1413, 353.

⁵² el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 66.

⁵³ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 66.

⁵⁴ İbn Rüşd, *Kitabu Fasli'l-Makâl ve Takriru ma beyne's-Şeriatî ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1973, 55-56.; *Menâhucu'l-Edille*, 137, 138, 167.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Menâhucu'l-Edille*, 167.

⁵⁶ el-Gazzâlî, *el-Munkiz*, 124.

⁴⁶ el-Fârâbî, 110-111.

⁴⁷ el-Gazzâlî, *el-Munkiz*, 123-124.

⁴⁸ el-Gazzâlî, *el-Munkiz*, 123.

⁴⁹ el-Gazzâlî, *el-Munkiz*, 124; *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, IV, Zeynuddin b. Ebî'l-Fadl'in el-Muğnî anî'l-Esfâr fi'l-Esfâr ma fi İhyâ

cedele dayalı kıyasları kullandığı, burhânî kıyası kullanmadığı iddiasını Cüveynî de reddetmemiş, söz konusu iddiaya karşılık, felsefecilerin ilahiyatla ilgili temel tespitlerinin (sudûr vs.) de herhangi bir asla dayanmadığını, bu tespitlerin 'sırf tahakküm' olduğunu ileri sürmekle yetinmiştir.⁵⁷ Esasen cedelin (dialectic) bir ilim olmadığı, bir sanat (daha ziyade amelle ilgili bilgi/yetenek⁵⁸) olduğu Aristo (m. ö. 322) tarafından dile getirilmiştir.⁵⁹ Cedel, bir tartışma usûlü olarak soru/cevap şekli üzerine işlemektedir.⁶⁰ Aristo'ya göre cedeli kıyas, burhânî kıyasa nazaran, 'zannî', 'ihtimâlî', 'mümkün' bilgi vermektedir.⁶¹ İbn Sina (ö. 429/1037) da cedeli kıyasın önerme yapısı ve bilgi değeri konusunda Aristo'nun tespitlerini tekrarlamıştır.⁶²

Cedel, savunduğu ilkelerin geçerliliğini, doğrudan ilkelerden hareketle değil, hasmın argümanları çerçevesinde belirlemeye çalışmaktadır. Bu da daha ziyade karşıt iddiaların barındırdığı tutarsızlıkların tespit edilmesi ve ilgili iddiaların yanlışlanma çabası olarak tezahür etmektedir. Nitekim Kelam, genel yaklaşımı itibarıyla, hasımlarının iddialarındaki yanlışlıkları ve eksikleri tespit etmeye yönelmiştir.⁶³ Böylece Kelam tarafından tercih edilen dogmatik yaklaşımın geçerliliği üzerindeki iddialar, bu yaklaşımın geçerliliği üzerindeki tartışmayı başlatmadan bizzat iddialara yönelik tutarsızlık isnadı ile reddedilmiş olmaktadır. Nitekim Fârâbî ve Gazzâlî, Kelâm'ın 'sırf cedel' olarak nitelenebilecek bu belirleyici karakterini özellikle vurgulamışlardır.

Fârâbî, kelimcilerin benimsedikleri ilkelerin tartışılmaz niteliklerini korumak amacıyla, hasımlarını sindirmek, korkutmak ve onların itirazlarını geçersiz kılmak için ileri boyutta baskı yöntemleri denediklerini iddia etmektedir: Dogmanın doğruluğu ve geçerliliği her şartta sağlanmalıdır. Bunun için kelimciler, 'yalanı (kizb), muğâlata, şaşırtmayı (buht), hasmı ilzamı (mukâbere)' tercih etmekten kaçınmazlar. Çünkü kelimciler, hasımlarını iki kısıma ayırmışlardır. Bunlardan biri düşmandır. Düşmana

karşı, cihad ve harpte olduğu gibi, 'yalan ve muğâlata' caizdir. Kelamcıların diğer bir hasmı, düşman değil ama 'aklı ve temyizi zayıf olduğu için dindeki nasibini bilmeyen' kimsedir. Böyle bir kimseyi, çocuk ve kadınlar için de geçerli olduğu gibi, 'yalan' ve 'muğâlata' ile 'dindeki nasibini almaya yöneltmek' caizdir.⁶⁴

Fârâbî'nin yukarıdaki yaklaşımı, onun bilimsel tenkit zihniyetinden uzaklaştığı, kelimcılara karşı aşırı sayılabilecek suçlamalara yöneldiği şeklinde yorumlanabilir. Ancak kabul etmek gerekir ki, Fârâbî, bahsi geçen ifadeleri ile dogmanın sorgulanamaz nitelikteki gerçeklik iddiasından hareket eden genel din savunusunun zorunlu olarak barındırdığı güçlükleri ve bu güçlüklerin kelimcileri ne tür arayışlara sürüklediğini göstermek istemektedir.

Netice itibarıyla Kelam, hem dogmatik yapıyı tanımlama iddiası nedeniyle 'ilim' diye nitelenmiş, hem de Fârâbî, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün tespitleri ile ortaya çıktığı üzere, 'meşhûrât' ve 'müsellemlât'a ait önermelerden kurulu kıyası tercih eden bir istidlal yöntemi (dialectic/cedel) olduğu için 'san'at/sınâat' diye nitelenmiştir.

Kelam'ın gayesindeki geçerliliği ve Kelam tarafından kullanılan doğrulama yönteminin verimsizliği ile ilgili iddiaları irdelemeden önce kelâmî (cedel) yöntemin beraberinde getirdiği sorunları belirlemeye çalışmak gerekmektedir.

Kelâmî Apolojinin Güçlükleri

Kelam'ın savunma karakteri ve bunun neden olduğu temel metodolojik problem yanında, Kelam'ın tabiat felsefesi/fizik görüşü ve nihayet bunların müslüman düşüncesi üzerindeki etkisine bu başlık altında işaret edilecektir.

Ehl-i Sünnet Kelâmı, imana konu ilkeler üzerindeki anlama şeklini, tenzih temelli, Allah'ın sıfat ve fiillerini ispat eden bir tevil tarzı ile savunmaya çalışmış, dogmatik ilkelerle ilgili nihâî anlama biçimi söz konusu olduğunda, nas asıl olmak üzere, aklî istidlali de anlama faaliyetine dahil etmiş, bu yaklaşımını, asıl misyonu olan dogmanın savunulması hususunda da gözetmiştir. Kelam, nassa dayalı dogmatik tespitleri esas aldığı için iman konuları ile zorunlu olarak tek tek ilgilenmiştir. Yine zorunlu olarak dışarda oluşan tek tek itirazlara göre şekillenen Kelam, dogmatik tanımlamalarında, özellikle savunmalarında parçacı bir bakış sergilemiştir. Kelam, hiçbir dönemde temel iman konularını bir arada, belli bir sistematığe göre incelememiştir. Kelam'ın ele aldığı konular arasındaki ilgisizlik, Kelam'daki parçacı bakışı doğrulayacak niteliktedir.

⁵⁷ el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Esad Temim, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1992/1413, 210.

⁵⁸ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 118.

⁵⁹ Emiroğlu, İbrahim, *Ana Konuları Klasik Mantık, Asa Kitabevi*, İstanbul 1999, 242.

⁶⁰ Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, 225-226; Emiroğlu, 246.

⁶¹ Emiroğlu, 248.

⁶² İbn Sina, Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali, *eş-Şifâ, el-Mantık (el-Cedel)*, I-IV, Tahkik: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, (baskı yeri ve baskı tarihi yok), III, 11.

⁶³ el-Gazzâlî, *el-Munkiz*, 123-124.

⁶⁴ el-Fârâbî, 113.

Nitekim bu durum baştan itibaren oluşturulan Kelam literatürüne göz atıldığında kolayca görülebilecektir. Söz konusu parçacı yaklaşım, bütüncül bir metodolojik yaklaşımın oluşmasını da engellemiştir. Esasen söze (kelam) dayalı savunma ile birlikte mevcut itirazları karşılamaya çalışan yaklaşım, bir bilimin üzerinde yürüyeceği metodolojik yapılanmayı gerçekleştirilmekte zorlanacaktır.⁶⁵ Kelamcıların zorluğu, naslara dayalı olarak belirlenen önermeleri, akli önermelerle doğrulama çabasına girmeleridir. Kelamcılarının kullandıkları argümanlar, bilimsel bilgi bakımından gerekli nitelikleri (kesin ve/veya geçerli) taşımamaktadır. Benimsedikleri tevil tarzı da nas-akıl çatışmasının doğurduğu problemleri çözecek nitelikte gözükmemektedir.⁶⁶ Bu, doğrulama çabasını akli istidlal üzerine kurarak geliştirme iddiasında bulunan bilimsel nitelikteki bir faaliyet için en önemli metodolojik problemidir.

Ehl-i Sünnet kelâmî faaliyeti devam ederken, özellikle Bâkılânî'den sonra, karşılaşılan yeni istidlal yöntemlerinin (Yunan cedel mantığı) bir neticesi olarak, dogmatik kabuller, apolojik faaliyetin mesnedi yapılan (mukaddime) fizik önermelerle desteklenmek istenmiştir. Ancak, o günün bilimsel bakışıyla fizik dünyanın gerçekleri olan bu tespitler, Kelam için mukaddimeler şekline dönüştürülmeden önce, subjektif nitelmesi yapılabilecek tanımlamalarla yeniden tanımlanmış yani Yunan mantığının 'bilgi', 'tabiat' ve 'metafizik nazâriyesi', Kelam'ın bünyesine dahil edilirken, 'akîdenin' genel ilkeleri bakımından incelenmiş, bunun neticesinde değişikliğe uğratılarak benimsenmiş ya da reddedilerek Kelam'ın dışına itilmiştir.⁶⁷ Nitekim Gazzâlî'nin ifadesine göre kelamcılar, felsefî kültürden aldıkları lafızları (cevher, araz, delil vs.) felsefecilerin kullandıkları anlamların dışında kullanmaktadırlar.⁶⁸ Deneysel doğrulama imkanının bulunmadığı, daha ziyade teorik temelli tartışmaların geçerli olduğu dönemlerde bu fizik kabullere dayalı mukaddimeler, dogmanın anlaşılma ve savunulma şeklinin zorunlu bir unsuru olarak iman konularına dahil edilmiştir. Kelam'ın savunmacı (cedeli) karakteri ve dogmanın tartışılmasını engelleme çabaları, fizik anlamda gerçeklik algılaması ile ilgili bir takım sorunlara yol açmıştır. Kelam'ın gerçeklik algılaması kendisine göredir. Esasen Kelam, önemli ölçüde öznel bir gerçeklik algısını, asıl hedefi olan dogmanın savunulması

açısından yeterli görerek, nesnel bir gerçeklik arayışına girme ihtiyacı duymamaktadır. Ancak Kelam'ın kendi tanımladığı ve savunmasına mesnet yaptığı bu gerçeklik dünyası, akli/felsefî temellerden uzak bulunabilmektedir. Nitekim İbn Rüşd'e göre Eş'arîlerin "bilgilerini bina ettikleri usullerinin çoğu safsatadır."⁶⁹ Söz konusu "bu usuller, arazların sübûtu, eşyadan bir kısmının diğerine tesir etmesi, müsebbebler için zarûrî sebeplerin varlığı, cevheri sûretlerin ve vasıtaların varlığı gibi kesin hususları (zarûriyât)" reddetmektedir.⁷⁰

Kelam, metodolojik zorluklar (nassın asıl, argümantasyonun akli olması iddiası, öznel fizik görüşü) yüzünden, pragmatik bir yaklaşımla dogmanın savunulmasını üstlendiği için, eklektik bir bakış açısı gelişmiş, benimsenen tevil tarzı nedeniyle, kimi zaman nassın varlığı, kimi zaman da aklın kesin gerçekleri, kelamcılarının tutarlı çözümlere ulaşmaları önünde engel oluşturmıştır. Söz gelimi, nassın kesin delaleti nedeniyle ru'yet ispat edilirken, ru'yetin keyfiyeti konusunda başvuru argümantasyon şekli, bir takım "vehmî delillerden" yani "gerçek delil (huccet) hissi uyandıran aslında delil olmayan, sofistlere özgü "yalancı (kâzib) delillerden ibarettir ve bu sözler, "optiğin ve geometrinin (ulûmu'l-menâzîr ve'l-hendese)" temel ilkeleri bakımından doğrulanacak nitelikte değildir.⁷¹

Keyfiyetle ilgilenmeyen ve yalnızca dogmanın ispatını esas alan selefi bakış terkedilerek, dogmanın akıl temelli savunmalara konu yapılmış olması, aynı konuda, telif imkanı bulunmayan çelişik iddiaların telaffuzuna neden olmuştur. Bu da Kelam'daki eklektik yapının nas-akıl ikileminden kaynaklandığını, tercih edilen tevil tarzı ve anlama ilkelerinin yaşanan güçlükleri gidermede yeterli ve başarılı olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak akıl-nas çatışmasının öncesinde genel kelâmî bakış ve felsefî/bilimsel bakış arasında önemli ve ulaşılan sonuçların niteliği bakımından belirleyici olan bir fark vardır; "kelamcı, kâinat ve onun halleri ile Bârî'nin varlığına ve sıfatlarına delil getirir. Onların istidlal yöntemleri genellikle bu şekildedir. Filozof, 'tabîiyât'ta, tabîî cisme, kâinatın bir parçası olarak bakar. Bu, kelamcının bakışına aykırıdır. Filozof, cisme, 'hareket' ve 'sukûn' yönüyle baktığı halde,

⁶⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 55-56.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 55-56.

⁷¹ İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-Edile*, 185-186. Eş'arîler, "Rasyonalistlere karşı çıkarak, Allah'ın başka cisimlere benzetilemeyeceği halde, gözle görülebileceğini göstermek için nasıl bütün optik kurallarını reddetmişlerse, mucizeler olabileceği görüşünü savunmak için de nedensellik ilkesini bütün bütüne reddediyorlardı." İkbâl, Muhammed, *İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı (İran'da Metafizik İlmlerin Tekâmülü)*, Çeviri: Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 60.

⁶⁵ Hasan Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi? Teoloji ve Antropoloji Ne Demektir?" İslâm Düşüncesinin Tarihîsel Gelişi içinde, Akçağ, Ankara 2001, 209.

⁶⁶ Bkz. el-Gazzâlî, *el-Munkiz*, 123-124; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 55-56.

⁶⁷ Fazlurrahman, 135.

⁶⁸ el-Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledunnîyye*, 227.

kelamcı Fâil'e delâleti açısından bakar. Filozofun 'ilâhiyât'taki bakışı da böyledir. Söz konusu bakış mutlak vucûd ve onun zâtının gerektirdiği konular-daki bir bakıştır. Kelamcının vucuttaki bakışı ise, onun mücide delâleti bakımındandır."⁷² Burada Kelam'ın şekillendiği dönemdeki felsefi/bilimsel yaklaşımın fi-zik anlamda kesin ve doğrulanabilir sonuçlara ulaştığı, kelamî bakışın aksi bir sonucu benimsediği iddia edilmemektedir. Asıl öne çıkarılmak istenilen husus, felsefi/bilimsel bakışın aksine Kelam'ın müspet bir a-lanı dogmatik bir alana dönüştürdüğü gerçeğidir. Söz konusu durum Kelam'ı statik bir tabiat felsefesi-ne mahkum etmiş gözükmektedir. Bu pratik açıdan çözümlenemez nitelikte bir güçlüğü işaret etmektedir.

Gazzâlî'den sonra felsefî görüşlere, Kelam kitap-larında yer verilmeye başlanmış, bunun neticesinde Kelam, tabiiyât ve ilâhiyâtla ilgili felsefî tespitleri bünyesine katarak kelâmileştirmiştir. Öyle ki Felsefe ve Kelam'ın konusu birbirinden ayrılamayacak şek-ilde içiçe geçmiş, karışmıştır.⁷³ Özellikle Râzî (ö. 606/1209) sonrası dönem için söz konusu olan ve İbn Haldûn tarafından dile getirilen bu tespit, müslü-man düşüncesinde meydana gelen durağanlığın açıklanması için de değerlendirilmektedir. Nitekim Fazlurrahman, müslüman dinî düşüncesindeki statik karakterin belirginleşmesini şu sözlerle açıklamak-tadır: "Dogmatik kelam... İslami bilimlerde arasında üstün mevki işgal etmek için fıkıhla rekabet ederken kendisini akli felsefenin yerine koydu. Altıncı/ onikinci yüzyıldan bu yana -ve Fahr ed-Dîn er-Râzî'nin dehası sayesinde- dogmatik kelam, felsefî sistemlerden 'mantiği' benimseyip, kendi fizik ve tabii felsefe nazariyelerini ekleyerek ve kendi dog-matik kelam tezlerini felsefî metafiziğin yerine koyarak sahasını genişletti. Artık öğrenciler her türlü fel-sefi eseri bir kenara atabilirlerdi. Çünkü kelam ona karşı kapsamlı bir rakip yaratmıştı. Böylesine bir kelamî-felsefî plan esasta, kötülenmemelidir: Bu daha ziyade İslam düşüncesinin kendi iç bünyesindeki verimliliğin bir belirtisidir. Ve Thomas Aquinas da Ortaçağ Avrupasında Hristiyanlık için aynı şeyi yap-mıştır. Fakat, bu kelamî-felsefî planın muhtevası, her türlü akli düşüncenin yerini alarak, tamamen ve münhasıran kendi-kendine yeter sayılırsa, doğması muhtemel her türlü yaratıcı muhalefet imkanını orta-dan kaldırır. Birer uzuv gibi bütün bilgileri birbirine bağlamak ve bu bilgileri de dogmatik kelama göre ayarlamak, fikri verimliliğin ana kaynaklarını kuruttu ve özgün düşünce imkanını yok etti."⁷⁴

Kelam'ın iç bünyede yaşadığı bu güçlükler

(metodoloji, fizik görüşü vs.) ve nihayet dönüştüğü statik yapı, pratik bakımdan güçlü bir apolojinin öngörülebilir olumsuzluklarının Ehl-i Sünnet Kelamı tarafından da yaşandığını ortaya koymaktadır. Kelamî faaliyetin niteliğini belirginleştirmek ve onun yapılanmasını daha iyi çözümlemek için yaşanan bu güçlükler de hatırd tutularak öncelikle Kelam'ın gayesini, akli/felsefî kesinlik/geçerlilik, dinî gereklilik, dolayısıyla dinî geçerlilik bakımından değerlendirmek gerekmektedir. Böylece Kelam tarafından ortaya konulan gayenin ne ölçüde bir gerçekliğe karşılık geldiği, bu gayenin yine ne ölçüde gerçekleştirdiği hususunda bir kanaata ulaşılacaktır.

Kelamın Gayesindeki Geçerlilik İddiası

Kelamcılar, dinî metinlerden hareketle oluşturdıkları dogmatik önermelerin yanlışlanmasını engellemek için ilgili önermelere yönelik itirazları akli önermelerden kurulu istidlallerle geçersiz kılma çabasına girmiş, ancak bu çaba ve istidlal yöntemi, akli/felsefî gerekliliklere (geçerlilik/kesinlik) her zaman riayet etmemekle çok fazla itham edilmiştir. Nitekim Fârâbî, Kelam'ın bilimsel kimliğini reddetmiş, kelamcılar, bilimsel gerekleri yerine getirmek iddiaları bir yana, onların bilimsel gerçekleri aramadıklarını, nas ve akıl arasındaki çatışmayı prag-matik bir tevîl tarzı ile çözmeye girişimleri yanında, dogmatik iddiaları her ne pahasına olursa olsun, (aldatma, yalan, sindirme, baskı vb. yollarla) halka kabul ettirmek için uğraşklarını ileri sürmüştür. Ona göre Kelam, yalnızca söze dayalı olarak gelişen, geçerli, burhânî kıyaslarla hareket etme amacı gütmeyen bir faaliyettir.⁷⁵ Özellikle, Ehl-i Sünnet (Eş'ariyye) Kelam'ını hedef alan İbn Rüşd, çoğunluk-la Kelam'ın geçerli ve/veya kesinlik ifade eden öner-melerden kurulu bir akıl yürütme yöntemini tercih etmediği konusunda ısrarlı gözükmektedir.⁷⁶ Gazzâlî, Kelam'ın kesin neticelere ulaşma iddiasının geçerli olmadığını açık ifadelerle dile getirmektedir: "Kelamcılar genelde hasımlarının görüşlerindeki çelişkileri ortaya çıkarmak ve onların kabul ettikleri ilkelerin içerdiği tutarsızlıklarla onları mahkum etmek için çabalamaktadırlar. Bu tür bir yöntem, zarûriyât (kesin bilgi) dışındaki bilgi türlerini kabul etmeyen kimseler için çok fazla bir fayda sağlama-yacaktır."⁷⁷ Kelam'ın kesinlik ifade etmeyen öner-melerden oluşan istidlâli kullanmasının özellikle Gazzâlî tarafından itiraf edilmesi, esasen Kelam'ın gayesine dönük -akli/felsefî kesinlik anlamında- geçerlilik iddiasının ve Kelam'da tercih edilen akıl yürütmenin ispat kabiliyetinin sınırlı olduğunu ilanı,

⁷² İbn Haldûn, 590.

⁷³ İbn Haldûn, 590.

⁷⁴ Fazlurrahman, 259-260.

⁷⁵ el-Fârâbî, 112-113.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Fasl'u'l-Makâl*, 55-56; *Menâhucu'l-Edille*, 137, 138, 167.

⁷⁷ el-Gazzâlî, *el-Munkiz*, 124.

hatta kelâmî istidlal ile ilgili akli/felsefi kesinlik tartışmasının Kelâm aleyhine neticelendirilmesi anlamına gelmektedir. Kelâmî/cedelî önermeler üzerine kurulu akıl yürütme şekli, burhânî önermelere dayalı akıl yürütme şekline göre yanlış ya da Mantık bakımından yanlış ve geçersiz bir akıl yürütme yöntemi olmasa bile, kabul etmek gerekir ki, akli kesinlikten uzak ve kesinlik iddiası bakımından geçersiz bir yöntemdir.⁷⁸ Bu nedenle Kelâm'ın gayesi olarak ilan edilen ispat/doğrulama iddiasının, akli/felsefi kesinlik bakımından geçerli bir iddia olmadığı söylenebilir.

Kelâm'ın gayesi, dinî bakımdan da tartışmalı görünmektedir. Din, Kelâm'ın benimsediği gayeyi desteklememektedir. Ayrıca, bu gaye, dinin savunusu adına belirlenmiş olsa bile, dinin genel hedeflerine ve beklentilerine aykırı neticelere yol açmış olmakla nitelenmiştir. Çünkü Kelâm yoluyla iman tahkiki sağlanmadığı gibi, -ki bu ispat iddiasının akli/felsefi kesinlik taşımadığı yönündeki tespitlerle belirlenmiş olmaktadır- taklidi imanda da şüphe meydana getirilmiştir. Nitekim Gazzâlî, taklide dayalı imanı ve kelâmî/cedelî yöntemle tahkiki sağlanmaya çalışılan imanı şöyle nitelemektedir: "İman (özellikle çocuk ve avam için) telkin ve taklide dayalı olarak ortaya çıktıktan sonra ilk başta zayıf olabilir ve aksi bir telkinle kaybolma tehlikesi yaşayabilir. Ancak bunun güçlenmesi (takviye), sağlamlaşması (ispat) 'kelâm ve cedel sanatı' ile değil, Kur'an ve tefsirini, hadis ve manasını okumak, ibadetlerle meşgul olmak, salih kimselere yakın olmak (meclislerinde bulunmak, sözlerinden yararlanmak, Allah'a karşı tevazularına, Allah'tan korkmalarına şahit olmak vs.) suretiyle gerçekleştirilir."⁷⁹ Cedelin zararını (ifsad) yararından (ıslah) fazla gören Gazzâlî, kişinin (çocuk/avam) Kelâm'dan uzak tutulmasını ısrarla tavsiye etmektedir.⁸⁰ Avamdan salih (ve takî) kimselerin imanı ile kelâmcıların imanını da karşılaştıran Gazzâlî, avamın imanını, "hiçbir fırtına ve rüzgarın sarsamadığı güçlü dağ" gibi kelâmcıların imanını ise "havaya bırakılmış, rüzgarın oraya buraya savurduğu bir ip gibi" görmektedir.⁸¹ Ona göre, "İmanın delilleri de tıpkı iman gibi taklît yoluyla öğrenilmelidir. Çünkü delilin öğretilmesiyle medlûlün (iman) öğretilmesi arasında fark yoktur. Delilin telkini ve nazar yoluyla istidlal, birbirinden farklı şeylerdir. Din, Arapların, düşüncesi zayıf olanlarından bile bu akâidin zahirine kesin olarak inanmalarından daha fazla bir şey istememiştir. O (çocuk/avam), ince ince araştırma yapmak, deliller

tanzim etmekle sorumlu tutulamaz."⁸² Öyle gözüküyor ki, Gazzâlî, telkine ve taklide dayalı bir imanı kelâmî yöntemlerle desteklenen imana üstün tutmaktadır. Bu, Kelâm'dan beklenen yarı reddetmek ve Kelâm için öngörülen gayenin dinî geçerliliğine itiraz etmek anlamına gelmektedir.

Gazzâlî, Kelâm geleneğine yakın bulunduğu için sınırlı da olsa, Kelâm'ın, şüpheye maruz kalan, şüphesi başka türlü (Kur'an ve hadis okuma, salih kimselere yakın bulunma vs.) giderilemeyen kimse için, yararlı olduğunu telaffuz etmektedir.⁸³ Bunun ötesinde Kelâm, az sonra da dile getirileceği üzere, yığınların benimsediği itikâdî tutumun devamına katkı yapmak sûretiyle bir takım pratik sonuçların elde edilmesini temin etmiştir.⁸⁴ Ancak İbn Rüşd, Kelâm'ın benimsediği gayenin şeriata aykırı bulunduğunu açıkça ifade etmektedir: ".....Onlar (eş'arîler), şeriatın yollarından herkesi (cemî') çağırdığı ortak yolların hangileri olduğunu bilemediler. Onun tek bir yol olduğunu iddia ettiler. Şâri'nin maksadını anlayamadılar. Böylece hem kendileri saptılar, hem de başkalarını saptırdılar."⁸⁵ İbn Rüşd'e göre eş'arî kelâmı, dinî bakımdan gerekli oluşturan bir yana benimsediği apolojik karakter nedeniyle, insanların sapmalarına neden olmuştur.

Akl yürütme yöntemi bakımından kesin (burhânî) sonuçlara ulaşamayan Kelâm'ın belirlediği gayenin akli/felsefi kesinlik ve/veya geçerlilik iddiası tereddütlerle karşılanmakla beraber, Kelâm'ın gayesi, dinî açıdan da gerekli/geçerli görülmemiştir. Böyle bir yargıya ulaşanların öne sürdüğü yaklaşımlara göre Kelâm, dinin genel beklentilerine aykırı bir akıl yürütme yöntemi (cedelî) benimsediği için dinin oluşturmamak istediği imanın gerçekleşmesini sağlayamamış, hatta bu imanın oluşumuna engel olmuştur.

Kelâmî Apolojinin Pratik Geçerlilik İddiası

Kelâm'ın pratik geçerliliğini felsefi/bilimsel açıdan ve icra ettiği fonksiyon açısından belirlemek gerekmektedir. Kelâm için öngörülen gayenin akli/felsefi bakımdan geçerliliği hakkındaki olumsuz kanaatler, gayenin gerçekleştirilemediği hususunda da belirleyici olacak niteliktedir. Kelâm'ın felsefi/entellektüel açıdan bir başarı olmadığı, hedefine ulaşmadığı yani ispat iddiasını, dolayısıyla gayesini gerçekleştirmediği Fârâbî, Gazzâlî, İbn Rüşd tarafından güçlü şekilde dile getirilmektedir. Kelâm'ın değeri, felsefi bakımdan cedelin (dialectic)

⁷⁸ Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Çeviri: Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992, 10.

⁷⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 151-152.

⁸⁰ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 152.

⁸¹ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 152.

⁸² el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 152.

⁸³ el-Gazzâlî, *Faslu't-Tefrika*, 251.

⁸⁴ el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Muhammed el-Mutasimbillah el-Bağdâdî Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut 1985/1406, 123 vd.; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 157.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 55.

değeri ile kıyaslanabilecek niteliktedir. Bu, Kelam'ın kesin bilgiler veren bir bilimsel faaliyet olmadığını iddia etmektir. Dolayısıyla Kelam, bilimsel geçerlilik iddiası bakımından tartışmalı bir konumdadır. İbn Rüşd, Kelam'ın ne burhan ehli/ilim adamları (havâs/ulemâ), ne de halk (cumhur) açısından pratik bir geçerliliği ve yararı olmadığını ileri sürmektedir. Bunun iyi bilinen bir nedeni vardır. Çünkü kelamcıların argümantasyonu, burhanî önermelerden oluşmamaktadır. Halk ise kelamcılarının kullandığı ve akli kesinlik iddiası geçerli olmayan karmaşık istidlal şeklini anlamaktan uzaktır.⁸⁶ Kelam, ne burhânî kıyasın istediği kat'î istidlal şeklini, ne de şeriatın öngördüğü tevilden uzak, nassın lafzına dayalı 'yakînî istidlal şeklini' içermektedir.⁸⁷

Ancak Gazzâlî, Kelam'ın avama dönük bir katkısından söz etmektedir. Buna göre Kelam'ın ispat iddiası ve kullandığı yöntem (cedel) avam seviyesinde (hatabî/cedelî) karşılık bulmuş, halkı Ehl-i Sünnet imanı üzerinde tutmayı başarmıştır.⁸⁸ Esasen bu, Kelam'ın en önemli fonksiyonu olarak görülmelidir.⁸⁹ Ancak Gazzâlî, halkın ihtiyaçları, Ehl-i Sünnet itikâdının pratik gerekleri ve kendi kişisel beklentileri bakımından Kelam'ı değerlendirdiği bir yazısında, "evveliyâtla ilgili olmayan bazı konularda, taklitle karışık bir şekilde gerçekleşse" de Kelam'ın başkaları için yeterli ve yararlı olabileceğini, ancak kendisi için yeterli olmadığını ve problemlerinin çözümüne katkıda bulunmadığını dile getirmektedir.⁹⁰ Yani Gazzâlî'nin kişisel yönelimleri bakımından "Kelam yoluyla hakikatin bilgisine ulaşma imkanı bulunmamaktadır."⁹¹ Gazzâlî'nin, 'kurtuluş veya cennet saadeti' diye nitelenebilecek kişisel beklentilerini karşılamaktan uzak bulunan Kelam, toplum hayatındaki 'koruyucu' niteliği nedeniyle yine Gazzâlî tarafından gerekli görülmektedir.⁹² Fakat Kelam'ın topluma dönük katkısının bile başka türlü sağlanamaz nitelikte olmadığı da yine Gazzâlî tarafından dile getirilmektedir.⁹³ Bilindiği üzere Gazzâlî, taklîdî imanı, Kelam yoluyla kurulmaya çalışılan imana tercih etmektedir. İmandaki tereddütlerin giderilmesi de Kelam'la yani cedelle değil,

az önce de zikredildiği üzere 'Kur'an ve tefsiri', 'hadis ve açıklaması', 'ibadet', 'salih kimselere yakın olmak' vs. sûretiyle gerçekleşecektir.⁹⁴ Cedel, çoğunlukla kendisinden beklenen neticeyi vermekten uzaktır. Münazara ve mücadele (cedel) toplanılan ısrar ve inadı artırmaktan başka bir işe yaramaz.⁹⁵ Dolayısıyla Kelam'ın yararı, zararına göre çok daha azdır ve Kelam yoluyla elde edilecek yarar, başka yollardan da elde edilebilecek niteliktedir. Çünkü Kelam'ın açıklama (keşf, izah) ve tanım yapması nadir gerçekleşir. Bir çok mesele Kelam sanatına girmeden de anlaşılabilir.⁹⁶ Bununla birlikte, Kelam'ın tek yararı, çeşitli cedel yöntemiyle avamın akîdesini, bid'atçıların karıştırmasından korumasıdır. Bu da fâsitle, fâside karşı koyma (muâraza)dır.⁹⁷ Gazzâlî'nin kelâmî yöntemi 'fâsid' diye nitelenmesi son derece ilgi çekicidir.

Cedelin sebep olduğu olumsuzlukları göz önünde bulunduran ve cedelin taklîdî yolla oluşan sağlam imana şüphe karıştırmasından endişelenen Gazzâlî, her ne kadar Kelam'ın kişiye ve yerine göre 'helal', 'mendub' ve 'vâcip' olduğunu ifade etse de herhangi bir şüpheye maruz kalmamış sıradan insanlar (avam) için Kelam'la uğraşmanın 'haram' olduğunu açıkça dile getirmektedir.⁹⁸ Ancak toplumu, sünnî itikâda karşı gelişen itirazların karşılanması için sınırlı sayıda kelamcıyı barındırmak zorundadır. Buna göre Kelam'la ilgilenmek kifâî bir farzdır.⁹⁹ Fıkıh, gıda gibidir ve herkes için gereklidir. Kelam ise ilaç gibidir ve ancak gerektiği zaman, gerektiği kadar, kendisini yalnızca 'ilme veren', 'keskin zekalı' ve 'sağlam akıllı', 'intikali hızlı', 'iyi niyetli' ve 'muttaki' mütehasşıs tarafından kullanılabilir.¹⁰⁰

Gazzâlî'ye göre kelamcılar, öncelikle problemleri farz ediyor sonra da onların çözümü ile ilgileniyorlar ki bu tür bir (kelâmî) faaliyet bid'attır. Aynı zamanda halkın pek çoğu için de zararlıdır. Bunun zararını, Hz. Peygamber ve sahabeden sonra ortaya çıkıp yaygınlaşan olumsuzluklar (şer) ispatlamaktadır. Hz. Peygamber ve sahabe, kelamcılarının metodunu (taksim, tetkik) tercih etmemişlerdir. Elbette bu, onların Kelam metodunu bilmedikleri ya da beceremedikleri için değildir. Şayet bunun faydalı

⁸⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 55; ayrıca bkz. *Menâhicu'l-Edille*, 137.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 55.

⁸⁸ el-Gazzâlî, *el-Munkiz*, 123 vd.; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 157.

⁸⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 157.

⁹⁰ el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, 124-125.

⁹¹ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 157.

⁹² Watt, *Müslüman Aydın (Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma)*, Çeviri: Hanefi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1989, 90; ayrıca bkz. Gardet, *Introduction à la Théologie Musulmane*, J. Vrin, Paris, 116.

⁹³ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 157.

⁹⁴ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 151, 157.

⁹⁵ el-Gazzâlî, *Kütâbu'l-İktisâd fî'l-İtikâd, İktisâd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut 1988/1409, 9.

⁹⁶ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 157.

⁹⁷ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 157.

⁹⁸ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 156; *Faslu't-Tefrika*, 251; *el-İktisâd*, 11.

⁹⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 157; *el-İktisâd*, 8.

¹⁰⁰ el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 157; *el-İktisâd*, 8.

olduğuna inansalardı, kelâmî tarzda delillerin elde edilmesine kelimcilerden daha çok ilgi gösterirlerdi. Söz gelimi yahudi ve hıristiyanlara karşı mücadeleye ve karşılıklı delil getirmeye (muhâcce) fazlasıyla ihtiyaç duydukları halde Kur'an'ın akaide dair temel hükümlerini dile getirmekle yetinmişler, kabul eden kabul etmiş, kabul etmeyenlerle savaşımlar, 'aklı kıyaslar', 'mukaddimeler' tertip etmek, mücadele yollarına girişmek, farklı usuller geliştirmek vs. ile ilgilenmemişlerdir. Çünkü bunların fitneye ve şüpheye neden olduğunu biliyorlardı. Kur'an'ın delilleriyle ikna olmayanlar 'kılıçla' ikna edilmiş ve onlarla savaşılmıştır. Buna göre itikâdî problemler ya 'burhan' ve 'beyan'a başvurmak suretiyle ve fakat 'bir kişiyi ıslah etmek için iki kişinin fesadına neden olan' Kelam metoduyla gerçekleşecek ki, Kelam'ın çözüm önerilerini (ıslah) yalnızca akıllı (ekyâs) kişiler algılayabilecektir. Kelam'ın sunduğu çözüm önerileri, toplumda bulunan kısa düşünceli (belh/avam) kimselerin mevcut itikâdını ifsad edecektir. Toplumda akıllı kimseler son derece az, dar düşünen kimseler de o nispetle fazladır. Ya da ilgili problemler Kelam yoluyla değil 'keff' ve 'imsak'ı tercih eden selef metoduyla çözümlenecektir.¹⁰¹

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılıyor ki, Gazzâlî, kelimcilerin ilgilendiği ve çeşitli çözüm önerileri getirdiği problemlerin hallinde selefî yaklaşımı benimsemiş gözükmektedir. İbn Haldûn bu konuda Gazzâlî'ye paralel bir hükme varmaktadır. O da Kelam'ın artık geçerli ve öğrenciler için zorunlu bir ilim olmadığını, çünkü 'ilhad' ve 'bid'at' ehlinin ortadan kalktığını, fikrî mücadele sırasında akli delillere ihtiyaç duyan sünî ilim adamlarının 'telif' ve 'tedvin'lerinin yeterli olduğunu öne sürmektedir. Bununla birlikte Kelam bazı kimseler ve öğrenciler için faydalı olabilir. Çünkü Sünnet'e hizmet edenler için akidelerinin 'akli huccetlerini' bilmemeleri uygun değildir.¹⁰²

Gazzâlî ve İbn Haldûn'a atfen yukarıda zikredilen ve Kelam'ın pratik geçerliliği, toplumsal gerekliliği bakımından çelişik olduğu söylenebilecek hükümler barındıran bu tespitler, esasen Kelam'ın özellikle bid'at yapılanmalarının yaşandığı dönemde önemli bir fonksiyon icra ettiğini, sonraki dönemlerde ise, güçlenen sünî akidenin artık Kelam şeklinde bir savunmaya ihtiyacı olmadığını, ancak nadiren ve yalnızca kişisel anlamda Kelam'a ihtiyaç duyulacağını, hatta Kelam'dan beklenen bu faydanın başka yollarla da sağlanabileceğini, dolayısıyla Kelâm'ın yalnızca sınırlı sayıdaki uzman tarafından kültürel, entelektüel bir çaba olarak devam ettirilebileceğini öngörmektedir.

¹⁰¹ el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, 81 vd.

¹⁰² İbn Haldûn, 591.

Değerlendirme ve Sonuç

Ehl-i Sünnet Kelamı, itikâdî ayrışmalara/sapmalara (bid'at) karşı müslüman dogmasını, dinin genel ilkelerine (Sünnet) uygun olacak şekilde tanımlama iddiası ile ortaya çıkıp gelişmiş, günümüze kadar etkinliğini devam ettirmiştir. Bu şekliyle Ehl-i Sünnet Kelamı, esasen iç bünyeye dönük bir apolojik faaliyet niteliğindedir. Daha ziyade nasların belirlediği dogmatik yapı, geliştirilen akli istidlal yöntemleriyle savunulmaya/korunmaya çalışılmış, Kelam neredeyse sırf 'savunma/koruma' kavramıyla tanımlanmıştır. Ancak Kelam'ın ortaya çıkıp geliştiği aşamada anlaşılabilir nedenler üzerine kurulan savunma kültürü, ilerleyen dönemlerde konjonktürün de katkısıyla yine Kelam'ı statik bir yapıya dönüştürmüş, neticede bu statik yapı müslüman dinî düşüncesini bütünüyle etkisi altına almıştır.

Bu gün gelinen aşamada Kelam'ın ortaya çıkıp gelişmesi, gayesi, toplumsal yanı ve pratik geçerliliği, tarihî süreç içinde icra ettiği fonksiyonu, siyasî/konjonktürel etkiye açık bulunan tarafı, bilimsel karakteri ve nihayet akli/felsefî neticelere dönük iddiası birbirine karıştırılmadan irdelenmelidir. Böylece kelâmî apolojinin niteliği ortaya çıkacak, söz konusu niteliğin belirleyici unsuru olarak savunma kültürü ve onun akli/felsefî, dinî değeri ve ilgili savunmanın aynı şekliyle bu gün de devam ettirilmesinin hangi ölçüde akli/felsefî ve dinî zorunluluk olduğu konusu tartışılabilir, ayrıca bu savunma şeklinden kaynaklanan problematik yapının neden olduğu olumsuzlukların değerlendirilmesi de mümkün olabilecektir.

Kelam'ın oluşum ve gelişim sürecinde naslar, çoğunlukla parçacı bir yaklaşımla dogmatik önermelere dönüştürülerek tanımlanmış, bunlar itikâdî yapının birer unsuru olarak algılanmıştır. Bahsi geçen parçacı bakış, zaman zaman pragmatik bir tevil tarzını zorlamış, akli istidlal denenirken öznel tanımlara dayalı bir takım fizik mukaddimeler kullanılmış, buna bağlı olarak yine öznel bir fizik görüşü gelişmiş, genellikle bilimsel bilgi ihmal edilmiş, böylece hem tek bir iman konusunun belirlenmesi, argümantasyonu, hem de o iman konusunun mevcut itikâdî yapı içerisindeki yeri bakımından bir takım çelişik iddialar söz konusu olmuştur. Esasen bu, temel metodolojik bir problemin varlığını göstermektedir. Söz konusu çelişik iddiaların belirlenerek irdelenmesi, Kelam'ın ne tür bir metodolojik eksiklik barındırdığı konusunda fikir verebilecektir.

Kelam'ın savunmacı eksen üzerine kurulu gayesi ve bunun bilimsel/felsefî geçerliliği yanında dinî geçerliliği sorgulanmalı, söz konusu gaye yeniden tanımlanmalıdır. Kelam'ın geçmiş döneminde benimsediği -yöntem ve ulaşılan sonuçlar bakımından-

tarihî kültürel öğelerin ortaya çıkarılması, bunlar içinde ihmal edilebilir olanların belirlenmesi, tanımın sağlıklı gerçekleşmesi bakımından önemli gözükmektedir. Böylece Kelam'ın, bilimsel iddiası ve pratik geçerliliği de tekrar sorgulanarak, bu gün önemli ölçüde işlevini yitirmiş bulunan savunmacı yaklaşımın ötesinde müslüman hayatına ve müslüman düşünce hayatına katkısı tartışılma imkanı bulabilecektir.

Kelamî yöntemlerle ulaşılan neticelerin dinî nitelikleri üzerinde durulmalı ve nihayet bu neticeler ile tam olarak keşfedilme imkanı bulunmayan murâd-ı ilâhî arasında bir ayırım yapılmalı, Ehl-i Sünnet Kelamı'nın niteliği, özellikle 'ehl-i sünnet' kavramının otoritesinden bağımsız olarak ve mezhebî taassuptan uzaklaşarak yeniden değerlendirilmelidir.

Artık Kelam'ın, baskın bir tenzih anlayışı ile belir-

lenmiş kimi dogmatik kabulleri yeniden ele alınabilecektir. Bu, nihâî anlamda murâd-ı ilâhînin keşfi faaliyeti olmaktan ziyade dinin genel ilkelerine ve müslüman iman tanımına uygun, tutarlı bir teolojik tasavvura ulaşma çabası olarak görülebilecek bir faaliyetidir. Söz gelimi, kulların fiilleri ile ilgili teolojik kabule ilişkin argümantasyon ve geçmiş dönemde bu tür bir argümantasyona neden olarak görülen mu'tezilî yaklaşım, artık daha soğukkanlı, mezhebî taassuptan uzak bir şekilde değerlendirilebilecek, aynı sorgulayıcı yaklaşım başka kelâmî konuların tanımı ve argümantasyonu için de denenebilecektir. Böylece Kelam'ın, ortaçağ din algısı ile belirlenmiş, siyasî kaygılarla, tepkisel/parçacı yaklaşımlarla desteklenmiş salt savunmacı karakteri, önceden üretilmiş kalıplara mahkum olmadan ve geçerli bilimsel bilgi de ihmal edilmeden, imanı anlama faaliyetine dönüştürülebilecektir.