

KELÂM METODOLOJİSİNE GETİRİLEN BİR ELEŞTİRİNİN ANALİZİ: KELÂMÎ DÜŞÜNCEDE GÖNÜL BOYUTU EKSİKLİĞİ

Ramazan BİÇER (*)

Özet

Kelâm metodu, gönül/kalp eksikliği bağlamında, tasavvuf, felsefe bilginleri ve batılı teologlar tarafından eleştirilmiştir. Kelâm ilminin metot ve muhtevasına yönelik tenkitler, eskiden olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. Bu ilmin ana konuları (usûl) değişmemekle birlikte kelâmcılar, onların işleniş şekli ve tâlî boyutlarında (vesâil) farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Ana gayesi savunmacılık ve aydınlatmak olan kelâm ilmi, Usûlî'd-đn tanımı çerçevesinde, imanın gönül/kalp boyutu ve inanan kimsenin psikolojik haline hitap etmektedir. Kelâm tarihinde fazla ele alınmamış olsa bile bu problem, imanın iz'ân boyutunda, bilgi edinme yollarından nazar ve istidlâlin, tefekkür bağlamında yer bulduğu söylenebilir. Buna göre, prensip olarak Kur'an metoduna uygunluğu amaç edinen ve tarihsel bağlamda çeşitli evreler geçiren kelâmın bu değişim sürecinde, günümüz şartları doğrultusunda mü'minin gönül boyutuna hitap eden yönünün ön plana çıkarılarak ele alınmasının bir ihtiyaç olduğu daha da belirginleşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm Metodu, Usûlî'd-đn, Kalp, Nazar, Tefekkür, Duygu.

Re-evaluation of the critical approach to the methodology of the Kalam: The lackness of heartfeltness / sincerity in the thought of Islamic Theology

Abstract

Because of the lackness of sincerity some people criticise the science of Islamic theology. The criticism of salaf (predecessor), Muslim mystics, philosophers and Western scholars focus generally on the methodological aspects of Islamic Theology. In order to understand the methodology of Islamic Theology, one should take historical development of it into consideration. Thus at the beginning Muslim Islamic Theology tried to defend Islamic principles and than started enlightening the people. The Works of Islamic Theology consist of the subjects such as the attributes of God, the prophethood, and hereafter. These prime subjects are called usul and the evaluation of them and some secondary information in relation to them are called wasail. Although the changes of usul are impossible, there is a possibility in the changes of wasail during the passage of time. In this context it is safe to say that the emotional dimension of faith and the psychology of the believer exist in this science. Nonetheless, this aspect of Islamic Theology is neglected due to its usage of debate as a methodology in the historical development.

Key Words: *The Methodology of Islamic Theology, usûl al-din, Historicity, nazar, Reflections, Heart, Emotion.*

*) Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı.
(e-posta: rbicer@sakarya.edu.tr)

Giriş

A-Kelâm İlminin Söylem Alanı

Kelâm ilmine yönelik bir yönlü eleştirinin ele alındığı bu çalışmada, bu disiplinin tanımı bağlamında söylem alanı ve dolayısıyla metodu üzerinde durulmakta ve ardından bilgi kaynakları konusu işlenmektedir. Selef, tasavvuf ve batılı araştırmacılar tarafından yapılan bu alandaki eleştirilerden, makalenin sınırı nedeniyle birer şahıs üzerinde durulmaktadır. Tenkitler daha çok metoda yönelik olması nedeniyle, kelâm ilminin metot ve muhtevası açısından değerlendirme yapılmaktadır.

İslam'ın itikadî hükümlerinden bahseden kelâm ilim, “Usûlû'd-dîn”, “tevhîd”, “İslam akâidi” ve “Fıkıh-ı ekber” gibi terimlerle adlandırılmıştır. Kelâm ilminin tanımı konusunda farklı görüş nakleden bilginler, bunlar arasında daha çok “Dinî inanç konularını aklî delillerle ispat edici, karşı delilleri de uzaklaştırıcı bir güç kazandırma ilmidir” görüşünü benimsemişlerdir. Öte yandan “Allah'ın zâtından, sıfatlarından, mebbe ve me'âd itibarıyla varlıkların ahvâlinde, İslam kanunları üzerin bahseden ilimdir”¹ tarzında bir tanım da kabul edilmiştir. Bu tür tarifler, ifade farklılıklarına rağmen, son dönem kelâm anlayışında da değişmemiştir. Meselâ Muhammed Abduh (ö. 1323/1905), tevhîd ilmi olarak adlandırdığı bu tanıma, Hz. Peygamberi eklerken², yeni kelâm döneminde de Materyalizm, Pozitivizm gibi dine karşı biyolojik ve psikolojik akımları eleştiren, müs-pet ilminden yararlanarak inanç konularını, ispat, izah ve savunma bir ilim olarak değerlendirmektedir³.

Bu tanımlara göre kelâm ilmi, İslam kanunları doğrultusunda, aklî veriler ışığında, akaidi ispat ve izah etmekte, genel anlamda İslam dinini, özel manada ise Ehl-i Sünnet inancını savunmaktadır. Yukarıda geçen “İslam kanunu” tabirinin, kelâmın, felsefeden farkını ortaya koymak amacıyla kaydedildiği anlaşılmaktadır. Bu da kelâmın, özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Öte yandan kelâm ilmi için, mü'min olmayanı ikna, inanan kimseyi de tahkiki imana yükselterek, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmak⁴ gibi bir hedef tayin edilmiştir. Bu amaç doğrultusunda kelâmın mevzusunun “var olması itibarıyla mevcud” olduğu veya “dini akideleri ispatla bağlantılı olarak malum” olması⁵, onu geniş bir söylem kazandırmaktadır. Ancak kelâmın bu söylem alanının, tarihsel süreçte, sosyal ve psikolojik şartlar doğrultusunda, belli konularda yoğunlaştığı görülmektedir. Bu doğal gelişimde, ilgi alanları doğrultusunda, kelâm kitaplarında işlenen konuların ağırlık merkezleri, çağın insanların ihtiyacına yönelik olarak farklılaşabilmiştir. Mese-

1) Meselâ bk. Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâfî'l-İlâhiyye* (nşr. Ahmed A. Şerif), Kuveyt 1985, s. 66-67.

2) bk. *Risâletü'l-Tevhîd*, Beyrut 1986, s. 5.

3) Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1993, s. 39.

4) İmanın kemal mertebesine yönelik bu eylemin naklî dayanakları için bk. Cihat Tunç, *Sistematik Kelâm*, Kayseri 1994, s. 62-63.

5) Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Y. Şevki Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, XXV, 198-200.

lâ, belli dönemlerde işlenen “halk-ı kur’ân” polemiği yerini, modern dönemde insan hakları, kadın hukuku, bilim-din bağlantısı ve diğer dinlerle ilişkisi gibi problemlere terk etmiştir⁶.

B-Kelâmcıların Bilgi Kaynakları

Kelâm ilminin kaynağının naklî ve aklî deliller olması, onu diğer ilimlerden ayıran temel özelliğidir. Naklî yönüyle sadece akla dayanan felsefeden ayrıldığı gibi, nazar ve istidlâlde yer vermesi de onu, tasavvuf disiplininin farklı kılmaktadır. Kur’an’daki aklı kullanmaya teşvik eden bir çok âyet, uslamlamayı referans yolunda, kelâm bilginlerinin naklî mesnedi olmuştur⁷. Aslında nakil (haber-i sadık), akıl ve duyular ekseninde inanç konuların işleyen kelâmcılar, üç unsura da eşit şekilde yaklaşmaya çalışmış ve hatta bu alanda aklı ön plana alan Mu’tezile ekolü, nakle öncülük veren Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından, “Fırka-i bid’a” olarak değerlendirilmiştir. Yine duyguya öncelik vererek, aklı göz ardı eden tasavvufun “keşf metodu”, bir çok kelâmcı tarafından objektif bilgi kaynağı olarak kabul görmemiş ve sağlıklı bir sonuca varılamayacak bir delil şeklinde nitelendirilmiştir⁸.

Nas, aklı ve duyu üçgeninde oluşan kelâm metodunda, her halükarda, inanç konuları Kur’an verileri çerçevesinde tutulmaya çalışılmış olsa da, aklî değerler ciddi bir şekilde önemsenmiştir. Bu nedenle mü’min için nazar ve istidlâl zorunlu görülmüş, marifetullah’a ulaştıran yegane unsur olarak nitelendirilmiş⁹ ve bilinçli bir iman gereği olarak değerlendirilmiştir. Meselâ Mâtürîdî (ö. 333/944), iman etme yolunun istidlâl olduğunu¹⁰, bilginin tasdiğe götüren sebep teşkil ettiğini belirterek¹¹, imanın temeline, bilgiyi yerleştirmiş, bu nedenle de mukallidin mazur görülemeyeceğini kabul etmiştir¹². Bu tür açıklamaları müteakki döneminin bütün kitaplarında bulabiliriz. Ancak Gazzâlî de dahil olmak üzere müteakki devresinde yaklaşım daha farklı bir boyut kazanmıştır. Nitekim onların bir çoğuna göre, mukallidin imanı kabul edilebilir¹³.

Metot olarak naklî delilleri aklî prensiplerle izah eden kelâmcılar, bu konuda aklı, naklin önünde tutan Mu’tezile mensuplarını eleştirmişlerdir. Hatta Mâtürîdî gibi, bu tenkitlerde aşırı bir tutum sergileyenler de olmuştur. Nitekim ona göre Mu’tezile mensup-

6) bk. M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 126-144.

7) bk. Cüveynî, *el-İrşâd* (nşr. Es’ad Temîm), Beyrut 1985, s. 29-31.

8) bk. İzmirlî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 36-37; Ramazan Biçer, “Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’ye Göre Gazzâlî’nin Keşf Metodu”, *Kelâmda Bilgi Problemi*, Bursa-2003, s. 251-261.

9) bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü’l-Usûlî’l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s. 44-45; Amîdî, *Ebkârü’l-efkâr fî Usûlî’l-dîn* (nşr. Ahmed M. El-Mehdi), Kahire 2002, I, 155.

10) Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 287.

11) Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 381. Benzer görüşleri Eş’arî’de de görmekteyiz. bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât* (nşr. D. Gimaret), Beyrut 1987, s. 285.

12) Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 3; krş. Fethullah Huleyf, “Mukaddime”, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 27.

13) Neseffî, *Tebîrâtü’l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 25; Gazzâlî de aynı görüştedir. bk. Gazzâlî, *İhyâ’u ulûmî’l-dîn*, Dınişk 1997, I, 162.

ları bazı görüşlerinde, **Seneviyye** (düalist)'den daha öte bir tutarsızlık içerisindedir¹⁴, Mütেকaddimin dönemindeki akıl-nakil birlikteliğini sağlama gayreti, özellikle **Eş'arî** geleneğinde gerilemeye başlamıştır. Bunda Eş'arî'nin önceden mensubu olduğu Mu'tezile ekolüne karşıt söylemlerinin büyük payı olduğu düşünülebilir. O nedenle yazarın ilk kitaplarında **Selef** geleneği ağır basmaktadır. Bu alanda **Mâtürîdî**'nin ayrı bir yeri vardır. O bu konuda bir adım önde giderek, nakil olmadan da yaratıcının varlığının bilinebileceğini öne sürmüştür¹⁵.

İlk dönem kelâmcılarından **Bakıllânî** (ö. 403/1012) ilimleri sınıflandırırken, akıl ve hisse dayalı ilimlerin direkt olarak istidlâl ile bağlantısı bulunduğunu vurgular. Ona göre kelâmî bir terim olan istidlâl de zikir, tefekkür ve akıl bağlamında oluşur¹⁶. Müellif, genel halk kitlesi için inanmaları zorunlu öğeleri, Allah'a iman ve tasdik, peygamber ve kitaplarını, bizzat sorumlu oldukları ibadetleri kabul etmek olarak sınırlar. Ancak Bakıllânî burada, mükelleflere öncelikle farz olanın nazar ve istidlâl olduğunu vurgular. Ona göre bunların ardından gelmesi gereken norm, kalp ile tasdiktir¹⁷.

Eserlerini yazarken muhataplarının kültürel konumunu ön plana alan Gazzâlî, halka yönelik çalışmalarında, aklî verilere öncelik tanımamış ve hatta taklidi yeğlemiştir. Ancak ilim yolcularına hitap eden kitaplarında, aklın önemini özenle vurgulamıştır. Onun son eseri olarak değerlendirilen el-Mustasfâ adlı fıkıh usûlü çalışmasında aklı, karşı konulmaz bir hakem kabul etmiş, varlıkların en şerefli olarak tanımlamış ve en mükemmel ilmi, "akıl-nakil birlikteliğini işleyen disiplin" olarak tarif etmiştir¹⁸. Müellif, akıl ile nakil ilişkisindeki görüşleri beş gruba ayırdıktan sonra kendi tercihini, "Aklı yalanlayan, kuşkusuz nakil ve şeriatı da yalanlamış olur. Zira dinin doğruluğu, akıl ile bilinir. Eğer akıl güvenilir olmasaydı, yalancı ile gerçek peygamberi birbirinden ayırmak imkansız olurdu. Buna göre akıl ile nakle layık oldukları değeri veren kimse, gerçek doğru yolda olandır"¹⁹ şeklinde belirtmiştir.

Gazzâlî döneminde Hermetizm, Gnostizm ve felsefenin etkileri geniş kitlelere yayılmaya yüz tutmuştu. Bu nedenle o, bu üç düşünceye karşı tavır koymayı gerekli gördü. Onun bu tutumu, özellikle felsefe karşıtı tavrı, genel anlamda akıl karşıtı bir tutum olarak algılandı. Bu nedenle Gazzâlî sonrası aklî bilimsel ürünler sekteye uğramaya başladı. Buna rağmen ondan sonra yazılan bazı kelâm kitaplarında, aklın fonksiyonu özenle işlenmeye çalışıldı. Ancak bu devrede de felsefî izahların yoğunlaşmasıyla, aklî veriler

14) *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 91, 119, 121, 386.

15) *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 180-183. Ayrıca bk. Emrullah Yüksel, "Eş'arîlerle Maturidîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları-I", *Atatürk Üniv. İslamî İlimler Fak. Dergisi*, Ankara, 1980, IV, 100-101.

16) *Bâkıllânî, el-İnsâf* (nşr. M. Zahid el-Kevseri), Kahire 1993, s. 14-15.

17) *Bâkıllânî, a.g.e.*, s. 21-22, 27; Ayrıca bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûliddîn* (nşr. Helmut Klopfer), Kahire ts., s. 31; *Amidî, a.g.e.*, I, 170.

18) *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut ts., I, 10, 19.

19) *el-Kânûnu'l-küllî fi't-te'vil* (trc. M. Şerafeddin), *Dârü'l-ulûm İlahiyat Fak. Dergisi*, İstanbul 1930, XVI, 46.

daha baskın hale gelmiş oldu. Bunun bir sonucu olarak, naklî kaynaklarda bir ihmal söz konusu olduğu görülmektedir. Meselâ, **Şehristânî**'nin rivayeti bağlamında kelâm ilminin mevzusu olan usûle göre, her makul olan şeye, nazar ve istidlâl ile ulaşılabilir. Fıkıh ilminin konusu olan fûru'a göre, zannî olan her husus, içtihat ve kıyas ile yakalanabilir²⁰. Bu tür bir yaklaşım Fahreddin er-Râzî'de (ö. 606/1210) de bulunmaktadır. Öte yandan **Âmidî** bu anlayışı daha mutedil bir hale döndürme çabası göstermişse de, müteahhirîn kelâm ulemasının geleneğinden ayrılamamıştır²¹. Genel anlamda bu dönemde akıl-nakil bağlamında, etkenlik tartışması yapılmış ve Âmidî de olduğu gibi, naklî delillerin bir kısmı "delâlet-i zannî" olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle bazı kelâmcılar, naklî delilin yakîn ifade etmeyeceğini söylemişlerdir²². Yine akıl ile naklin teâruzunda, aklın asıl, naklin de te'vil edileceği tezi de benimsenen anlayışlar arasındadır²³. Müteahhir ulemasının bu tavrı **İbn Teymiyye** (ö.728/1328) tarafından "Allah'ın sıfatları konusunda nassa başvurmada, akllî yöntemlerle onları tespit etmenin kitap ve sünnetle ne alakası var?"²⁴ türü sözlerle eleştirilmiştir.

Kelâmcıların itikadî konuların ispat, izah ve savunmada akllî yöneme başvurmaları, tarihsel süreçte bir takım farklı ivmeler kazanmış olsa bile, ilk dönemden itibaren günümüz kelâmcıları tarafından da onaylanan bir metot haline gelmiştir. Aklın etkin olduğu yerde gönülün/psikolojik halin söz konusu olması, tezimizin tartışma konusudur.

I-Kelâmî Düşünce Gönül Boyutu Eksikliği İddiaları

İman konularını naslar ve aklın verileriyle ispat eden kelâm bilginleri, inanç argümanlarını sınırlı ölçüdeki rasyonel bağlamda ele almakla birlikte, insanın duygusal yapısını göz ardı etmeleri nedeniyle eleştirilmiştir. Genel anlamda kelâmcıların da bu tür tenkitlere fırsat verecek bir tavır ortaya koydukları da görülmektedir. Nitekim temel eserlerde işlenen anâ başlıklar altında, inanç konularının cedele dayalı rasyonel yönü (nazar) ve bunun pratiğinden ibaret olan amelle ilişkisi alanında yoğun tartışmalar görülmekte²⁵, ancak imanın kalple bağlantılı duygusal yönü ve mü'minin psikolojik yapısıyla alakalı net ve geniş açıklamalara rastlanmamaktadır.

İslam kelâmı ile Hristiyan teolojisi alanında çalışmalar yapan Louis **Gardet** ve George **Anawati**, teoloji-kelâm mukayesesini işlerken, iki ilmin de kendisine özgü metodu bulunduğunu kaydederler. Bu bağlamda teolojinin ilk vazifesinin **ışrak** (illuminatrice) olduğunu belirten yazarlara göre zât-ı ilâhî, vahiyle bilinmenin (connu par sa révélation)

20) *el-Milel ve'n-nihal*, Kahire 1317, I, 51.

21) Âmidî, işlediği bütün konuları akllî ve naklî delil başlıkları altında ele almıştır. Meselâ bk. *a.g.e.*, I, 155-156, 165.

22) Adüddiddin el-İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Kahire ts., s. 40.

23) Konuyla ilgili tartışmalar için bk. İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak ale'l-halk*, Kahire 1318, s. 123; Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, Kahire ts., s. 52.

24) bk. *Fetâvâ İbn Teymiyye*, Riyad 1381-1383, V, 246.

25) Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Ömer Aydın, *Kelâm Ekollerinde İman-Amel İlişkisi*, İstanbul 2001, s. 43-127.

yanında, yine zevk yoluyla (par la connaissance mystique) idrak edilir. Bu ise ancak İlahi sevgi ile oluşur. Yazarlara göre kelâm ilminin gayesi, inanç esasları olarak kabul ettiği değerleri savunmaktır²⁶. İnanan kimsenin gönüle müteallik ihtiyacı, tasavvuf disiplini tarafından giderilmeye çalışılmış ve bu da “Dini tecrübe delili”ni gün yüzüne çıkarmıştır. Teoloji ilmi, hakikati anlama ve müşahedeye ulaştırma gayesi gütmektedir. Bu hedefe varmak için de insanın manevi boyutunun göz ardı edilmemesi gerekir. Bu ise ancak **ruhî tecrübeyle** kazanılabilir²⁷. Bu konuda Hristiyan teolojisinin, kelâm ilmine göre daha başarılı olduğunu vurgulayan yazarlar, bunun bir tür üstlenme olması gerektiğini kabul ederler. Temel gayesi savunmacılık olan kelâm ilminin, ana konusunun tevhid olduğunu söyleyen Gardet ve Anawati, bu disiplinin “Allah’a müteallik şeyler” ilmi olma özelliğini kazanmadığını ileri sürerler. Öte yandan onlara göre kelâm bilginleri, konularını belli alanlarda sınırlamakla, bu ilmin değerini düşürmüşlerdir²⁸. Zira kelâmın dogmaları Tanrı’yı gönül boyutuna yükseltmede yetersiz hatta ilgisiz kalmıştır. Oysa ki, sözle anlatılamayan, ancak tecrübeyle elde edilen Allah’ı tanıma (marifetullah) metodu, her türlü kuşkudan da uzaktır. Tasavvuftaki ilahi marifet derinliğinin, bir tür tecrübesi olduğunu belirten Gardet ve Anawati, bunu gerçek bir “**mistik teoloji**” olarak tanımlamışlardır. Bu anlamdaki teoloji, muhabbet endeksli “bilinmeyen maruf Tanrı” (Dieu connu comme inconnu) tabiriyle ifade edilebilir ve sonuçta Allah sevgisine yönelir. Bu ise Allah ile kul arasında bir tür diyalogdur²⁹.

Bu bağlamda teolojik/kelâmî akıl ile mistik akıl arasında görülen uzlaşmaz öngörünün, bir şekilde yorumlanabileceğini öne süren müelliflere göre, “bilinmeyen maruf”, teoloji ve kelâma göre vahiyle bilinebilir. Ancak en yüksek derecede tanrı bilgisi, sadece gönül boyutuyla elde edilebilir³⁰.

L. Gardet ve G. Anawati’nin bu görüşleri bize **Muhyiddin İbn Arabî’nin Fahreddin er-Râzî’ye** hitaben yazdığı öne sürülen mektubu hatırlatmaktadır. İbn Arabî’nin eserlerinde bulunmayan ve önemli tasavvuf kaynaklarınca de onanmayan bu mektupta yazar, karşısındaki şahsın kelâm ilminden tasavvuf ilmine yönelmesini tavsiye etmektedir. “Tarîk-i ilme” davetiye olan mektupta İbn Arabî, ilahi bilgi ile donanmayan kimselerin dünya ve ahiret mutluluğuna erişemeyeceğini söyler. Allah bilgisinin, Allah’ın varlığını bilmekten çok farklı olduğunu öne süren İbn Arabî, aklın Allah’ı “mevcut” ve “meslûb” olarak bileceğini, yoksa ispat bağlamında bilemeyeceğini kabul eder. Bu anlayışın Gazzâlî dışındaki kelamcılarının metoduna aykırı olduğunu düşünen müellif aklın, kalbin arındırılması, fikrin de nurlaşması ve müşahade metoduyla, hakkın bilgisine ulaşacağını ileri sürer. Muhakkiklerin keşif yoluyla Allah’tan tekamül beklediklerini düşü-

26) Anawati’nin kelâm-tasavvuf ilişkisi, metotları ve eleştirel yaklaşımlarıyla ilgili bir değerlendirmesi için bk. *Mystique musulmane*, Paris 1968, s. 275-279.

27) *Introduction a la Théologie Musulmane: Essai de Théologie Comparée*, Paris 1948, s. 460-461.

28) a.g.e., s. 470, 471.

29) a.g.e., s. 466.

30) a.g.e., s. 468, 469.

nen İbn Arabî, bunun da akılla değil, kalp aracılığıyla gerçekleşeceğini savunur. Bu anlamda aklın “gerçek yolu” ve “ilahî marifeti” bulamayacağını iddia eden mektup sahibi, Tanrı bilgisinin ilahî bir vergi olduğunu, buna da riyâzet ve nefsin terbiyesiyle ile nail olunabileceğini kabul eder³¹.

Tasavvufu benimsemeyen selef alimi **İbn Teymiyye** de, kelâm ilminin insanın psikolojik yönünün ihmal ettiği ve kişinin iman hayatını besleyemediği, sadece akli yönüne hitap etmek suretiyle, halkın ihtiyaçlarını gideremediği, dolayısıyla halk tabakasına inemediğini ileri sürmüştür³².

Görüldüğü gibi kelâm ilminin metoduna yönelik eleştiriler, farklı disiplin mensupları tarafından yapılmıştır. Bu göz ardı edilememesi gereken, kelâm karşıtı ciddi bir tavrıdır. Bu ilmin gönül boyutunun eksikliği bağlamında ileri sürülen eleştirilerin, haklı olup olmadığını, iki ana başlık altında incelemeye çalışacağız.

II-Eleştirilerin Analizi

A-Kelâm Metodu Açısından

Kelâm araştırmacıları, bu ilmi doğuran iki ana neden üzerinde durmuşlardır. Bunlar, İslam dışı inançları oluşturan harici etkenler yanında, naslardan ve tarihsel olaylardan kaynaklanan dâhilî sebeplerdir³³.

Kelâm ilminin ilk dönem çalışmalarına bakıldığında, çok tanrıcılık, tecsim, teşbih, hulul, ittihad ve nübüvvetin inkarı gibi konular üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir. Dikkat edildiğinde bu tür inançların daha çok İslam dışı din ve düşünce akımlarından Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik, Seneviyye (Düalizm), Maniheizm, Brahmanizm gibi dinî; Dehriyelik, Yeni Eflatunculuk, Materyalizm, Pozitivizm gibi felsefî görüşler olduğu anlaşılar. Müslümanlığın Arabistan dışı bölgelere yayılması, farklı kültürdeki insanların İslam’a girmesi ve bunların eski inançlarından tamamen sıyrılabilmesi gibi hususlar, İslam dünyasında yeni inanç problemlerini doğurmuştur. Bu anlamda kelâmın, İslam’ın inanç sistemine yapılan itirazlara karşı, savunmak amacıyla bir tepkiden dolayı ortaya çıktığı söylenebilir.

Konu bu bağlamda değerlendirildiğinde, savunma amaçlı olan çalışmaların³⁴ ağırlıklı olarak akli verilere endeksli olması doğaldır. Ancak bu kabul, daha çok ilk dönem ke-

31) Hâlis adındaki bir şahsın tercüme ederek, *Ceride-i Sufiyye*’de yayımlanan bu mektubun latineze edilmiş metni için bk. Halim Gül, “Ceride-i Sufiyye’den: Şeyh-i Ekber’in Fahreddin er-Râzî’ye Mektubu”, *Tasavvuf*, Ankara 1999, II, 133-136.

32) İbn Teymiyye, *Der’ü teâruzi’l-akl ve’n-nakl* (nşr. M. R. Salim), Riyad 1979, I, 38-40, 52-53.

33) Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi Kelâm*, Beyrut 1985, I, 30-35, 39-89, 89-100. Ayrıca bk. İsa Doğan, “İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Samsun 1992, VI, 164-171.

34) Başlangıçta savunma amaçlı olan kelâm ilminin, bütün evrelerinde sadece savunmacı bir disiplin olduğu iddiası, bir çok kelâm araştırmacısı tarafından kabul görmemiştir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 195.

lâm kitapları için geçerlidir. Zira zamanla insanların ihtiyaç ve değer yargıları değişmektedir. Bu nedenle dışa yönelik savunma amaçlı olan kelâm ilmi, “Usûlü’l-dîn” tanımına uygun bir konumdadır. Ancak daha sonraları Mu’tezile, Şîa ve felsefî inançlara karşı, Ehl-i sünnetin değerlerini korumak gibi içe yönelik bir savunmaya yönelen bu ilim, daha ziyade “cedel” tanımına uygun olarak, felsefe ağırlıklı dahili tartışmalara yönelmiştir.

Bu aynı zamanda kelâmın metodunda da bir değişimin söz konusu olduğunu göstermektedir. Nitekim kelâm tarihinde “mütekaddimîn”, “müteahhirîn” şeklindeki bir tasnif de, bunun göstergesidir. Önceleri İslam dışı akımlarla uğraşan kelâmcılar, sonraları İslam içi aykırı mezhep veya felsefî görüşlerle meşgul olmuşlardır. Bu anlamda tarihsel bir realite olarak kelâm bilginleri, imanın gönül boyutunu eserlerinde önemle işlememişlerdir.

Ancak, kitaplarında ruhî tecrübe boyutunu işlemeyen kelâm alimlerinin çoğu, gönül adamı olarak tarihte yerini almıştır. Buna göre kelâm bilginleri, bu ilmin tarihi amacına yönelik olarak, kitaplarında işlemedikleri hususları, hayatlarında pratik bağlamda ihmal etmemişler, hatta mütekaddimin döneminden bir çoğu takva ve amel yönüyle ün salmış kimseler olarak tanınmışlardır. Bununla birlikte Celâleddin ed-Devvânî³⁵ ve Sadru’s-şerî’a Ubeydullah b. Mesud (ö. 747/1346)³⁶ gibi bazı kelâmcılar, inananın psikolojik yönüne hitap eden bilgi ve anlayışlarını, ayrı müstakil eserler içerisinde işlemişlerdir.

Öte yandan daha çok imanın gönül/kalp boyutuyla ilgilenen tasavvuf bilginleri, kelâm ve akaid konularına dair müstakil eserler de yazmışlardır. Meselâ Kuşeyrî, kaleme aldığı Luma’ fi’l-akâid, Bül_atû’l-mekâsîd ve el-Fusûl fi’l-usûl adlı risalelerini, klasik kelâm metoduna göre yazmıştır. O müritlerin başlangıçta “sahih bir itikad” a sahip olmalarını zorunlu görürken, bunun “bürhan-ı sarîh” ve “hüccet” le olması gerektiğini kabul etmiştir³⁷. Yazar burada “bürhan” terimini kullanmanın yanında, akıl delil anlamında olan “hüccet” kavramına değinmesiyle, inanç konularının işleniş metoduna göndermede bulunmaktadır.

Bu tür bir anlayışın en belirgin örneği kelâm, tasavvuf ve felsefe bilginini Gazzâlî’dir. Nitekim o, kelâm ilmine ait el-İktisâd fi’l-itikâd adlı müstakil bir eser kaleme almış, burada klasik kelâm tartışmalarını detaylı bir şekilde işlemiştir. Müellif bu çalışmasında, imanın psikolojik yönüne değinmemiştir. Gazzâlî, mü’minin gönül boyutunu, tasavvufî eseri İhyâ’u ulûmi’l-din’de bütün ayrıntısıyla açıklamıştır. Yazar, bu eserinin Kâvâidü’l-Akâid adlı bölümünde, akaid ve kelâm konularını ele almıştır. Hâcimli eserin büyük bir kısmında iman ve mü’minin psikolojik temasına değinirken, Kâvâidü’l-Akâid’de söz ko-

35) Nitekim müellifin ez-Zevrâ ve’l-havrâ (İstanbul 1286) adlı çalışması, konumuzla ilgili önemli bir referanstır.

36) Müellifin Şerhu Ta’dilü’l-ulâm adlı çalışmasının son kısımlarında yer alan “nübüvvet” bölümünde söz konusu tezi detaylı olarak işlemiştir.

37) Kuşeyrî, Bül_atû’l-mekâsîd: Selâsü resâil (nşr. Tıblavî M. Sa’d), Kahire 1988, s. 37.

nusu temaya yer vermemiştir. Gazzâlî bu tutumuyla, kelâm ilminin tarihsel fonksiyonu ve ana nitelikleri bağlamında, gönül yönüne hitap eden bir mahiyete sahip olmadığını göstermiş olmaktadır. Öte yandan o, *İlcâmü'l-avâm* ve *el-Münkiz mine'd-dalâl* adlı eserlerinde de, kelâm ilminin elit bir tabakaya hitap eden bir yapıda olduğu, herkesin bu ilimle meşgul olmasının zorunlu olmadığını anlatırken, bir yörede bulunan bir doktor gibi, her toplulukta bir kelâm aliminin mevcut olmasının yeterli olacağını vurgulamıştır.

Buna göre entelektüel bir tabakaya ait bir ilim olan kelâm, daha çok Kur'anî bir akıl çerçevesinde, imanın rasyonel boyutunu üstlenmiştir. Bu dışı karşı bir tür savunmacılık olduğu gibi, iman sahibinin inançlarında bilinçlenmesini (tahkîkî) sağlayıcı bir rolü üzerine almaktır. Bu durumda, Muhyiddin İbn Arabî, İbn Teymiyye, L. Gardet ve G. Anawati gibi kimselerin tezlerinin aksine, kelâm ilminin insanın psikolojik yapısı ve gönül boyutuyla ilgilenmesi ve dolayısıyla halka indirgenmesi gerekmez. Zira insanların fizyolojik ve psikolojik yapısı göz önüne alındığında, yetenek ve kapasite bakımından farklı oldukları gözlemlenmektedir. Buna göre kuvvetli düşünme yetisine sahip olan, akli ön planda tutup araştırmacı bir ruha sahip olan kimseler, kelâm ilmiyle uğraşmalıdır. Öte yandan bu niteliklerden mahrum olanlar da, dinin pratik yönüyle ile meşgul olmaları gerekir³⁸. Nitekim Gazzâlî de bu konuda, benzer bir yaklaşım sergileyerek, gençliğinde keskin zekaya sahip olanların, zihni incelikleri kavrayanların akli ilimlerle; bunlardan mahrum ve özellikle ileri yaşta olanların ise, ibadetle meşgul olmaları gerektiğini söylemiştir³⁹.

Bu tür entelektüel bir anlayış, iddiaların aksine, kelâm ilmi için bir noksanlık olarak değerlendirilemez ve dini hayattaki önemini azaltmaz. Zira Kur'an'ın ana temaları olan, tevhid, nübüvvet ve ahiret ahvâli, aynı zamanda kelâm ilminin de temel konularıdır. Öte yandan Kur'an'da düşünmeyi, akli kullanmayı ve tefekkür etmeyi emreden çok sayıda-ki âyetler, kelâm ilminin metoduna zemin oluşturmaktadır⁴⁰.

Ehl-i sünnet kelimcileri, akli kullanırken ona, nakil karşısında bir sınır tayin etmişlerdir. Bu nedenle onlar, Mu'tezile mensuplarının akla, nassa göre öncelik tanıyan metotlarını⁴¹ eleştirmişlerdir. Buna rağmen İbn Teymiyye'nin, İbn Küllâb el-Basrî, Hâris el-Muhâsibî, Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî, Eş'arî ve Bakillânî gibi kelimcilerin, Allah'ın sıfatlarını akılla tespit etmelerini eleştirmiş ve sıfatları, akıl nakil ortaklığıyla belirleyen Ahmed b. Hanbel gibi selef bilginlerinin metotlarını daha isabetli bulmuştur⁴². Burada

38 bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut ts., II, 807.

39) *Mizânü'l-amel*, Kahire ts., s. 226-227.

40) Kur'an bazında, aklın zaruri prensiplerine dayanan tefekkürün genel ilkeleri için bk. Y. Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983, s. 84-85.

41) Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mevlüt Özler, *Mu'tezile'de Akılcılık ve Mu'tezile'nin Tekfiri, Yayınlanmamış çalışma*, Erzurum ts., s. 15-16; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, İstanbul 2002, s. 146-147, 171.

42) İbn Teymiyye, *Şerhü'l-Akâdeti'l-İsfehânî*, Riyad ts., s. 7, 8.

İbn Teymiyye'nin görüşünün mezhep mensubiyetinden kaynaklanan bir tercih meselesi olduğu düşünülebilir. Zira Ehl-i sünnet kelâm bilgileri sıfatların tespitinde, Kur'an ve sahih hadislerden yararlanmışlardır. Dolayısıyla sıfatların tespitinde nas endeksli bir akli yürütme söz konusudur.

Bununla birlikte özellikle müteahhirîn döneminde Ehl-i sünnet kelâmcılarının, inanç konularının ispat ve izahında felsefi açıklamalarla, akli yöntemle daha fazla yer verdikleri söylenebilir. Ancak bu husus kelâmın bir iç hesaplaşması olarak, yakın ve son dönem kelâm bilgileri tarafından da eleştirilmiştir. Bu konuda, Muhammed Abduh'un *Risâletü't-Tevhîd* adlı çalışması ile İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinin muhtevası, önemli bir veridir.

B-Kelâm İlminin İçeriği Açısından

Kelâmın muhtevası, aynı zamanda onun tanımında belirtilmiş ve genel olarak, "Allah'ın zâtından, sıfatlarından, mebbe ve me'âd itibarıyla mümkünatın ahvalinden, İslam kanunlarına göre bahseden ilim" şeklinde tarif edilmiştir. Buna göre muhtevasında (usûl), Allah'ın zâtı ve sıfatları, peygamberlik ve ilgili terimler yanında ahiret hallerini (usûl-i selâse), İslam inancı doğrultusunda işlemektedir. Ana nitelikleri kapsayan bu içerik, daha da öze indirgenerek (aslu'l-usûl), zât, sıfat gibi Allah'a müteallik olan şeylerin ilmi şeklinde sınırlandırılmıştır. Ancak tarihsel süreç itibarıyla kelâm kitaplarının konuları, çağların ihtiyaçları doğrultusunda şekillenmiştir.

Kelâmın tanımları arasında yer alan **Usûlü'd-dîn** kavramı, bu ilmin ana niteliklerini kapsayıcı bir özelliğe sahiptir. İslam dininin yapısında yer alan itikadî hükümleri (usûl) içeren bu tarif, bir anlamda öncelikli bilgi (**el-Fıkhu'l-ekber**) niteliğine de sahiptir. Nitekim dini hükümlerin tanımında yer alan "usûlü'd-dîn", "füru'üd-din" şeklindeki taksiminde yer alan ayırım da, bu ilmin kapsamını ortaya koymaktadır⁴³. Öte yandan Eş'arî'nin, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı eseri, Cüveynî'nin *Usûlü'd-dîn* isimli çalışması, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin, *Usûli'd-dîn*'i, Âmidî'nin, *Ebkârü'l-efkâr fî Usûli'd-dîn*'i gibi bazı kelâm kitaplarının da bu adla isimlendirilmiş olması, bu ilmin içerik olarak tanımında bize bazı veriler sunmaktadır.

Özellikle mütekaddimin döneminde **Usûlü'd-dîn** çerçevesinde şekillenen kelâm ilmi, zaman ve zeminin ihtiyacı doğrultusunda metodunda belli alanlarda odaklaşma veya özden sapmalar olmuş olsa bile, ana nitelik itibarıyla imanın bütün yönleriyle bağlantılıdır. Ancak zamanın inanç problemleriyle meşgul olan kelâm bilgileri, belli konular üzerinde yoğunlaşmış ve dolayısıyla bazı diğer hususları göz ardı etmiş olabilirler. Bu bağlamda imanın gönül boyutunun, kelâm ilminin özünde bulunmasına rağmen, tarihsel süreçte ihmal edildiği anlaşılmaktadır.

Bilindiği gibi kelâm ilmi, iman konuları etrafında şekillenmiştir. İmanın tanımıyla meşgul olan bazı kelâm uleması, bu terimin eşdeğeri olan tasdik, nasıllığını işlerken

43) Hasan M. eş-Şafi'i, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm*, Kahire 1991, s. 30.

kullandıkları ifadeler, konu bağlamında dikkat çekicidir. Bilhassa tasdikin “iz’an”⁴⁴ kavramıyla izahı, önemli bir veri olarak kabul edilebilir. Nitekim tasdik tanımı olarak, teslim olacak şekilde, iz’an yani “gönüllü olarak benimseme ve kabul etmektir”⁴⁵ tarzındaki bir tarif, probleme açıklık getirmektedir. Zira gönüllü bir boyun eğiş, ancak duyguların katılımıyla gerçekleşir⁴⁶. **Mâtürîdî** de iz’an ile bağlantılı olarak ikân terimini işlerken bunun, bir şeye bilinçli olarak iman etmek olduğunu kabul eder. Bunun da istidlâl ve nazardan sonra gerçekleşeceğini vurgular⁴⁷. Bu tanımlarla bağlantılı olarak bazı kelâm bilginleri, imanın teşekkülünde duyguya yer vermeleri, tezimize açıklık getirir mahiyettedir. Şöyle ki:

İlk dönem kelâm bilginlerinden kabul edilen **Ebü Hanîfe**’ye göre (ö. 150/767) “Bir kimsede Allah’tan umma ve korkma hali bulunmayınca, mü’min olmaz”. Yine müellif, tasdik eyleminin içinde sevgi boyutunun olmasını zorunlu görmüştür⁴⁸. Bu ifadeler çerçevesinde, onun imanda bir tür duygusalılığın varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır⁴⁹.

Konuyu duygu bağlamında işleyen kelâm bilginlerinden **Eş’arî**’ye göre, Allah’a ta’zim ve O’nu yüceltme imanın şartlarındandır. Dolayısıyla bu ancak sevgi ve gönülden boyun eğme ile gerçekleşir⁵⁰.

Kâdî Abdülcebbar da, bir duygusal değer olan korkuyu, teklifin şartlarından kabul etmiştir⁵¹. O bu görüşüyle imanı, dinî bir kaygı olarak değerlendiren, **Paul Tillich** ile paralel düşünmektedir⁵². Kâdî’ya göre ancak **nazarla** elde edilebilen **marifet**, **nefsin** kendisiyle sükun bulduğu, gönülden ferahlatan ve kalbi mutmain eden bir olgudur⁵³.

Öte yandan **İbn Teymiyye** imanının bu niteliğini “kalp amelleri” kavramıyla açıklar. Ona göre kalpteki inanç, Allah korkusu, Allah sevgisi ve Allah’a güven gibi unsurları da içermektedir⁵⁴. İbn Teymiyye, “kalp amellerini” tasdik kavramı dışında kabul eder. Buna göre iman psikolojik boyutu, tasdikten sonra gelen bir unsurdur. Buna da kulun tabii bir temayül ve gayreti sonucu ulaşılabilir. Onun ifadesine göre “kalpte iman varolabilmesi için Allah’ı ve Resulullah’ı tasdik etmek ve sevmek gerekir. Yoksa Allah’tan

44) Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Neseî* (nşr. A. Hicazî Sakka), Kahire 1988, s. 81; a. mlf., *Şerhu’l-Mekâsid* (nşr. A. Umeyra), Beyrut 1989, V, 211; Sırrî Paşa, *Nakdül-kelâm fi akâidi’l-İslâm*, İstanbul 1324, s. 262, 271; M.Saim Yeprem, “İslâm’da İman ve Tarihi Üzerine” *Diyanet*, Ankara 1972, XI/2, 87.

45) bk. Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 78, 81; *Şerhu’l-Makâsid*, V, 211; Sırrî Paşa, *a.g.e.*, s. 261-262.

46) Hülya Alper, *Bir Kelâm Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul 2000, s. 95.

47) Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (Üsküdar-Hacı Selim Ağa ktp., nr. 40), vr. 4b, 218a, 218b.

48) Ebü Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim* (nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 20, 36.

49) Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Yunus Ekin, *Kur’an’a Göre İnançsızlık*, İstanbul 2001, s. 125-127, 132.

50) İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 151.

51) Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse* (nşr. A. Osman), Kahire 1408/1988, s. 73.

52) Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, 1965, s. 4.

53) Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 46.

54) İbn Teymiyye, *el-İmân* (Seyyid el-Cemilî), Kahire 1993, s. 109, 126, 127, 134.

ve Resûlullah'dan nefret edilirken, sadece kuru kuruya O'nu tasdik etmiş olmak iman sayılmaz⁵⁵.

İmanın tanımını **i'zan** kavramıyla işleyen kelimcilerinin, imanın duygusal yapısını, detaylı olarak ele almadıkları bir vâkıdır. Kelâm kitaplarında imanın psikolojik yönüyle bağlantılı olabilecek **nazar** ve **istidlâl** terimleri, aklî bir eylem olmakla birlikte, inanan kimsenin gönül boyutuyla dolayısıyla bağlantılıdır. Nitekim **Eş'arî**'ye göre **nazar**, **kalbin zikriyle** alakalı olup, fikir elde etme ve teemmüldür. O, bunun da müşahede ettiği varlıklar üzerinde tefekkür ile gerçekleşeceğini kabul eder⁵⁶. Bu nedenle Kâdî **Abdülcebbar** "nazar" terimini açıklarken, onu **kalbin tefekkürü** olarak tanımlamış ve buna "Bakmıyorlar mı (efelâ **yenzurûne**) develere, nasıl yaratıldı?" (el-Gâsiye 88/17) âyetini delil olarak zikretmiştir. Yine o **nazarın** eşdeğer tanımları arasında "**tefkîr**/tefek-kür", "**bahs**", "**teemmül**" ve "**tedebbür**" terimlerini kullanmıştır⁵⁷. İbn Kayyim el-Cevziyye de **tefek-kürü**, "**tezekkür**", "**nazar**", **teemmül**", "**itibâr**" ve "**istibsar**" kelimeleriniyle açıklamıştır⁵⁸.

Öte yandan **Mâtürîdî** istidlâl metodunun gerekliliğini işlerken, Kur'an'dan tefekkürle bağlantılı âyetleri ele alır ve bunlar doğrultusunda istidlâlin zorunluluğunu vurgular. Şöyle ki: "Biz onlara, hem dış dünyada hem de kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun gerçek olduğu, kendilerince sabit olsun" (Fussilet 41/53-54); "Yerde yetkin bilgi sahipleri için nice âyetler vardır. kendi fizyolojik ve psikolojik yapınızda da. Hala görmüyor musunuz?" (ez-Zâriyât 51/20-21) gibi âyetler, Kur'an'ın konuya yaklaşımını sergilemektedir⁵⁹.

Mâtürîdî'ye göre bu tür âyetler istidlâlî teşvik etmiş, duyulara hitap eden âlem aracılığıyla duyular ötesini anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi emretmiş ve bu yöntemle bireylerin hakikate ulaşabileceklerini haber vermiştir. Nitekim nesne ve olayları incelemek amacıyla, aklı kullanmak suretiyle oluşan **tefek-kür** ve **istidlâl**, kişiyi bir çok kuşkulardan arındırır⁶⁰. **Mâtürîdî**'nin istidlâlâ yönelik referanslarda bulunduğu bu âyetler, **Gazzâlî** tarafından tefekkür amaçlı olarak kaydedilmiştir⁶¹. Buradan, her iki alimin de aynı konuyu aynı maksatla işlerken, sadece isimlendirmede farklı oldukları görülmektedir.

Burada iki bilginin değişik adlandırmayla işledikleri kavram, bir anlamda akıl-duygü ilişkisi probleminden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu tür yaklaşım, ilk dönem kelimcilerinde de bulunmaktadır. Nitekim ilk kelâm ve sâfillerden kabul edilen **Muhâsibî**

55) İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 125-126.

56) İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 286.

57) Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 45. Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşlerinin bir değerlendirmesi için bk. Marie Bernand, "La Notion de 'İlm Chez les Premiers Mu'tazilites", *Studia Islamica*, Paris 1972, s. 32-34, 26-37.

58) İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, Beyrut 1994, I, 332.

59) bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4-5, 109-111.

60) *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 10.

61) bk. *Gazzâlî, İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, V, 57-71.

(ö. 243/867), aklın tinsel yönünü “basiret” olarak adlandırmıştır. Bu, bir anlamda duygudur. Buna göre duygu aklın bir modu olup, pratik alanın bilgisine devşirdiği için, akıl niteliği almakta ve akıl görevini üstlenmektedir. Bu nedenle o Allah’ın tanınmasında, aklın bütün yetilerini devreye sokmuştur⁶².

Bakillânî de istidlâli açıklarken, zaruret ve hisse göre gaip olan şeyleri, kalbin nazarıyla talep etme ilmidir” şeklinde açıklamıştır⁶³.

Gazzâlî, *İhyâ’u ulûmi’d-dîn*’de, tefekkür teriminin tanımıyla ilgili yukarıdaki yaklaşımları sergilerken, *el-Maksadü’l-esnâ fi Şerhi Esmâillâhi’l-Hüsna* adlı çalışmasında, farklı bir tavır ortaya koymuştur. O “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmak” konusunu işlerken, bunu Allah’ın isim ve sıfatları bağlamında ele almıştır. Ona göre **tahalluk**, kulun bilgileri ölçüsünde olur. Burada Gazzâlî, Allah’ın isimlerinden nasiplenmenin üç şekilde olabileceğini söylerken ilkinin, **mükâşefe** ve **müşahede** yoluyla gerçekleşeceğini savunur. Müellif burada, en büyük payı akla verir. Nitekim o “kendisinde hata bulunması mümkün olmayan **bürhan** ile hakikatler açığa kavuşur. Buna erişmenin ana metodu kelâmî cedel olsa bile, geleneksel yollarla da elde edilebilir”⁶⁴ demiştir. Gazzâlî burada, bir tür akıl-kalp ilişkisini ortaya koymuştur. Müellif, eserinin metodolojik olarak ele aldığı ilk bölümünde, genelde akıl-duygu temasına vurgu yapmıştır. Onun bu yaklaşımı, akıl-gönül bağlantısında bir tür deneme girişi olarak değerlendirilebilir.

Gazzâlî’nin bu tür bir yaklaşımı, belli oranlarda Mâtürîdî’de de bulunmaktadır. İstidlâl ve tefekkürün zorunlu olduğunu düşünen Mâtürîdî’ye göre insan, kendi varlığının hallerini araştırmayı ihmal etmesine müsaade etmeyecek bazı “derunî faktör”lerden (**havâtır**⁶⁵) uzak kalamaz. Öyle ki bu araştırmasıyla o, mevcudiyetinin prensiplerine vâkıf olsun ve bunun kendi kendine mi oluştuğu veya bizzat yaratıp yönetme gücüne sahip bulunan bir varlık sayesinde mi meydana geldiğinin idrakine ulaşsın⁶⁶. İstidlâl ve tefekkür sonucunda insanın zihnine doğan düşüncelerin (havâtır) üç şekilde sonuç verebileceğini söyleyen Mâtürîdî, bunları şöyle sıralar:

a-Sahibini yaratılmış olduğu ve iyi davranışına mükafat, kötü davranışına ise ceza ile karşılık veren bir yaratıcısının bulunduğu şuuruna ulaştırır. Bu durumda o şahıs, Allah’ın gazabını netice veren tutumlardan uzaklaşır ve O’nun hoşnut olduğu davranışlara yönelir. Bu tavrı da o kimseyi dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırır.

b-Aklına gelen fikirler o şahsı olumsuz tutumlara yönlendirir. O zaman o kimse bu dünyada mutlu, ahirette ise mutsuz olur.

c-İstidlâl ve tefekkür o şahsa, ulaşmak istediği hakikatin kapalı olduğunu gösterir. Bu durumda düşünen kimse gönül huzuruna kavuşarak, yanlış zihni hatıralardan uzaklaşır.

62) bk. Nadim Macit, *Sünnî Ekolün İlk Öncüleri*, Van 1993, s. 41 (Yayımlanmamış çalışma).

63) el-İnsâf, s. 15.

64) bk. *el-Maksadü’l-esnâ fi Şerhi Esmâillâhi’l-hüsna* (nşr. M. O. el-Haşt), Kahire 1985, s. 45.

65) Tasavvufi bir terim olan “**havâtır**” kelimesi, müspet anlamda ilham olarak anlamlandırılmıştır. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. M. Z-A. A. Biltâcî), Beyrut 1993, s. 83-85.

66) *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 136.

Allah'ın hikmetsiz iş yapmayacağını kabul eden Mâtürîdî'ye göre Allah, kuluna gitmesini istediği hedefler için kılavuzlar koymuştur. Onu zihnini düşünce ve ilhamlarla (**havâtîr**) harekete geçirmiş ve yine kulunu çeşitli ibretler vasıtasıyla da (*bi-sunûfi'l-iber*) uyarmıştır. Müellife göre bütün bunlar sonucunda, o kimsenin dirlik ve düzen elde etmesiyle, hem kendini hem de mevcudiyetini sebep teşkil eden varlığı bilmesine onu mecbur eden söz konusu halleri, bizzat kendisinin yaratmış olmadığını anlar⁶⁷. Netice itibarıyla bu tür bir anlayış da, o şahsın manevi hayatına olumlu katkıda bulunur.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî de, taklidî iman kavramını işlerken, konuyla ilgili dikkate değer yaklaşımlar sergilemiştir. Şöyle ki, ona göre Kur'an'da imana sevap verileceği vaat edilmiştir. Sevap ise ancak meşakkat sonucu elde edilir. İmanda meşakkat yoktur. Güçlük, ancak imana istidlâl yoluyla ulaşmada ve şüphelerden uzaklaşmakta bulunur. Bu ise yalnız tefekkür yoluyla, hüccet ve şüphe arasını ayırmak amacıyla "idmân-ı nazar" ile oluşur. Basiret sahibi himmetini, teemmül ve tefekküre sevk ederek kalp ve fikrini araştırmaya ve şartları doğrultusunda nazara⁶⁸ yönlendirir. Böylece o zihni meşakkat çekecek, Allah'ın rızasını umarak, sevap kazanır ve imanın dünya ve ahirete yönelik amacına ulaşmış olur⁶⁹.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi kelâmcılar, konu bağlamında üç terim üzerinde durmuşlardır.

Tefekkür: ilimden maluma götüren kuvve anlamındaki "f-k-r" den türeyen tefekkür, bu kuvvenin akli nazar bağlamında hareket etmesi manasındadır. Düşünme, fikir etme, zihin yorma şeklinde de açıklanabilen tefekkür eyleminin, kalpte de şekillenebileceği kabul edilmiştir⁷⁰.

Nazar: Teemmül, mülahaza, düşünme, araştırma sonucu oluşan bilgi şeklinde açıklanabilen terim, bir konuda görüş ileri sürmek, gözlemler yaparak bir şey hakkında fikir sahibi olmak anlamlarına da gelmektedir. Nazarın kıyastan daha genel bir manaya sahip olduğu kabul edilmiştir. Buna göre her kıyas, nazardır, ama her nazar, kıyas değildir⁷¹.

İstidlâl: Bir delil ve bürhana dayanarak bir şeyden bir sonuç çıkarma, delil ile anlama gibi manalara gelen istidlâl, akli bir eylemin ürünüdür⁷².

Kelâmî bir terim olan istidlâl ve nazar, tefekkür ile eşdeğerdir. Tefekkür, akıldan kalbe, zihinden gönüle inen bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla tefekkür, akıl-kalp ortaklığıyla meydana gelen bir eylemdir. Bu nedenle hem kelâm hem de tasavvuf bilginleri tara-

67) Bekir Topaloğlu, *Kitâbü'l-Tevhîd tercümesi*, Ankara 2002, s. 174.

68) Nazar yönteminin kendisine özgü şartları için bk. Amidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 128; Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 248-254, 255-261.

69) Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 39-40.

70) Ragıb el-İsfehânî, *Müfredâtü'l-efkâr* (nşr. S. Adnan Davûdî), Beyrut 1992, "n-z-r" md.; Te-hânevî, *Keşşâf*, "f-k-r" md., Kalkuta 1862; Ş. Sami, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul 1317, I, 422.

71) Ragıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, "n-z-r" md.; Ş. Sami, *a.g.e.*, II, 1463.

72) Ş. Sami, *a.g.e.*, I, 99.

findan müşterek kullanılmıştır. Aynı zamanda kalp amellerinin en üstünü ve en etkilisi olarak kabul edilmiş olan kavram⁷³, Kur'an'ın bir çok ayetinde teşvik edilmiş, nafile ibadetlerin en faziletlisi olarak değerlendirmiştir⁷⁴.

Tefekkür kavramını özel bir bölümde işleyen **Gazzâlî**, Allah'ın kitabında, tedebbür, i'tibar ve **nazara** teşvik edilmiş olduğunu belirtir. Tefekkürün özet mahsulünün ilim olduğunu kaydeden müellif, kalpte ilim meydana gelince, kalbin hali değişeceğini, kalbin tutumu değişmesiyle, azaların amelleri de olgunlaşacağını, bu nedenle bütün iyiliklerin başlangıcının tefekkür olduğunu söyler. Gazzâlî, "yaratıklar üzerinde düşünmekle, yaratıcının yüceliğine delil getirilir. Bu nedenle mahlukat üzerinde ne kadar çok tefekkür edilirse, o nispette Allah'ın azamet ve kudreti anlaşılır" derken⁷⁵, Allah'ın sıfatları, özellikle fiilî sıfatları bağlamında tefekkürün önemini ortaya koymuş olmaktadır. Zira ona göre yaratılmışlar üzerinde **nazar** ve **tefekürde** sınır yoktur⁷⁶. Yine onun ifadesiyle "matelyalist bir kimsenin **nazarı**, onun helaketine sebep olur. Bizim **nazarımız** ise, mahlukatın Allah'ın fiilleri olduğu şeklindedir⁷⁷ tarzındaki bir kabulü, konunun kelâmî boyutunu ortaya koymaktadır.

Bu bağlamdan olarak kelâm bilginlerinin **istidlâli/nazarı**, **icmalî** ve **tafsilî** olarak iki şekilde ele almaları da konumuz açısından anlamlıdır. Şöyle ki, mufassal olmayan bir delile dayalı icmalî istidlâli avam için zorunlu gören kelâmcılar, bunun onlara zor gelmeyeceğini, zira onlardan genel anlamda bir nazar talep edildiğini söylemişlerdir⁷⁸. Bu tür bir istidlâl şekli avam için tefekkür yoluyla olması daha anlamlıdır. Buna göre dinî ilimlerde derinleşmeyen halk tabakasının, zorunlu olduğu bilinçli imanı elde etmelerini sağlayacak en önemli ve yalın eylem, gözleri önündeki varlıklardan hareketle, yaratıcının niteliklerine, istidlâl yoluyla ulaştıran tefekkürdür.

Konu bağlamında dikkat çeken bir diğer düşünür, Yeni Kelâm İlmi öncülerinden **İzmirli İsmail Hakkı**'dır. O eserinin bir çok yerinde imanın duygusal boyutuna değinmiştir. Ona göre kelâm ilminde asıl olan, kitap ve sünnete bağlanmaktır. Bu anlamdaki bir kelâmın ana hedefinin, "bu ilimle meşgul olanları, tahkik ve îkan derecesine yükseltmek, erbabından olmayanı tekamül ettirmektir". Kelâm ilminin hedefini "dinimizin asl-ı üsûlu olan Kur'an'ın ana gayesine de açıklık getirmektedir" şeklinde tanımlayan İzmirli, öncülüğünü çektiği yeni kelâm ilminin metodunu ortaya koymaya çalışmıştır⁷⁹. O, bu ilim ile Kur'an metodu arasında sıkı bir bağlantı bulunduğunu vurgularken, tefekkür ve iz'an bağlamında inananın gönül yönüne hitap eden Kur'an ayetlerinin, aynı zamanda

73) bk. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 45; İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, I, 333.

74) bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut ts., I, 237.

75) Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, V, 47, 72.

76) Gazzâlî, *a.g.e.*, V, 71.

77) Gazzâlî, *a.g.e.*, V, 72.

78) Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûliddîn*, s. 19; Meselâ bk. Amidî, *Ebkârü'l-efkâr fi Usûli'd-dîn*, I, 164; Tef-tazânî, *Şerhü'l-Makâsid*, I, 266.

79) İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm* (nşr. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s. 2, 3-4.

kelâmın da kabul ettiği bir metot olarak değerlendirmesinin gerektiği kanaatindedir. Zira bir çok Kur'an âyetinde "gönülden bağlanma" ve "teslim olma" önemle vurgulanmıştır⁸⁰.

İzmirli'ye göre, bilgi edinme konusunda kelâmcıların kullandığı dinî metot, his ve tecrübe, akıl ve tefekkürü içermektedir. Böyle bir metot **zihni** okşadığı gibi, **gönlü** de ihmal etmemekte, **akıl** ve **kalp** bağlamında bir eksiklik bırakmamaktadır⁸¹.

Öte yandan genelde kelâm ilminin yarar ve öneminden bahseden alimler, özellikle **saadet-i dâreyn**'i kazandıracağını önemle vurgularlar. Şöyle ki, hakikate ulaşmada peygamberlerin yolu olan dini metot, akıl ve nakil birlikteliğiyle yürümüştür. Bu duyular dünyası ve tecrübe ile, **istidlâl** ve **zikir** (Allah'ı anma) sonucu oluşan tefekkürden meydana gelmiştir. Bu metot **aklı okşadığı** gibi, **kalbi de tatmin etmektedir**. Bu bağlamda dinî metot, akıl ve düşünce yanında, nakil ve vahiy ortaklığından oluşmaktadır. Bu nedenle nakil merkezi olan Kur'an, beş yüzden fazla âyetiyle aklî düşünmeyi teşvik etmiştir. Bundan dolayı tefekkür, nazar, tedebbür, ibret ve içtihat gibi aklî ürünler ahkam-ı İslâmiyenin ruhu sayılmıştır⁸².

Sonuç

Kelâm ilmi, daha çok "Kur'an aklı" verileri çerçevesinde iman/inanç konularını işlemiştir. İmanın çok boyutlu bir niteliğe sahip bulunması, onun kelâm, felsefe, tasavvuf, psikoloji gibi farklı disiplinler tarafından ele alınmasına neden olmuştur. İlk dönem (**mütekaddimin**) kelâm bilginlerinin tanım ve işleyişleri çerçevesinde **Usûlü'd-dîn** bağlamında değerlendirilmesini gerekli gördüğümüz kelâm ilminin, inanan kimsenin psikolojik ihtiyaçlarını karşılamaması, gönül yönüne hitap etmemesi, bu kabul doğrultusunda, bir eksiklik olarak görülebilir. Nitekim ilk etapta, kelâm ilminin tarihsel süreci göz önüne alındığında, imanın gönül/kalp boyutu ve müminin psikolojik hayatına yönelik geniş anlamda verileri bulmak zor görünmektedir. Muhtemelen eleştiriler de buradan kaynaklanmaktadır. Genel bir değerlendirme yapıldığında bu konuda iki görüş ağırlık kazanmaktadır:

a-Kelâm ilminin doğuş nedeni ve tarihsel konumu göz önüne alındığında, önceleri dış inanç ve akımlara karşı İslam'ı savunmak gayesi güden kelâm, sonraları Müslümanların dahili sapmalarına karşı, onların imanını muhafaza etme, bilinçlendirme (tahkikî) ve inançlarını yanlışlıklardan arındırma hedefini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu amaç doğrultusunda, Kur'an aklı bağlamında kelâm kitaplarında işlenen konuların, cedel anlayışından kaynaklanan bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. Bu tür bir anlayışa göre, aklî verilerin ağırlıklı olması ve duygusal yapının geri plana itilmesi, metodun doğası gereğidir. Bu sav, Kur'an'ın genel kabullerine de uygundur. Zira **Kuşeyrî**' gibi bilgin-

80) Meselâ bk. el-Bakara 2/140; 238; Hûd 11/23; en-Nûr 24/62; el-Hucurât 49/15.

81) İzmirli, *a.g.e.*, s. 27-28.

82) İzmirli, *a.g.e.*, s. 27-30.

lerin, kelâm ilminin meşruiyetine delil olarak kabul ettikleri⁸³, “Onlarla en güzel şekilde mücadele et” (en-Nahl 16/125) mealindeki ilahî emir yanında, beş yüzden fazla âyet, akli kullanma yolunda ışık tutmaktadır. Buna göre kelâm ilmi, Kur’an’ın rasyonel boyutunu üstlenen bir disiplindir. Ancak bu akılcılık, felsefî anlamda olmayıp, yine onun kendisine özgü bir metodudur. Bu tür bir anlayış, dışa karşı bir savunmacılık olduğu gibi, inanan kimsenin akıl ve fikrini aydınlatan, zihinsel anlamda onu bilinçli inanca yükselten bir yapıya da sahiptir.

Hem mütekaddimîn, hem de müteahhirîn dönemlerindeki kelâmcıların iman ve inancın kalp/psikolojik yönüne yeterince vurguda bulunmamaları, “bu ilmin entelektüel bir rasyonel yapıda olması, bireyin duygusal yapısına hitap etmemesini, dolayısıyla halka indirgenmemesini zorunlu kılmıştır” şeklindeki bir mazereti karşımıza çıkarmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, “Kur’an aklı” bağlamında iman konularını işleyen kelâmcıların bu tutumu, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Ebu Bekir İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) gibi bilginler tarafından geçerli bir mazeret olarak görülmüştür. Onlara göre bu ayırım, insanın evrensel boyuttaki farklı psikolojik yapısından kaynaklanmaktadır. Buna göre kelâm, Kur’an’ın rasyonel boyutunu inceleyen ve daha çok elit tabakaya hitap eden bir ilimdir. Bu nedenle Gazzâlî ilim yolcuları için *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*’ı kaleme alırken, halkın bu tür konularla uğraşmamasını öneren, *İlcâmü’l-avâm an İlmi Kelâm* adlı bir kitap da yazmıştır.

b-Kelâm ilminin, inanmayan insanlara karşı, onları ikna etme yanında, mü’mini de aydınlatma görevi, onun gayesi gereğidir. Ancak bu görev, tarih sürecinde farklı noktalara odaklaşması nedeniyle, bu alanda yeterince yoğunlaşma sağlanmamış olduğu görülmektedir. Fakat kelâm tarihinde geniş boyutlu olarak işlenmeyen konuların, bu ilmin “Usûlü’l-dîn” şeklindeki öz yapısında bulunduğu da göz ardı edilemez.

Nitekim ilk dönem bir çok kelâm bilgininin aynı zamanda zühhd ehlinde oldukları bilinmektedir. Onlar hem akıl hem de gönül adamlarıydılar. Bu bağlamda inanç ve imanın yakîn derecesine, nazar ve kalp birlikteliğiyle yürümüşlerdir. Bu nedenle Hasan el-Basrî⁸⁴ (ö. 110/728), İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/853)⁸⁵, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/867)⁸⁶, Kalânîsî (ö. 320/932)⁸⁷ ve Kuşeyrî (ö. 465/1075) gibi bilginleri göz önünde bulunduran araştırmacılar, özellikle ilk dönemlerde, sünnî kelâm düşüncesiyle tasavvufî kelâm (mistik teoloji) fikri arasında ciddi bir ayrılığın olmadığını ileri sürmüşlerdir⁸⁸.

83) Kuşeyrî’nin kelâm ilmini savunmasıyla ilgili geniş bilgi için bk. Süleyman Akkuş, *Kuşeyrî’nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*, Selçuk Ü. Sosyal Bil. Enstitüsü, Konya 1997, s. 8.

84) Osman Karadeniz, “Hasan Basrî ve Kelâmî Görüşleri”, *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, İzmir-1985, II, 145-154.

85) Bu zat hakkında geniş bilgi için bk. Nadim Macit, *a.g.e.*, s. 20-30.

86) Kelâmcılığı tartışılan bu zatın kelâmî görüşleri ve tartışmalar için bk. Nadim Macit, *a.g.e.*, s. 30-45.

87) Bu zatın kelâmî görüşleri için bk. Nadim Macit, *a.g.e.*, s. 45-48.

88) Montgomery Watt, *Islamic Surveys*, I, Edinburg 1962, s. 80, 110, 121.

Kelâmcıların ana kaynak olarak kabul ettikleri Kur'an'a verilerine göre, imanın yeri kalptir⁸⁹. Yine Kur'an'da, akletme ve düşünme fiilleri kalbe nispet edilmiştir. Nitekim konuyla ilgili âyetlerde, düşünmeyen kimselerin kalplerinin olup olmadığı sorgulanmıştır⁹⁰. Birçok kelâm bilgini de Kur'an'daki "kalb" terimini, daha çok "akıl" anlamında yorumlamıştır. Meselâ Fahreddin er-Râzî ve Zemahşerî gibi kelâmcılar kalbi, "hakki batıldan ayıran, iyi ile kötünün arasında tercih yapan, algı, düşünce ve inancın merkezi" olarak tanımlamıştır⁹¹. Müelliflerin bu kalp tanımları aynı zamanda, aklın tarifiyle örtüşmektedir.

Kelâmcıların bu yaklaşımının arkasında yatan ana düşüncenin dinin, bilgi kadar da duygu olduğu anlayışıdır. Onların aklı ve kalbi uzlaştıran bu anlayışları, aynı zamanda Kur'an'a da uygunluk arzeder⁹². Nitekim sadece bilgi, imanı oluşturmamaktadır⁹³. Meselâ bir çok insaflı batılı araştırmacı vardır ki, bir Müslüman alim kadar bilgi sahibidir. Yahudi veya Hristiyan olan bu araştırmacılar, kendi dinlerine bağlıdırlar. Bu şahıslara ilahiyatçı denilebilir ama Müslüman denilemez. Zira onların gönül yönü eksiktir. Zihni hareket vardır ama gönlün tasdiki yoktur. Duygusalığın işe karışmasıyla, psikolojik hayat başlar. Bu sebeple psikolojik hal, dinde son derece önemlidir.

Temel konusu iman olan kelâm ilminin, iz'an derecesinde, "tahkike ulaşan bir iman" talebi karşısında, mü'minin gönül hayatını ihmal etmesi, kendi içerisinde bir çelişki olarak düşünülebilir. Zira iman, gönülde bir teslimiyetin sonucudur. Nitekim Kur'an'da bu husus şöyle vurgulanmıştır: "Hayır Rabb'in hakkı için onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da *senin verdiğin hükme*, içlerinde bir burukluk duymadan, tam anlamıyla *teslim olmadıkça inanmış olmazlar*" (en-Nisâ 4/65).

Bu bağlamda kelâmî düşüncede gönül/kalp boyutunun, kendi içerisindeki terimlerle işlenebileceği kanaatindeyiz. Bu nedenle, *istidlâl* ve *nazarın* bir ürünü olan *tefekür*, bir kelâmî ifade olarak değerlendirilmesi mümkün görülebilir. Zira *tefekür*, *Eş'arî* ve *Kâdî Abdülcebbâr*'ın da vurguladığı gibi, aklî bir eylem olmanın yanında, kalbin de bir amelidir. Nitekim Kur'an'da geçen ve Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünmeye teşvik eden âyetler, *Mâtürîdî* için kelâmî bir terim olan *istidlâl*e delil teşkil ederken, *Gazzâlî* de onları, tasavvufî bir kavram olarak değerlendirdiği *tefeküre* yönelik nassî kaynak değerinde kullanmıştır. Buna göre "fiilî sıfatlar bağlamında mahlukât üzerinde düşünüp, Allah'ın niteliklerini anlamaya yönelme eylemi", tabir farklı da olsa, gaye itibarıyla ay-

89) Meselâ bk. el-Hucurât 49/7, 14; el-Mücâdile 58/22.

90) Bk. el-A'râf 7/179; el-Hac 22/46.

91) Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1995, VIII, 531. Benzer görüşleri Zemahşerî'de de görülmekteyiz, bk. *el-Keşşâf*, Beyrut ts., II, 104-105.

92) Meselâ Kur'anî bir terim olan "yakîn" kavramı, aşırı taraftarlıktan uzak kalarak kelâm, hadis ve tasavvuf bilginlerinin anlayışının birleştirilmesiyle aklın kabulleneceği, naslara uygun ve vicdanî tatmin edecek bir sonuç doğurabilir (bk. Çağfer Karadağ, "Yakîn ve İtikad", *Kelâmda Bilgi Problemi*, Bursa 2003, s. 241).

93) Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 46; Ebü'l-Muîn en-Neseî, a.g.e., I, 11.

nı yapıya sahiptir⁹⁴. Öte yandan son dönem kelâm alimlerinin “isbat-ı vacib” delili olarak gaye, nizam ve fıtrat delillerini önemle işlemeleri de, bu tür bir anlayışın sonucu olduğu düşünülebilir⁹⁵. Zira genelde ilk dönem kelâm bilginlerinin değinmedikleri bu kanıtlayıcı yöntemi, Kur’anî bir yapıya sahip olması yanında, tefekkür bağlamında önemli bir niteliğe sahiptir. Zira bu tür deliller, Ebü'l-Mu'in en-Neseffî ve Âmidî gibi bilginlerin tanımlarında doğrultusunda, icmalî bir istidlâl için önemli veriler sunmaktadır.

Kelâm ilminde kalp/gönül boyutu ele alınırken, bunun Kur’anî bir yöntem olduğu, dolayısıyla bu ilmin de Kur’an bağlamında hareket etmesinin gerekliliği temennisinden hareket edilmiştir. Şöyle ki, kelâm ilminin ana konuları işlenirken, “vesâil” bağlamında imanın gönül-boyutunun da ele alınması, bir anlamda kelâmın gereği olarak kabul edilebilir. Nitekim, **Kelâm’ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri** adlı sempozyumda (İzmir 2000), kelâm araştırmacılarının vurguladığı gibi, geleceğin fonksiyonel kelâmı, Kur’an’ın insan, Allah ve evren kavramlarına yüklediği anlamları doğru bir şekilde ortaya koyan ve bunların birbirleriyle ilişkilerini, ana nitelikleri çerçevesinde temellendiren bir bilim dalı olmalıdır. Günümüz kelâm araştırmacılarının genel temayülünü ifade etmesi bakımından bazılarının, Kur’an’a dayalı bir İslâmî kelâmın yeniden oluşturulması talebi de, konumuz açısından anlamlıdır⁹⁶. Öte yandan bu temennilerin realiteye uyarlanması açısından, yine bazı araştırmacıların kelâmın, Uşûl’ü-d-dîn bağlamında değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki önerileri de dikkat çekicidir. Zira bu tanımlar doğrultusundaki kelâm ilmi, konu ve kapsam itibarıyla Kur’an’ın ana konularına uygunluk arz etmektedir⁹⁷.

Öte yandan 27-28 Eylül 2003 tarihinde gerçekleştirilen, **Kelâm İlminde Metodoloji Problemi** isimli toplantının sonuç bildirgesinde, “*Çağdaş Kelâmda İçerik Sorunu*” yanında, “*Kelâmda Dinî Tecrübe ve Mistisizmin Yeri*” probleminin de ele alınması, bir gereksinim olarak vurgulanmıştır⁹⁸. Bu her iki temenninin Ehl-i sünnet kelâmının verileri içerisinde ele alınması da, yine bu temayülün bir gereği olarak düşünülmelidir. Zira bu alandaki deneme türü girişimler, soruna yeni bir çözüm getirici mahiyette olmadığı söylenebilir. Meselâ yeni bir kelâm ilminin oluşmasında öncülük eden ve sıklıkla Kur’an metoduna davette bulunan İzmirli **İsmail Hakkı**’nın, bu metod anlayışında, Seleffî bir yaklaşım görülmektedir⁹⁹. Buna göre, Kur’an’a uygun bir kelâm metodunun, gönül bo-

94) Bk. Emrullah Yüksel, “İlahi Fiillerde Hikmet”, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Erzurum 1988, VIII, 47-55.

95) bk. M. Said Özervarlı, *a.g.e.*, s. 78-80.

96) İlyas Çelebi, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunu*, *Kelâm’ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri* (nşr. A. B. Ünal, A. B. Baloglu), İzmir 2000, s. 98-99.

97) A. Bülent Baloglu, “Kelâmın İşlevselliği Hüsusunda Bazı Düşünceler”, *Kelâm’ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, s. 153-154.

98) Toplantıda sunulan tebliğ, müzakere özetleri ve değerlendirmeler için bk. <http://www.kelam.org/toplantilar/2003metottutanak.html>.

99) Nadim Macit, “Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu”, *Kelâm İlminde Metodoloji Problemi*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Toplantısı, İstanbul 2003, s. 20 (Yayımlanmamış çalışma).

yutunun Ehl-i sünnet verileri içerisinde de ele alınabileceği kanaatindeyiz. Ancak bu tezdin, Kur'an'ın ana konularını oluşturan ve aynı zamanda kelâm ilminin de usûlünü teşkil eden prensiplerin, işleniş tarzını kastetmekteyiz. Nitekim bir çok âyette iman ve mü'min terimleri, psikolojik bağlamda ele alınmıştır.

Çalışmamızın genelinde vurgulanan iki görüşten hangisi daha geçerli görülebilir? sorusu karşısında, zaman ve zemin bağlantılı konumu açısından, hitap ettiği kimse ve ortama göre, her iki görüş de kendi içerisinde özel bir öneme sahiptir. Her halükarda bu tür bir değerlendirme, kelâmın öz yapısı bağlamında ortaya konmaktadır. Bu, bir yandan kelâmın savunmacılık görevini ifade ederken, diğer yandan da mü'mini, bilgilendirme ve aydınlatma vazifesine uygun düşmektedir. Bu nedenle kelâm ilminin tamamen gönül boyutundan yoksun olduğu söylenemez. Ancak kelâmın, tasavvuf disiplini gibi ezoterik ve psikolojik yaklaşımlarda bulunması da beklenmemelidir. Her iki bilim bu anlamda birbirinden bağımsızdır. Nitekim kelâm bilginlerinin, iman ve inanç konularında nazar ve istidlâli birinci derecede ele alması ve kalp boyutuna dolayısıyla vesâil bağlamında değinmesi, kelâm metodunun özüne muvafık düşmektedir. Bundan ötürü bu görüşün tasavvuf disipliniyle direkt bir bağlantısı düşünülmemelidir.